

MONGOLICA-XII

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 130-летию со дня рождения Б. Я. Владимирцова (1884–1931)

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

Редактор английского текста выпуска: Ph. D. Н. В. Ямпольская

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

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

Editor of the English text: Ph. D. N. V. Yampolskaya

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Монголика-ХII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. — 106 с.

Двенадцатый выпуск журнала «Mongolica» посвящен 130-летию со дня рождения классика российского монголоведения, академика АН СССР, выдающегося специалиста в области монгольского языкознания, литературы, истории и этнографии монгольских народов — Бориса Яковлевича Владимирцова (1884—1931). К этой дате отечественная наука подошла с изданием полного собрания трудов ученого, а архив Бориса Яковлевича пополнился материалами, переданными на хранение в Санкт-Петербургский филиал Архива РАН его родственниками.

Выпуск имеет разделы: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Рецензии», «Наши юбилеры», «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 монголоязычных 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 twelfth edition of *Mongolica* is dedicated to the 130th anniversary of the birth of the classic of Mongolian studies in Russia, a member of the Academy of Sciences of the USSR, an outstanding specialist in the field of Mongolian linguistics, literature, history and ethnography — Boris Yakovlevich Vladimirtsov (1884—1931). By this momentous date the complete collected works of Vladimirtsov have been published, and the archive of the scholar has been enriched with materials deposited with the St. Petersburg branch of the archive of RAS by his relatives.

The issue consists of the following parts: «Historiography and Source Studies», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews», «Our anniversaries», and «Our Translations». The articles are written by both distinguished scholars and young researchers in the field of Mongolian studies. Reviews of new books make the issue topical.

The papers are written in keeping with the research priorities of modern Mongolian studies, with special regard to the matters of history and culture of the Mongolian peoples, which gives the articles great social, historical and practical value.

The issue will be of interest not only to Mongolists, but also to specialists in philology, history and culture, as well as to those 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 30.06.2014. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 печ. л.

PRINTED IN RUSSIA

ISSN 2311-5939

© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2014

© Институт восточных рукописей РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

И. В. Кульганек. Особого порядка сознание (к 130-летию Б. Я. Владимирцова)	6
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Э. П. Бакаева. К вопросу о параллелях в обрядовой культуре дербетов Монголии и калмыков России (комментарий к дневнику Ц.-Д. Номинханова)	9
Ю. В. Кузьмин, А. П. Суходолов. Вопросы российско-монгольских отношений в начале XX века (1900—1921 гг.): экономика, дипломатия, культура	20
Д. Г. Кукеев. Об оседлых ойратских поселениях на территории Евразии	26
М. В. Оськин. «Особая» Экспедиция П. К. Козлова в Монголии в период Первой мировой войны (1915—1917)	36
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
Дайцзи Бамао. Современные исполнители тибетского эпоса «Лин-Гэсар» (ལྷིང་གེ་སར) (полевые исследования лета 2013 года)	43
О. А. Сапожникова. Эволюция комического в монгольской литературе XX века	46
Л. Г. Скородумова. Мир образов в романах В. Инжинаша	55
Е. Э. Хабунова. Калмыцкая притча о домбре: жанровые особенности песенной разновидности калмыков	67
Б. В. Эльбикова. Концепт <i>торма</i> в оригинальном и переводном текстах сказок <i>Сидди Кюр</i>	71
ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ	
К. Ф. Голстунский. Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года (Подготовка к изданию, предисловие, примечания С. С. Сабруковой)	75
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Т. Г. Басангова (Борджанова). [Рецензия]: <i>Дампилова Л. С.</i> Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика	86
Л. Г. Скородумова. [Рецензия]: <i>Буянзаяа Ц.</i> Монгол уран зохиолын түүхэн товч. Тэргүүн дэвтэр. Чулуун номоос Хөлгөн сударт	88
НАШИ ЮБИЛЯРЫ	
Л. Г. Скородумова. Анна Дамдиновна Цендина (60 лет)	89
В. В. Свииниц, В. А. Василенко. Юрий Васильевич Кузьмин (60 лет)	91
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Ванчинбалын Инжинаш. «Краткие пояснения» (Предисловие к «Синей сутре о расцвете великой империи Юань») (Перевод Л. Г. Скородумовой)	93
Г. Мэнд-Ооёо. Своя мелодия (Перевод М. П. Петровой)	104
Информация об авторах	105

CONTENTS

Irina V. Kulganek. A Special Consciousness (to the 130 th anniversary of B. Ya. Vladimirtsov)	6
HISTORY, HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
El'za P. Bakaeva. On the question of parallels in ritual culture of the Mongolian Derbets and the Russian Kalmyks (comment to the diary of Ts.-D. Nominhanov)	9
Yuriy V. Kuzmin, Aleksandr P. Sukhodolov. Questions of Russian-Mongolian relations in the beginning of the 20 th century (1900—1921): economics, diplomacy, culture	20
D. G. Kukeev. Of the settled Oirat settlements on the territory of Eurasia.	26
Maxim V. Os'kin. P. K. Kozlov's «special» Expedition to Mongolia during World War I (1915—1917)	36
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
Dikyi Palmo. Contemporary Tibetan performers of the epic «Ling Gesar» (Fieldwork summer 2013)	43
Oles'a A. Sapozhnikova. The evolution of the comic in Mongolian literature of the 20 th century	46
Lidiya G. Skorodumova. The imagery of V. Injinash's novels.	55
Evdokiya E. Khabunova. The Kalmyk parable about the dombra: the genre characteristics of a Kalmyk song variety	67
Bal'zira V. El'bikova. The Buddhist phenomenon of 'torma' in the original and translated texts of the fairy tales «The Siddhi-Kür»	71
FROM THE ARCHIVES OF THE ORIENTALISTS	
K. F. Golstunsky. The Review of the Journey into the Kalmyk Steppe during the Summer of 1886 (Edition, foreword & commentaries by S. S. Sabrukova)	75
REVIEWS	
Tamara G. Basangova. [Review]: <i>Dampilova L. S. Shamanskiye pesnopeniya buryat: simbolika i poetika. 2-e izdaniye, ispravlennoye i dopolnennoye. M., 2013. (Dampilova L. S. Buryat Shaman songs: symbolism and poetics. M., 2013. 2-th. Revised and corrected)</i>	86
Lidia G. Skorodumova. [Review]: <i>Buyanjaya Ts. Mongol uran jokhiolyn tueekhen tovch. Tergueuen devter. Chuluun nomoos khuelguen sudart. Ulaanbaatar, 2013 (Buyanjaya Ts. A Brief History of Mongolian Literature. Vol. 1. The Holy Scripture from the Book of Stone. Ulaanbaatar, 2013)</i>	87
OUR ANNIVERSARIES	
L. G. Skorodumova. A. D. Tsendina (60 years)	89
V. V. Svinin, V. A. Vasilenko. Yu. V. Kuzmin (60 years)	91
OUR TRANSLATIONS	
Vanchinbalyn Injinash. «Kratkiye poyasneniya» (Predislovie k «Siney sutre o rastsvete velikoy imperii Yuan'») (Vanchinbalyn Injinash. «Brief explanations» (Preface to «the Blue Sutra of Blossoming of the Great Yuan Empire») (transl. by L. G. Skorodumova)	93
G. Mend Ooyoo. Svoya melodiya (G. Mend Ooyoo. Own melody) (transl. by M. P. Petrova)	103
Information about the authors	105



Борис Яковлевич Владимирцов (1884—1931)

И. В. Кульганек

Особого порядка сознание¹ (к 130-летию Б. Я. Владимирцова)

В 2014 г. российское и мировое востоковедение отмечает 130-летие со дня рождения классика российского монголоведения, академика АН СССР, выдающегося специалиста в области монгольского языкознания, литературы, истории и этнографии монгольских народов Бориса Яковлевича Владимирцова (1884—1931). К этой дате отечественная наука подошла с изданием полного собрания трудов ученого², а архив Бориса Яковлевича пополнился материалами, переданными на хранение его родственниками³. Новым поколениям востоковедов стало доступно все наследие ученого — как оставшееся в рукописях, так и изданное после его кончины: это фундаментальные труды и статьи, посвященные отдельным вопросам, а также письменные и устные материалы, собранные во время экспедиций.

...Первого декабря 1923 г. в Петрограде в здании на Университетской набережной шло заседание Общего Собрания Российской Академии наук. На повестке дня было избрание членов-корреспондентов историко-филологического отделения по разряду восточной словесности. Среди баллотировавшихся был и профессор маньчжуро-монголо-татарского отделения Петроградского университета Борис Яковлевич Владимирцов. В свои тридцать девять лет он являлся автором двадцати семи трудов, в том числе — основополагающих для монголоведения. Ими были: «Монголо-ойратский героический эпос», «Волшебный мертвец», «Монгольский сборник рассказов из Панчантантры», «Монгольская литература». Уже тогда было признано, что «Владимирцов справедливо

может считаться одним из крупнейших, или даже «крупнейшим монголоведом нашего времени»⁴. Декабрьские события не были неожиданными ни для членов Общего Собрания, филологов и историков с мировыми именами — И. Ю. Крачковского, С. Ф. Ольденбурга, В. В. Бартольда, П. К. Коковцева, Н. Я. Марра, ни для самого Владимирцова. По справке неперменного секретаря Академии наук, поданной им Общему Собранию 17 октября того же года, на двадцать мест академиков по разряду восточной словесности не было ни одного русского. Ненормальность такого положения бросалась в глаза. Ни одного отечественного академика по восточной словесности! А ведь совсем рядом, через несколько домов, на Восточном факультете университета работали выдающиеся знатоки живых и средневековых языков и литературы, собравшие громадный материал по этнографии и истории народов Востока. Многие из них подолгу жили в странах Востока. И даже в этой среде Б. Я. Владимирцов выделялся своей неумной любознательностью, громадной работоспособностью, широтой научных интересов.

Гимназический курс Борис Владимирцов проходил в Калуге и Владимире, а окончить русскую гимназию ему пришлось на Украине — в Каменец-Подольске. Успехи были неровными: французский язык и география — «отлично». Проявлял юноша интерес и к биологии (на рабочем столе почетное место занимал микроскоп), но в целом гимназическая программа не оставила глубокого следа в его уме и сердце. Однако именно в те годы у будущего ученого выработывались самодисциплина и целеустремленность, которые заметили родители и педагоги. Борис Владимирцов едет в столицу Франции, где с 1900-го по 1904 г. ускоренно проходит полный курс гимназии. Получение им документа о среднем образовании совпало с началом русско-японской войны. Всеобщее внимание обращено на Восток, и Борис Яковлевич решает изучать Японию. Он поступает на Восточный факультет Петербургского университета. Знакомство с блестящими знатоками

¹ Статья является переработанным и исправленным вариантом статьи: *Кульганек И. Особого порядка сознание* // Нева. № 7. Л., 1984. С. 187—189.

² См.: *Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов* / Ред. кол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; Сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина. М., 2002; *Он же. Работы по литературе монгольских народов* / Ред. кол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; Сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина, М. 2003; *Он же. Работы по монгольскому языкознанию* / Ред. кол.: В. М. Алпатов (пред.) и др. Сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина. М., 2005.

³ Архив Б. Я. Владимирцова находится в ИВР РАН (Ф. 4. Оп. 4. Д. 4948), а также в СПбФ АРАН (Ф. 780). В 1965 г. 107 дел 1871—1931 гг. было передано дочерью Б. Я. Владимирцова — Л. Б. Владимирцовой.

⁴ Все биографические данные о Б. Я. Владимирцове и цитаты, если не указан иной источник, взяты из архива СПбФ АРАН (Ф. 780) и Архива востоковедов ИВР РАН (Ф. 4. Оп. 4. Д. 4948).

монгольского языка В. Л. Котвичем и А. Д. Рудневым побудило его изменить первоначальное решение стать японистом и направить все силы на изучение монгольского языка. С этого времени и до последнего дня жизни Борис Яковлевич безраздельно посвятил себя истории и культуре монгольских народов.

На Восточном факультете Владимирцов получил глубокое и всестороннее образование. Его учителями были крупнейшие ученые века: В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский, В. В. Радлов, А. Д. Руднев. Он прослушал курсы китайского языка, китайской литературы, истории Китая, маньчжурского языка и литературы, общий курс истории Востока, истории восточной части Средней Азии, государственного права, политической экономии. Еще студентом Борис Яковлевич впервые (но далеко не в последний раз) стал участником экспедиции в Монголию. Затем Владимирцов продолжил учебу во Франции и Англии, где занимался изучением Китая, монгольской и уйгурской эпиграфикой, после чего вновь отправился в Монголию для сбора этнолого-лингвистического материала.

Эта страна стала предметом не только научных интересов исследователя, но его глубокой, преданной любви, пронесенной через всю жизнь. «Я буквально мысленно пребываю в Монголии, и влечет меня туда ужасно», — писал он в одном из своих дневников.

С 1915 г. началась преподавательская деятельность Бориса Яковлевича в городе на Неве, в Университете, Восточный факультет которого был и остается поныне гордостью отечественной науки и центром востоковедения мирового значения.

Октябрьскую революцию профессор Владимирцов встретил сочувственно. «Мне кажется, — объяснял он свою позицию, — что теперь каждый должен быть на своем посту и посылно старательно делать свое дело». И действительно, в послереволюционные годы петроградско-ленинградская востоковедческая школа, которому посвятил свой труд выдающийся ученый, достигли наивысшего расцвета.

...Просматривая записи Владимирцова в Дневниках Академии наук, которые ее члены получали сроком на год, нельзя не поразиться насыщенности каждого дня ученого. Владимирцов не был ни романтиком, ни слишком эмоциональным человеком. Его дневники лаконичны, информативны. Лишь изредка мы встретим тонкие и острые записи впечатлений от встреч с коллегами, например с известным этнографом Л. Я. Штернбергом: «Доброжелателен, шутник и вообще „не от мира сего“». В дневник заносились главным образом научные идеи, мысли, наблюдения, лингвистические и литературоведческие вопросы. И лишь одна восторженная заметка — о посещении оперного театра: «Днем читал, работал, вечером в театре „Ледяная дева“⁵ и читал. Чудесный день и

чудесный вечер». Но, наверное, не был бы так прекрасен для Владимирцова этот вечер, не предшествуй ему день, уложившийся в скупые строки: «читал, работал». А читал ученый много: библиография прочитанных им за месяц научных и художественных произведений часто включала до тридцати названий: Писемский, Достоевский, Лермонтов, Тургенев, Лесков, Чехов, Блок, Черный, А. Толстой... Интересы его были разносторонни: литература, искусство. Но все душевные силы отдавались науке. Квартира Владимирцовых на Петроградской стороне была местом оживленных научных споров. Даже в относительно свободные дни — по субботам — на обедах в этом доме (особенно во второй половине тридцатых годов) собирались в основном ученые. Здесь бывали академики: Н. Я. Марр, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, В. М. Алексеев, Л. В. Щерба, В. М. Жирмунский, Ф. И. Щербатской. Но чаще других, почти каждую субботу, приходили коллеги-монголоеды: Ц. Ж. Жамцарано, Б. Б. Барадийн, А. Н. Самойлович, А. В. Бурдуков, Б. Б. Бамбаев, В. А. Казакевич. Их связывали общая работа на факультете и совместные экспедиции. Б. Б. Барадийн и Б. Б. Бамбаев были секретарями и помощниками ученого во время этнолого-лингвистической экспедиции в Монголию в 1927—1929 гг. (а затем, когда Владимирцов отправился через Гоби в Китай, Б. Б. Барадийн остался начальником этой экспедиции). Из поездки в Пекин Борис Яковлевич привез много монгольских и маньчжурских рукописей, которые он обработал и впоследствии подарил Азиатскому музею. Сейчас многие из них хранятся в Институте восточных рукописей РАН. Коллекции, равной этой, в Европе нет.

Владимирцов был заботливым наставником молодых ученых, научный темперамент которого заражал каждого любознательного и пытливого человека. Встреча с ним оказала большое влияние на формирование научных интересов А. В. Бурдукова, человека необыкновенной судьбы, начавшего свою деятельность работником заготовительной компании в Монголии, ставшего впоследствии видным ученым монголоведом-филологом, великодушным знатоком быта и обычаев монголов, собирателем этнографического и лингвистического материала, преподавателем монгольского языка Ленинградского университета. К. В. Юрганова-Вяткина — выпускница Бестужевских курсов, увлекшись Монголией после встречи с Владимирцовым, собрала обширные этнографические данные. В рукописном фонде ИВР РАН есть рукописи, «полученные от К. В. Юргановой-Вяткиной».

Круг научных контактов Владимирцова был весьма широк: кроме писем от русских ученых В. Ф. Минорского, С. Е. Малова, В. Л. Котвича, в его архиве сохранилась переписка с профессорами Лейпцигского, Берлинского, Будапештского, Париж-

евым). Либретто и постановка Ф. Лопухова. Художник А. Головин. Первое представление: Ленинград, Театр оперы и балета, 27 апреля 1927 г.

⁵ «Ледяная дева» — балет на музыку Э. Грига (собрана А. Гауком, Ф. Лопуховым, инструментована Б. Асафьевым).

ского университетов, с президентом Американской Академии политических и социальных наук, издателем Лондонского книжного издательства. Вместе с академиками В. М. Алексеевым, И. Ю. Крачковским, писателем Н. С. Тихоновым Владимирцов принимал участие в заседаниях коллегии экспертов восточного отдела редакции «Всемирная литература» (организованной А. М. Горьким). Коллегия разработала и частично осуществила план издания литератур Востока: Сирии, Персии, Индии, Ирана, Турции. Владимирцов был редактором издания «Памятники народной словесности монгольских племен», участвовал в комиссии Академии наук по исследованию Монголии, Тувы и Бурятии, не прекращая при этом педагогической деятельности в университете.

По замечанию академика В. М. Алексеева, Борис Яковлевич «выше всего ценил науку, понимая ее как особого порядка сознание, которому и подчинялся во всех своих поступках». Эта черта определила весь его путь и позволила, несмотря на недолгую жизнь, сделать очень много.

Владимирцов стал подлинным классиком востоковедения. Труды ученого и поныне не потеряли своей актуальности. Последние годы жизни Борис Яковлевич работал над монументальным исследованием по истории монголов «Общественный строй

монголов», ставшим важной вехой не только советской монголистики, но и исторической науки в целом. До выхода его в свет ученому дожить не довелось. Но трудиться он продолжал буквально до последнего часа. Утром 17 августа 1931 г. Борис Яковлевич сделал последнюю запись в своем дневнике: «Болела голова, писал». В полдень его не стало. Ученому было сорок семь лет...

Некогда Бориса Яковлевича тревожило то, что «в России абсолютно никто не знает о Монголии, никто ею не интересуется». Сегодня жизнь монгольских народов известна не только филологам и историкам. Большая заслуга в этом принадлежит петербургской/ленинградской востоковедческой школе. Изданы и прокомментированы многочисленные памятники монгольской письменности, в различных экспедициях собраны уникальные фольклорные и языковые материалы, изучены редкие экспонаты, созданы капитальные труды мирового научно-теоретического уровня.

Творческий ум и огромные знания ленинградского ученого Бориса Яковлевича Владимирцова внесли немалый вклад в научное осмысление исторического и культурного развития монгольских народов и народов Центральной Азии.

Э. П. Бакаева

К вопросу о параллелях в обрядовой культуре дербетов Монголии и калмыков России (комментарий к дневнику Ц.-Д. Номинханова)¹

Статья посвящена анализу обычая почитания дербетами Монголии каменного изваяния древнетюркского времени, упоминаемого Ц.-Д. Номинхановым в его полевых материалах. Автор сопоставляет этот обычай с калмыцким обрядом поклонения перед ритуальным столбом из хвойного дерева на курганах — *ова*, где почитается божество *Цаһан аав* ('Белый старец'). В работе делается вывод о том, что каменные изваяния и деревянные «столбики» являются сакральными объектами, связанными с почитанием предков и обеспечением благополучия во время обрядовых праздников *Үрсийн надом* — у дербетов и *Үрс сар* — у калмыков.

Ключевые слова: дербеты Монголии, калмыки, записи Ц.-Д. Номинханова, обрядовая культура, каменные изваяния, *Надом*, праздник *Үрс сар*, почитание предков, тюркские и монгольские традиции.

В полевых записях участника полевой экспедиции в Западную Монголию Ц.-Д. Номинханова, опубликованных Институтом языка и литературы АН Монголии [Номинханов, 2008], зафиксированы уникальные сведения о культуре дербетов Монголии. Материалы датируются 1924—1926 гг., когда исследователь находился в длительной командировке в Монголии, где одновременно работал в Ученом комитете наук МНР: Ц.-Д. Номинханов — участник Монгольской народной революции — после возвращения на родину поступил в Ленинградский восточный институт им. А. С. Енукидзе, обучаясь в котором, был направлен для сбора полевых материалов в МНР. В полевом дневнике ученого, хранящемся в архиве Института языка и литературы АН Монголии, имеются данные по разнообразной тематике, в том числе записанные со слов информантов сведения о сакральных местах у дербетов, известных монастырях, а также о богатом письменном наследии на ойратской письменности. Так, по данным Ц.-Д. Номинханова, около монастыря *Дзаин-Курэ* находился монастырь *Галдн-дзу* с богатой библиотекой, в которой имелся тибетский буддийский канон *Ганджур* в 108 томах, записанный на ойратской письменности *тодо бичиг* ('ясное письмо'). Согласно устной традиции, *Ганджур* принадлежал Галдан Бошокту хану. Упоминается также камень, на двух сторонах которого имелись надписи на тибетском и ойратском языках. Ка-

мень этот располагался в двух днях верховой езды от кочевий кукунорских олетов, между Тибетом и Джунгарией, в местности, называвшейся *Унгин Откн Дамбллинг* [Номинханов, 2008. С. 209]. Данные факты свидетельствуют о ранней буддийской традиции ойратов.

Весьма примечательным является другой факт, отмеченный ученым по данным информантов: близ г. Улангома² в 20-х гг. XX в. дербеты почитали особое антропоморфное каменное изваяние, называвшееся *gomin sagan k'oš'a* (т. е. ойр., калм. *гомин цаһан көшэ*, монг. *гоомийн цагаан хөшөө*), над которым был установлен деревянный домик. Исследователь пишет, что изваянию поклоняются местные жители, а «в летнее время ламы его освящают, и в честь его происходят скачки» [Номинханов, 2008. С. 205—206].

Сведения о *цахан көшэ* в дневнике ученого довольно краткие. Упомянутый Ц.-Д. Номинхановым обряд вызывает особый интерес по двум причинам: во-первых, необходимо определить, что за каменное изваяние являлось объектом поклонения, во-вторых, каково содержание летнего обряда, бытует ли он в настоящее время среди дербетов Монголии.

Для выяснения ответа на первый вопрос нами во время полевой экспедиции в Монголию (2013) проводился опрос о сакральных местах дербетов и байтов Убсунурского аймака. Каменное изваяние, называемое местными жителями *цахан көшэ*, сохрани-

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 12-21-03003 «Буддийское наследие западно-монгольских народов: устные и письменные традиции (сравнительный аспект)».

² Город Улангом (основан в 1754 г.) — центр Убсунурского аймака Монголии, в котором большую часть населения составляют дербеты и байты.

лось до настоящего времени, оно находится недалеко от г. Улангома. Оно установлено лицом на северо-восток, на небольшом возвышении, перед изваянием лежат камни. Изваяние представляет собой поясную антропоморфную фигуру с широким удлинённым лицом, изображенными на нем раскосыми глазами и длинным носом. Верхняя часть фигуры — в подтеках, что свидетельствует, скорее всего, о приносимых жертвоприношениях, в том числе молочной пищей, топленным маслом и т. п. Однако в наши дни в местности, где находится *цаган көшэ*, по свидетельству информантов, не проводят крупных общественных обрядов [ПМА: Гантулга, 2013].

В 2000 г. данный памятник был обследован Убсунурским отрядом российско-монгольской комплексной экспедиции СО РАН и АН Монголии совместно с Хакасским государственным университетом им. Н. Ф. Катанова, Институтом востоковедения РАН и Улангомским краеведческим музеем. В статье А. Ю. Борисенко, Ц. Бямбадоржа, Ю. С. Худякова отмечается: «На восточной окраине Улангома было обследовано древнетюркское каменное изваяние, получившее у местного населения название Цаган-Хушо. Изваяние изготовлено из массивного каменного монолита светло-серо-коричневого цвета, высотой — 1,3 м над поверхностью земли. Изображения выполнены низким барельефом. Выделена массивная голова, в округлой шапке с полосой оторочки с лицевой стороны и овальным назатыльником. Показаны соединенные на переносице брови, миндалевидные глаза, прямой нос, загибающиеся кверху усы, губы, уши с оттянутой мочкой, овал подбородка. Руки соединены ладонями на животе, в руках сосуд с широкой горловиной и ободком по тулову. Ладони рук на тулове сосуда с раздвинутыми пальцами. Изваяние явно перенесено с другого места и зарыто глубже, чем было установлено первоначально, так как часть рук и сосуда ниже уровня современной поверхности. Оно пользуется большим почитанием у местных жителей. На плечах у изваяния полоса голубой материи с лентами — хадак, шарф, преподносимый в подарок» [Борисенко, Бямбадорж, Худяков, 2000].

Со времени поселения дербетов в Северо-Западной Монголии в XVIII в. ставка князя — *вана* располагалась в местности Улангом близ озера *Увс*³, которое, по свидетельству Г. Н. Потанина, дербеты называли также *Ихэ-нор* ('большое озеро'), халхамонголы — *Субсэн-нор*, а хотоны — *Зор-кэль* ('большое'), урянхайцы — *Усна-хэль* или *Усва-хэль* [Потанин, 1881. I. С. 294].

Как отмечал Г. Н. Потанин [Потанин, 1881, I. С. 296], на равнине, с севера смыкающейся с озером *Увс* (Убса), а с трех сторон окруженной горами, располагалась ставка дербетского *вана*⁴. В конце XIX в.

в ставке проживали князь и его приближенные, здесь же располагался монастырь, в котором постоянно находились монахи. Монастырь располагался примерно в 60 верстах от озера *Увс* [Потанин, 1881, I. С. 296], в местности между двумя речками — *Хойту тэлин-гол* и *Улясутай*. Г. Н. Потанин писал: «К югу от монастыря не в дальнем расстоянии лежит совершенно уединенная масса скал; хотя монголы и говорили, что именно она-то и называется Улангом и что по ней получила название и резиденция *вана*, но это едва ли так», потому что монастырь дербеты называли Джиндымын, а под названием Улангом подразумевалось обширное урочище, окружающее монастырь [Потанин, 1881. I. С. 296]. Действительно, в монгольском языке слово *гоом* (*гом*) означает: «1) широкая долина с неясным рельефом окраины; довольно бесплодная степь; 2) песок, песчаник, пустошь, пустое поле» [БАРМС I]. О правоте Г. Н. Потанина свидетельствует также то, что каменное изваяние, называвшееся местными жителями *гомин көшэ*, располагалось не к югу, а к северо-западу от монастыря [Потанин, 1881. II. С. 74]; таким образом, наименование *гоом* относилось ко всей долине, а не только к скалам на юге от буддийского центра. Монастырь включал от 30 до 40 дворов, в центре его располагалась большая кумирня, в которой имелось 5 больших бронзовых статуй божеств. Кроме храма, в ставке князя имелось несколько глиняных домов, в том числе дом самого дербетского *вана*. Большинство населения в период, когда Улангом посетил Г. Н. Потанин, проживало в юртах и зимой откочевывало в горы, поэтому оживленно в ставке было только в теплое время года, когда «народ являлся на пашни», окружавшие селение со всех сторон: земледелием занимались и дербеты, и хотоны [Потанин, 1881. I. С. 297].

Таким образом, основная масса населения перекочевывала в окрестности Улангома с началом периода земледельческих работ. В это время кочевой монастырь дербетского князя *вана*, зимой располагавшийся у р. Кобдо, прикочевывал к стационарному монастырю в Улангоме [Потанин, 1881, II. С. 78], и оба монастыря аймака дербетского *вана* оказывались рядом. Именно в это время, с началом летнего периода, в окрестностях ставки князя проводился завершавшийся скачками обряд, который упоминается в полевых записях Ц.-Д. Номинханова [Номинханов, 2008]. Можно заключить, что общественный обряд, в котором участвовали ламы, был довольно значимым, так как все хошунное монашество собиралось в одном месте.

Цаган көшэ, сохранившееся до настоящего времени, представляет собой антропоморфное изваяние. Слово *хөшөө* в монгольском языке имеет значение 'памятник'; *чулуун хөшөө* — 'каменный памятник, каменная баба'; *хөшөө чулуу* — 'надгробный камень, надгробный памятник, надгробие; каменная баба' [БАРМС IV; МРС, 1957. С. 557]. Г. Н. Потанин при освещении результатов своей экспедиции в Северо-Западную Монголию уделяет внимание каменным

³ Монгольское название, в русскоязычной литературе так же называется Убсу-Нур, ранее встречалось название Убса.

⁴ В а н — титул князя. Все дербеты составляли 2 хошуна, владельцами которых являлись хан и князь — *ван*, второй хошун располагался восточнее первого.

изваяниям, которые, по его свидетельству, «монголы называют кишачило» [Потанин, 1881, II. С. 64] (т. е. *чолун көшэ*, на монг. яз. *хөшөө* — ‘памятник’, *чулун* — ‘камень’); они расположены как группами, так и по одному [Потанин, 1881, II. С. 64]. Г. Н. Потанин описал десять каменных «кишачило», особенности их расположения, а также упомянул о других пяти, о которых он слышал от местных жителей. Среди них — каменное изваяние «к северо-западу от монастыря Улангом, с лицом и шапкой на голове; по распоряжению дюрбютского⁵ вана над ним построен деревянный сруб» [Потанин, 1881, II. С. 74]. Данный факт также можно считать свидетельством того, что каменному изваянию близ Улангома дербеты и в XIX в. придавали важное значение: древний каменный памятник они выбрали в качестве объекта поклонения.

В 2011—2012 гг. совместная российско-монгольская экспедиция проводила сплошную фиксацию археологических и этнографических объектов по определенному маршруту в Убсунурском аймаке Монголии. Перечисляя сведения об изваяниях, попавших в поле зрения экспедиции, ученые отмечают, что на северной окраине г. Улангом ими «осмотрена каменная баба, известная под названием „Цагаан Хушээ“ (‘Белый памятник’). Объект имеет координаты с. ш. 50°00′554″, в. д. 92°02′772″. Высота над уровнем моря 991 м. Статуя установлена лицом на СВ, на небольшом возвышении в ровном поле. Перед фигурой наброска камней. На шею фигуры повязаны ходаги⁶, у основания размещены деньги и современные игрушки в виде лошадок» [Кимеев, Терентьев и др., 2012. С. 48]. Членами экспедиции отмечено, что почти все из упоминаемых ими в книге каменных изваяний используются населением Убсунурского аймака в современных обрядах. «Это хорошо видно не только по следам жирных пятен от „кормления“ на головах каменных фигур, но и по приношениям в виде повязанных на шею и пояс статуй ходагов, чаш с напитками, денег и т. п. Традиция устанавливает круг специальных поводов обращения к определенным статуям. Например, подношения к Цагаан хошоо⁷ могут приурочиваться к празднованию Цагаан сар» [Кимеев, Терентьев и др., 2012. С. 51].

Вероятно, трансформация традиции, произошедшая в XX в., привела к тому, что общественные обряды у *цаган көшэ* близ г. Улангома ныне сводятся к принесению жертвоприношений; изменилось и время их проведения. Ц.-Д. Номинханов указывал, что ламы проводили «освящение» (вероятно изваяния), и в это время проходили скачки. Из информации, приводимой в записях ученого, не вполне ясно, каковым являлось содержание летнего обряда. Однако известно, что скачки являются одной из составляющих праздника Надом.

Результативным может явиться привлечение сравнительных материалов по обрядности родственных народов.

В культуре калмыков в начале летнего периода проводился обрядовый комплекс, включавший общественные ритуалы и проведение скачек, борьбы, стрельбы из лука. Праздник начала лета *Үрс сар*, отмечавшийся калмыками в первом летнем месяце, происхождением связан с древней центральноазиатской традицией. Необходимо отметить, что в целом в калмыцкой культуре сохранилось немало древних компонентов, порой утраченных в культуре родственных калмыкам ойратов, испытавших влияние близких им других монгольских народов, а также значительное влияние буддийской культуры. Во время праздника *Үрс сар* в течение двух дней — в день полнолуния (15-го числа) и день нисхождения на землю божества *Цаган аав*, называвшегося также *Цаган авһ* (Белый старец, 16-го числа), — у калмыков проводились обряды, завершавшиеся народными играми. В первый день в буддийских храмах проводились молебствия, после которых духовенство освящало стадо лошадей, кропя кобылиц смесью молока и топленого масла. После этого калмыки, выйдя из своих кибиток, обращались с молитвами к солнцу, кропили «белой пищей» по четырем сторонам света. Главные обряды происходили в кибитках владельцев, устанавливаемых перед праздником вокруг молодого деревца, которое оборачивали овчиной. Празднование этого дня завершалось посещением кибиток владельцев с вручением подарков, скачками, заарканыванием лошадей, борьбой и другими играми [Небольсин, 1852. С. 122—125]. Во второй день проводились жертвоприношения на курганах *ова* (*ова тэклһн*), где поклонялись божеству — хозяину земли и воды — *Газр-усна Цаган аав*, который почитается также и как божество-покровитель всех калмыков, хозяин года.

В настоящее время в период наступления *Үрс сар* в Калмыкии повсеместно проводят обряды поклонения земле и воде, духам местности на возвышенностях, называемых *ова* (являющихся типологической параллелью западномонгольским *овоо* — возвышенностям в виде кучи камней или сооружений из веток), так как в условиях степной зоны устройство «классического» ойратского типа *овоо* — из камней или веток деревьев — стало нецелесообразным ввиду отсутствия материалов. В Астраханской же области среди калмыков, проживающих относительно изолированно, и поныне сохраняется в локальном варианте обряд поклонения на курганах *ова*, на которых установлены столбики высотой от метра до полутора. Еще 10—20 лет назад на такие столбики устанавливали пук из камыша или чакана, который обматывали тканью, чтобы получилось подобие головы [Викторин, 2007; ПМА: Сергеев, 2007]⁸. В настоящее время «голову» обозначают, завязав на столбике женский платок традиционным способом

⁵ Т. е. дербетского.

⁶ Так в источнике. Речь идет о ритуальных хадаках.

⁷ В источнике использованы два варианта написания названия памятника: Цагаан Хушээ и Цагаан хошоо.

(словно завязав на затылке узел); как и прежде, у основания столбика устанавливают вылепленное из теста изображение антропоморфной фигуры, называемой *Цаһан авһ* или *Цаһан аав*⁹ (в литературе закрепилось название «Белый старец») [ПМА 2007].

Внешний вид «столбиков», изготовленных¹⁰ из хвойных деревьев, с моделью «головы» на конце, имеет отдаленное сходство с каменными изваяниями, являющимися объектами поклонения у ойратов Монголии (ср. рис. 1—3).



Рис. 1. Ритуал поклонения земле и воде на кургане. Село Восточное Икрянинского района Астраханской области. 2007 г. Фото автора

Однако при возможном сопоставлении объектов, являющихся центрами поклонения в период *Үрс сар* у калмыков и летнего Надома у ойратов, необходимо определить их семантику.

Несмотря на утверждение В. М. Викторина о том, что среди калмыков Калмыкии обряды, подобные наблюдавшемуся им в с. Восточное в 1986 г. и включавшие установку «столбиков», не совершались [Викторин, 1989], мы обнаруживаем упоминание о подобных обрядах в обобщающей работе У. Э. Эрд-

ниева [Эрдниев, 1970]. Калмыцкий ученый со ссылкой на К. Костенкова отмечал, что калмыки обожествляли гору Богдо, на вершине которой сооружали кучу камней. А «в степи, где нет открытых гор и сколько-нибудь заметных холмов, этот обряд проводился как «Ова тьяхе» — поклонение духам местности — на вершине насыпных холмов, каменных куч и курганов, которыми столь богата калмыцкая степь. Многие мужчины выезжали к степным курганам, обычно расположенным на возвышенно-

⁸ Во время обряда происходит поклонение в двух ритуальных центрах: на кургане *ова* — поклонение *Цаһан аав* у ритуального «столбика» и «жертвоприношение земле»; в низине: а) действия по ритуальному заклятию животного; б) коллективная трапеза и сожжение на особом костре костей животного, расположенных в анатомическом порядке («жертвоприношение огню», символика которого связана с обеспечением приумножения и животных, и рода, проводящего данное жертвоприношение); в) жертвоприношение воде.

⁹ Калм. *аав* — отец, дед; *авһ* — дядя по отцовской линии [КРС, 1977. С. 17, 21].

¹⁰ В настоящее время установка подобного столбика производится верующими, приобретающими для этой цели на рынке отрезок ствола хвойного дерева длиной не более 1,5 м.

сти. На вершине самого высокого из них забивали палку, ставили вылепленное из теста изображение «белого старика», олицетворявшее «духа-хозяина»

местности. В совершении этого древнего обряда участвовало и ламаистское духовенство...» [Эрдниев, 1970. С. 268] (см. рис. 4).



Рис. 2. Поклонение на кургане сакральному центру в виде столбика с имитацией головы наверху, украшенного тканью и обвязанного шерстяными плетеными шнурами *зег*. Село Восточное Икрянинского района Астраханской области. Из архива семьи Сергеевых

Таким образом, у калмыков образ *Цаһан аав* (*авһ*) как хозяина местности, изображение которого устанавливалось рядом с ритуальным столбиком, связывался с последним как неким символом, обозначавшим центр сакральной территории. Божество почиталось и как покровитель калмыков, дарующий им годы жизни.

Дербеты Монголии в хошуне Далай-хана также отмечали праздник *Үрсийн наадам*¹, который, по мнению Ц. Аюуш, имеет общие истоки с халхаским обычаем *Гуүний урс гаргах* и связан со скотоводческими традициями [Аюуш, 2012. С. 90]. Дербеты Далай-хана проводили этот Надом около *Живэртийн* (*Төгсбуйнт*) монастыря и в ставке хана; ойраты хошуна Зорикту хана проводили это празднество к юго-западу от улангомского монастыря у горы *Чандмань уул* или у горы *Улан уул* [Аюуш, 2012. С. 90]. Что касается религиозной составляющей, то во время *Үрсийн наадам* проводились жертвоприно-

шения на горах и *овоо*: в хошуне Далай-хана — у горы *Баянхайрхан*, в хошуне Зорикту хана — у *Чандмань уул*, т. е. близ Улангома [Аюуш, 2012. С. 91]. Ц. Аюуш отмечает, что во время праздника особенно важным был обычай принесения подношений «белыми» (т. е. молочными), священными продуктами, что отличало *Үрсийн наадам* от других обрядов с жертвоприношениями. Борцов и лошадей готовили за месяц до наступления праздника: мужчины должны были употреблять в пищу баранину и пить черный чай, придерживаться режима воздержания; лошадей, которых готовили к скачкам, пускали нагуливать вес. В этот период также готовили кумыс, которым затем совершали подношения духам и который употребляли во время праздника. По свидетельству очевидцев, в хошуне Зорикту хана стада пригоняли к округе Улангома, где соединяли по видам животных. Во время празднества подношения «белой» пищей совершались в четыре стороны от установленных майханов и юрт. Особое значение придавалось борьбе, борцов собирали по всем сомонам, при этом на главной площади должна была

¹ Монг. слово *наадам* в русскоязычной литературе обычно передается как «надом».

пройти процессия, которую возглавляли нойоны и чиновники, а среди участников первое место отводилось представителям сомона Тугтан, так как в нем проживали выходцы из рода тугтун (традиция приписывает им происхождение, связанное со знаменосцами) [Аюуш, 2012. С. 90—92].



Рис. 3. Цаган көшэ в Улан узурту баге Наранбулаг сомона Убсунурского аймака Монголии. Фото автора

Исходя из этих сведений о праздновании *Урсийн наадам*, можно сделать вывод о том, что сведения Ц.-Д. Номинханова о скачках у *цахан көшэ* относятся к дербетской традиции проводить «три игрища мужей» (скачки, стрельба из лука, борьба) в окрестностях горы *Чандмань уул*, при этом, как отмечалось ранее, окрестности наполнялись прикочевавшим населением, собиралось вместе и монашество двух монастырей. Содержание праздника и его название у калмыков и дербетов Монголии свидетельствует о едином происхождении традиции.

Выбор дербетами Монголии в качестве объекта почитания во время праздника *Урс* каменного изваяния *цахан көшэ* обусловлен традицией, о которой упоминает Ц.-Д. Номинханов: «Над ним (каменным изваянием. — Э. Б.) уланкомцами сделан деревянный домик и почитается последними. Ставится око-

ло изображения иногда свечка *зул*²» [Номинханов, 2008. С. 205].

Дербеты расселились на территории нынешнего Убсунурского аймака в XVIII в. Использование ойратским населением в качестве одного из наиболее почитаемых объектов каменного изваяния вынуждает обратиться к вопросам о его первоначальном назначении, датировке, а также об определении этнокультурной традиции.

Цагаан хөшөө (калм., ойр. *цаган көшэ*) относится к каменным изваяниям тюркского времени, о семантике которых в научной литературе высказывались две основные точки зрения. Согласно первой точке зрения, антропоморфные изваяния создавали в честь умерших предков, они были связаны с поминальной тризной³. Преобладает мнение, что они ставились не на могиле, а при отдельно сооружавшихся во время поминок особых жертвенно-поминальных сооружениях. Л. А. Евтюхова, суммируя данные о погребальном обряде орхонских тюрков, предположила, что каменные изваяния подразделяются на две группы: изображения самого умершего, его близкого и изваяния или просто камни, обозначающие сраженных врагов покойного. При этом огороженные площадки в пределах оградки являлись местом поминальных жертв, своеобразными алтарями, поскольку в центре площадки обычно находилась круглая яма, в которой обнаруживали крупные камни, пересыпанные землёй с углями и золой, кости жертвенных животных, а иногда в дно ямы был вбит деревянный кол диаметром до 30 см [Евтюхова, 1952]. Л. Р. Кызласов высказал мнение, что «каменное изображение умершего у древних тюрков предназначалось для замены погребенного на его поминках, т. е. быть „вместилищем“ одной из душ умершего, которая принимала участие в поминальном пиршестве» [Кызласов, 1964]. Ученый также отметил, что «даже в период Юань монголы, по сообщению Рашид ад Дина, имели изображения покойных предков и жгли перед ними „постоянно фимиам и благоволия“». Однако нет сообщения, что монголы когда-либо изготовляли каменные фигуры или статуи» [Кызласов, 1964]. Согласно второй точке зрения⁴, каменные изваяния изображают побежденных и умерщвленных врагов, и их установка связана с представлениями о возможном перерождении [Грач, 1961]. А. Д. Грач, обосновывая свое мнение, привлекал к анализу археологические и этнографические данные, оригинальная

² Зул — лампада.

³ Первую точку зрения разделяли Д. А. Клеменец, В. А. Казакевич, Л. П. Потапов, Л. Н. Гумилев, В. М. Массон, Л. А. Евтюхова, Л. Р. Кызласов, Я. А. Шер и др. [Шер, 1966].

⁴ Вторую точку зрения разделяли В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский, А. Д. Грач, при этом «А. Д. Грач попытался показать, что этот обряд носил и определённую социально-политическую окраску. Изваяния, поставленные на оживлённых караванных путях из Китая в Южную Сибирь и на Запад, должны были служить воплощением силы и мощи тюркского каганата и устрашать его потенциальных врагов [Грач, 1961. С. 92]» [Шер, 1966].

концепция в предисловии к его монографии охарактеризована как важный вклад в изучение каменных изваяний и связанных с ними исторических проблем, которые требуют дальнейшего изучения [Грач, 1961]. Однако «точка зрения А. Д. Грача о том, что изваяния изображают „главных врагов“ древних тюрок, не нашла подтверждения в источниках. Большинство исследователей считало, что скульптуры изображают древних тюрок, в честь которых соору-

жались поминальные комплексы» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. В современных работах превагирует мнение, что «в древнетюркский поминальный комплекс входили как статуи или «нарисованные» каменные фигуры, изображавшие самого умершего тюркского воина, так и каменные столбики-балбалы, установленные в ряд перед такой фигурой и символизировавшие собой убитых воином врагов» [Кызласов, 1964].



Рис. 4. У подножия ритуального столбика помещено изображение *Цахан аав (ash)* из теста. Село Восточное Икрянинского района Астраханской обл. 2007 г. Фото автора

Антропоморфные каменные изваяния с сосудом, который поддерживается двумя руками, отнесены Я. А. Шером, согласно его классификации, к отдельным группам¹, выделенным в особый тип². Иссле-

¹ Исследователем были выделены две группы согласно полу изображенного.

² Я. А. Шер, проанализировав большое количество изваяний, выделил среди них шесть групп: 1. Мужские изваяния с сосудом в правой руке и с оружием; 2. Мужские и неопределимые по полу изваяния с сосудом в правой руке, без оружия; 3. Изваяния с изображением только лица или головы человека; 4. Изваяния с птицами; 5. Мужские изваяния с сосудом в обеих руках; 6. Женские изваяния с сосудом в обеих руках. Во всех каменных изваяниях Семиречья, Казахстана, Южной Сибири и Монголии ученый

приведя иконографические аналогии подобного типа изваяний (датированных андроновским временем эпохи бронзы), отметил, что памятники этого типа нельзя связывать с погребальным или поминальным обрядом, семантика изваяний того типа, к которому относится и *цахан көшэ*, связана с культом предков [Шер, 1966].

Рассматривая датировку изучаемого нами изваяния, следует отметить, что, по мнению ученых,

отметил единый стиль, но в то же время выделил два качественно своеобразных типа фигур, отличающихся друг от друга иконографией, стилем и формой сосудов (I тип — изваяния 1, 2, 3 и 4-й групп, II тип — статуи с сосудом в обеих руках, принадлежащие к 5-й и 6-й группам) [Шер, 1966].

сходство поминальных обрядов в разных тюркских государствах в VII—VIII вв. свидетельствует о том, что традиция установки каменных изваяний должна была возникнуть ещё в период существования единого Первого Тюркского каганата [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. Улангомский *цахан көшэ* относится к тому типу, о котором Я. А. Шер писал: «Заканчивая рассмотрение семантики изваяний II типа, следует с известной степенью вероятности отметить, что и этнически значительную их часть вернее всего связывать с уйгурами, хотя происхождение культа, которому они принадлежат, относится к значительно более отдалённым по времени эпохам» [Шер, 1966]³. Основы культуры древних тюрков сложились в среде их этнических предков — хуннов. В то же время ряд ученых считают, что характер культа родовых предков древнетюркская обрядность могла приобрести в более позднее время, когда она утратила свой «военно-дружинный облик» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000], и каменные изваяния, у которых сосуд изображен в двух руках, связаны с периодом «распадения изобразительного канона» в период тюркешских каганов (VIII в.) [Табалдиев, Худяков, 2000].

Таким образом, вопросы изучения изваяний типа *цахан көшэ* весьма сложны и требуют дальнейших исследований. Как отмечают ученые, «актуальной темой <...> является изучение роли древнетюркского этноса и культуры древних тюрков в процессах тюркизации и аккультурации нетюркского аборигенного населения. Этот процесс не ограничен эпохой раннего средневековья, а растянулся на много столетий <...> Важной проблемой является выяснение причин завершения периода существования древнетюркского этноса и культуры на рубеже эпох раннего и развитого средневековья и сохранения древнетюркского наследия в культурах других кочевых этносов» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000]. В значительной мере данное положение относится к ойратам и калмыкам, в составе которых имеются тюркские и монгольские по происхождению этнические компоненты.

А. П. Окладников во вступительной статье к работе А. Д. Грача поставил широкую проблему необходимости изучения глубоких взаимосвязей мифологических представлений о жизни и смерти и погребальных ритуалов. Ученый отмечал, что «обязательной частью траурного торжества, непонятной с нашей современной точки зрения, были ритуальные

³ В связи с этим выводом приведем следующее мнение: «Памятники культуры древних тюрков VIII—X вв. <...> изучены в Саяно-Алтае и Монголии. Ряд исследователей выделяют в этот период два хронологических этапа, синхронные времени существования уйгурского каганата, VIII—IX вв., и кыргызского, IX—X вв. <...> Древнетюркская поминальная обрядность в этот период претерпела значительную трансформацию. <...> Не выдержали испытания временем предположения об уйгурском манихейском влиянии на древнетюркскую скульптуру» [Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000].

игры, в первую очередь ритуальная борьба. И когда мы привлекаем для понимания древнетюркского погребального ритуала этнографические данные, нельзя пройти мимо таких обычаев у казахов и киргизов XVIII—XIX вв. Ритуальная борьба, скачки и состязания были, как известно, обычными в торжественном обряде похорон знатных степняков. Примерно так же должна была выглядеть во время похоронных торжеств тюркская степь VII—IX вв. в то время, когда воздвигались погребальные статуи-балбалы Тувы, Алтая и Монголии» [Грач, 1961].

Ритуалы, исполнявшиеся во время *Үрсийн наадам*, связаны с символикой начала. Исследователи еще в XVIII в. отмечали, что у калмыков *Үрс сар* (в источниках указан и как *Сага сар*) являлся одним из вариантов начала года [Лепехин, 1771, I. С. 476]. Известно, что в ритуалах начала года прослеживается символика первотворения, которая включает «разыгрывание» борьбы света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти. В этой связи интересно отметить, что тема борьбы связана с образом птицы: ойраты, тувинцы, монголы перед началом традиционных соревнований по борьбе обязательно исполняют движения, имитирующие полет орла. Орлу же в мифологии якутов, у которых сохранились древние традиции тюрков, присущи следующие характеристики: возродитель природы, божество плодovitости; творец, один из тотемов материнского рода и др. [Якуты, 2012. С. 242]. Важно отметить, что обряды, подобные калмыцким и ойратским, проводятся якутами в дни скотоводческого праздника *Ысыах*, отмечавшегося примерно в мае/июне и символизировавшего плодородие, семантически воспроизводившего первотворение и означавшего наступление нового года. Празднование включало ритуалы кропления кумысом, круговые танцы *осоухай*, спортивные состязания, которые являлись ритуальными играми и рассматриваются учеными как своеобразный диалог с судьбой, и др. [Якуты, 2012. С. 246—259].

Таким образом, анализ семантики обрядов *Үрсийн наадам*, исполнявшихся в окрестностях Улангома и включавших поклонение каменному антропоморфному изваянию *цахан көшэ*, приводит к выводу о сохранении в ойратской культуре традиций, связанных с почитанием предков у древних тюрков. В этой связи знаковым является сопоставление Я. А. Шером каменных изваяний, принадлежащих к типу, к которому можно отнести и *цахан көшэ*, с образом женщины, держащей обеими руками перед животом сосуд для кумыса, восходящему к архаической традиции в косторезном искусстве якутов, хотя ученым отмечена конвергентность появления подобного образа [Шер, 1966].

Семантически близким каменному изваянию *цахан көшэ* объектом является и ритуальный столбик в обрядах калмыков, символика которого связана с обозначением сакрального центра и почитанием предка в виде *Цахан аав (аш)* — Белого старца. Содержание обряда с использованием ритуального столбика — поклонение *Цахан аав (аш)*, молитва о

благополучия, в том числе обретаемом с благословения предков. Маркировка в современных обрядах столбика как носителя женского начала (поскольку вверху вместо обозначения головной части повязывается головной платок), несомненно, является отголоском древнего почитания предка по матрилинейному счету родства и, возможно, свидетельствует об истоках образа хозяина земли как женского божества. До последнего времени сохранялась традиция помещать у подножия столбика фигурку *Цаһан аав*, вылепленную из теста, несмотря на то что во многих калмыцких семьях имелись иконописные изображения этого божества. Необходимо также отметить, что этнографическим материалам, наблюдаемым в калмыцком обряде, — расположение с трех сторон от столбика ямок (выполнявших роль очагов), в которых разжигали огонь и возносили путем сожжения в огне подношения в честь *Цаһан аав (аш)*⁴, — обнаруживаются параллели в археологических материалах, прослеженных в древнетюркской традиции⁵.

В целом вопрос о семантике состязаний в виде скачек, стрельбы из лука, борьбы и взаимосвязи их с обрядами, исполнявшимися у каменных изваяний, символизирующих умерших (становившихся покровителями независимо от того, изображали ли они предводителя или его поверженного соперника), требует дополнительного исследования, в котором особое внимание должно быть уделено ранним верованиям, связанным с представлениями о возрождении после смерти и о предках, обеспечивающих эти перерождения.

Семантика изваяния, упоминаемого Ц.-Д. Номинхановым в его полевых записях как один из важных сакральных объектов в культуре дербетов Монголии, связана с традиционными представлениями о предках, покровительство которых обеспечивает расцвет в мире людей и животных. Анализ обычая установки во время проведения обрядов *Үрс сар* у калмыков лепного схематического⁶ изображения Белого старца

⁴ В 1980—1990-х гг. во время обряда, центром которого являлся столбик на кургане *ова*, рядом с ним разводили огонь в трех «очагах», в которые помещали благовония, топленое сливочное масло, кропили водкой (уже не молочной, а приобретенной в торговой сети), молились за благополучие, поминали умерших предков. В настоящее время около столбика ставят подношения (конфеты, печенье, молочные продукты, водку) и очаги не разводят. Но по-прежнему сохраняется полностью вторая часть ритуала заклания животного, заключенного в коллективной трапезе и обрядовом сожжении костей животного, расположенных в анатомическом порядке, в костре.

⁵ Как уже отмечалось, огороженные площадки около каменных изваяний орхонских тюрок, по мнению ряда ученых, являлись местом поминальных жертв, в центре площадки обычно находилась круглая яма со следами золы и костей жертвенных животных, а иногда в дно ямы был вбит деревянный кол диаметром до 30 см [Евтюхова, 1952].

⁶ Данная традиция свидетельствует о древности обряда, так как в буддийском культовом искусстве у всех монголоязычных народов имеется традиция буддийского иконографического канона Белого старца.

ца (*Цаһан аав*) позволяет уточнить семантику каменного изваяния, как и деревянного столбика, — как символизирующего дух предка. В то же время использование древнетюркских изваяний дербетами, происхождение которых учеными связывается с найманскими племенами [Okada, 1987], возможно, свидетельствует о некоторой преемственности традиций.

В настоящее время жертвоприношения молочными продуктами у *цаһан көшэ* проводятся дербетами Монголии в преддверии праздника начала весны *Цаһан сар*, что, вероятно, связано с перенесением даты начала года у монгольских народов на весенний период, а также с семантикой начала года, но ранее обряды у *гомин көшэ* проводили летом. Вероятно, летние обряды носили характер начала сезона, а возможно, и года — ведь у калмыков И. И. Лепехин тоже зафиксировал в XVIII в. традицию начала года от летнего праздника *Сага* [Лепехин, 1771, I. С. 1].

Л. Р. Кызласов отмечал отсутствие сообщений о том, что монголы изготавливали статуи [Кызласов, 1964]. Сохранение в среде калмыков — степняков — архаической традиции использования ствола хвойного дерева (вероятно, в прошлом — его пня) может расцениваться еще как древний культовый атрибут, связанный происхождением с «лесной» средой обитания предков ойратов и калмыков.

Изложенные в данной работе факты свидетельствуют о том, что каменное изваяние *цаһан көшэ* символизировало в культуре дербетов маркер сакральной территории и предка, обобщающий образ которого представлен в культуре калмыков в облике божества *Цаһан аав (аш)*. Архаичность данного культа несомненна, важным свидетельством его древности является и изобразительная традиция изготовления лепной из теста фигурки Белого старца.

Одной из актуальных проблем исследований, связанных с затронутой в статье тематикой, является проблема взаимосвязи погребальных ритуалов и мифологических представлений о жизни и смерти. В летнем Надоме у дербетов Монголии и празднике *Үрс сар* у калмыков можно проследить символику обеспечения плодородия, начала года, традиционные представления о которых включали и семантику ритуальной смерти и возрождения.

Наконец, еще один вывод, который можно сделать на основе анализа параллелей в обрядовой культуре западномонгольских дербетов и калмыков, проведенного в связи с кратким упоминанием Ц.-Д. Номинханова в его дневнике: этнографические материалы свидетельствуют о правоте исследователей, по данным археологии сделавших вывод о том, что семантика каменных изваяний типа *цаһан көшэ* связана с поминанием предков; в культуре калмыков сохранился другой вариант сакрального объекта, связанный с «лесным» периодом истории их этнических предков.

Литература

- Аюш, 2012: *Аюуш Ц. Дөрвөөд* // Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 27—106 (*Ayush Ts. Duervueed* // Mongol ulsyn ugsaatny zuy. II bot'. Ulaanbaatar, 2012).
- БАРМС I: Большой академический монгольско-русский словарь / Под. общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба. Т. I. М., 2001 (*Bol'shoy akademicheskiy mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod obshtc. red. ak. AN Mongolii A. Luv-samdendeva i d. filol. n., prof. Ts. Tsendamba. T. I. M., 2001).
- БАРМС IV: Большой академический монгольско-русский словарь / Под. общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба. Т. IV. М., 2002 (*Bol'shoy akademicheskiy mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod obshtc. red. ak. AN Mongolii A. Luv-samdendeva i d. filol. n., prof. Ts. Tsendamba. T. IV. M., 2002).
- Борисенко, Бямбадорж, Худяков, 2000: *Борисенко А. Ю., Бямбадорж Ц., Худяков Ю. С.* Исследования в Убсунурском аймаке Монголии [Электронный ресурс] // URL: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=161> (дата обращения 21.09.2013) (*Borisenko A. Ju., Byambadorzh C., Hudyakov Ju. S.* Issledovaniya v Ubsu-nurskom aymake Mongolii).
- Борисенко, Скобелев, Худяков, 2000: *Борисенко А. Ю., Скобелев С. Г., Худяков Ю. С.* Основные проблемы изучения культуры древних тюрков в Центральной Азии // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 7—26 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/borisenko-skobelev-hudyakov-2000.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Borisenko A. Ju., Skobelev S. G., Hudyakov Ju. S.* Osnovnye problemy izucheniya kul'tury drevnih tyurok v Central'noy Azii // Pamyatniki drevnetyurkskoy kul'tury v Sayano-Altai i Central'noy Azii. Novosibirsk, 2000. S. 7—26).
- Викторин, 1989: *Викторин В. М.* Ритуал «гал тьялган» у калмыков в сравнительно-историческом и этногенетическом аспектах изучения // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста: КНИИИФЭ, 1989. С. 36—54 (*Viktorin V. M.* Ritual «gal tyalgan» u kalmykov v sravnitel'no-istoricheskom i etnogeneticheskom aspektah izucheniya // Obychai i obryady mongol'skih narodov. Elista, 1989. S. 36—54).
- Викторин, 2007: *Викторин В. М.* Ритуал поклонения «земле-воде» и кургану («hazr-usn, ova taekln») у «мочажных» калмыков (по наблюдениям и записям в с. Восточное (Кисин) Икрянинского района Астраханской области (22 июня 1986 г.) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2007. С. 88—98 (*Viktorin V. M.* Ritual pokloneniya «zemle-vode» i kurganu («hazr-usn, ova toekln») u «mochazhnyh» kalmykov (po nablyudeniya i zapisyam v s. Vostochnoe (Kisin) Ikrjaninskogo rajona Astrahanskoj oblasti (22 ijunja 1986 g.) // Problemy etnogeneza i etnicheskoj kul'tury tyurko-mongol'skih narodov. Elista: KalmGU, 2007. S. 88—98).
- Грач, 1961: *Грач А. Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953—1960 гг. М., 1961. 96 с., 95 рис., вклейки [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/grach-ad-1961.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Grach A. D.* Drevnetyurkskie izvajaniya Tuvy. Po materialam issledovaniy 1953—1960 gg. M., 1961).
- Евтюхова, 1951: *Евтюхова Л. А.* Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Материалы и исследования по археологии Сибири. № 24. Т. 1. М., 1952. С. 72—120 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/evtyuhova-la-1952.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Evtjuhova L. A.* Kamennye izvajaniya Juzhnoy Sibiri i Mongolii // Materialy i issledovaniya po arheologii Sibiri. № 24. T. 1. M., 1952. S. 72—120).
- КРС, 1977: *Калмычко-русский словарь* / Под ред. Б. Д. Муниева. М., 1977 (*Kalmycko-russkiy slovar'* / Pod red. B. D. Munieva. M., 1977).
- Кимеев, Терентьев и др., 2012: *Кимеев В. М., Терентьев В. И., Акулова А. С., Ширин Ю. В., Лхагвасурэн Батсуурь.* Очерки Западной Монголии. Т. 1: Традиции и современность. Кемерово, 2012 (*Kimeev V. M., Terent'ev V. I., Akulova A. S., Shirin Ju. V., Lhagvasurjen Batsuur'*. Ocherki Zapadnoy Mongolii. T. 1: Traditsii i sovremennost'. Kemerovo, 2012).
- Кызласов, 1964: *Кызласов Л. Р.* О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // Советская археология. 1964. № 2. С. 27—39 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/kyzlasov-lr-1964.htm> (дата обращения 21.09.2013) (*Kyzlasov L. R.* O naznachenii drevnetyurkskih kamennyh izvayaniy, izobrazhayushhih lyudey // Sovetskaya arheologiya. 1964. № 2. S. 27—39).
- Лепехин, 1771: *Лепехин И. И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1. СПб., 1771 (*Lepyohin I. I.* Dnevnye zapiski puteshestviya doktora i Akademii nauk adyunkta Ivana Lepyohina po raznym provintsiyam Rossiyskogo gosudarstva v 1768 i 1769 godu. Ch. 1. SPb., 1771).
- Монгол улсын угсаатны зүй, 2012: Монгол улсын угсаатны зүй. II боть. Улаанбаатар, 2012. 534 с. (Mongol ulsyn ugsaatny zuy 2012: II bot'. Ulaanbaatar, 2012).
- МРС, 1957: Монгольско-русский словарь / Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957 (*Mongol'sko-russkiy slovar'* / Pod red. A. Luvсандэндэва. M., 1957).
- Небольсин, 1852: *Небольсин П. И.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852 (*Nebol'sin P. I.* Ocherki byta kalmykov Hoshoutovskogo ulusa. SPb., 1852).
- Номинханов, 2008: *Номинханов Ц.-Д.* Баруун Монголын дөрвөдийн зан үйлийн аман зохиолоос. Улаанбаатар, 2008 (*Nominhanov Ts.-D.* Baruun Mongolyn duervuediyn зан үйлийн аман зохиолоос. Ulaanbaatar, 2008).
- Потанин, 1881, I: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. I: Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии Северо-Западной Монголии. СПб., 1881 (*Potinin G. N.* Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Rezultaty puteshestviya, ispolnennogo v 1876—1877 godah po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshhestva. Vyp. I. Dnevnik puteshestviya i materialy dlya fizicheskoy geografii i topografii Severo-Zapadnoy Mongolii. SPb., 1881).
- Потанин, 1881, II: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в

1876—1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. Вып. II: Материалы этнографические. СПб., 1881 (*Potanin G. N. Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Rezul'taty puteshestviya, ispolnennogo v 1876—1877 godah po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva. Vyp. II. Materialy etnograficheskiye. SPb., 1881*).

Табалдиев, Худяков, 2000: *Табалдиев К. Ш., Худяков Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на Тянь-Шане (по материалам исследований Нарынского отряда) // Памятники древнетюркской культуры в Саяно-Алтае и Центральной Азии. Новосибирск, 2000. С. 65—85 [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/tabaldiev-hudyakov-2000.htm> (дата обращения 20.09.2013) (*Tabaldiev K. Sh., Hudyakov Ju. S. Drevnetyurkskiye pominal'nye pamyatniki na Tyan'-Shane (po materialam issledovaniy Narynskogo otryada) // Pamyat-**

niki drevnetyurkskoy kul'tury v Sayano-Altai i Central'noy Azii. Novosibirsk, 2000. S. 65—85).

Шер, 1966: *Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л.: Наука, 1966. 140 с. [Электронный ресурс] // URL: <http://kronk.spb.ru/library/sher-ya-1966-7.htm#116a> (дата обращения 20.09.2013) (*Sher Ja. A. Kamennye izvayaniya Semirechya. M.; L., 1966*).*

Эрдниев, 1970: *Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX—начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста, 1970 (*Erdniev U. E. Kalmyki (konets XIX—nachalo XX v.). Istoriko-etnograficheskiye ocherki. Elista, 1970*).*

Якуты, 2012: Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. 599 с. (*Yakuty (Saha). M., 2012*).

Okada, 1987: *Okada H. Origins of the Derben Oyirad // Ural-Altische Jahrbucher. Neue Folge. Band 7. Wiesbaden, 1987. P. 181—211.*

Список информантов

Аюрзана Гантулга, 1960 г. р., дербет, дзасхуд овогта, хойт яста.

Сергеев Эрдни-Гаря Исинович, 1925 г. р., калмык, торгут, ах цаатан, галунахн (опрос 2007 г.).

El'za P. Bakaeva On the question of parallels in ritual culture of the Mongolian Derbets and the Russian Kalmyks (comment to the diary of Ts.-D. Nominhanov)

The article is devoted to the analysis of the Mongolian Derbet custom of honoring the Old Turkic stone monument mentioned by Ts.-D. Nominhanov in his field materials. The author compares this custom with the Kalmyk ritual of worship of the deity Tsagan aav (White Old Man) in front of the coniferous tree ritual pillar on the barrows named *ova*. The work concludes that the stone images and the wooden ritual pillar are sacred objects connected with ancestor worship that ensure welfare during ritual celebrations — the *Ursiyin Nadom* of the Mongolian Derbets and the *Urs sar* of the Kalmyks.

Key words: Derbets of Mongolia, Kalmyks, papers of Ts.-D. Nominhanov, ritual culture, stone sculptures, Nadom, Urs sar, veneration of ancestors, Turkic and Mongolian traditions.

Ю. В. Кузьмин, А. П. Суходолов

Вопросы российско-монгольских отношений в начале XX века (1900—1921 гг.): экономика, дипломатия, культура

В статье показано развитие русско-монгольских отношений в первой четверти XX в., становление монгольского национального государства и роль России; представлена современная характеристика исследований данной проблемы в российской и монгольской историографии. Становление новой системы международных отношений в треугольнике Россия—Монголия—Китай в 1911—1921 гг. происходило в условиях революций, сложных дипломатических переговоров и подписания серии международных договоров. «Монгольский вопрос» занимал важное место во внешней политике России, русско-монголо-китайских переговорах, особенно в период 1911—1915 гг. Современная оценка исторических событий имеет важное значение для формирования современной внешней политики России во Внутренней Азии. Назрела необходимость подготовки совместной российско-монгольской работы по истории российско-монгольских отношений в первую четверть XX в. и обсуждения сложных дискуссионных проблем.

Ключевые слова: система международных отношений, русско-монгольские отношения, «монгольский вопрос», Россия—Монголия—Китай, историография, дипломатия, национальные интересы.

В начале XX в. сформировалась система современных международных отношений в Восточной Азии, в треугольнике Россия—Монголия—Китай. Ее становление и развитие происходило в сложных исторических условиях — условиях трансформации моделей политического и социально-экономического развития стран региона, перехода Цинского Китая к республиканской форме правления, становления монгольской национальной государственности с 1911 г. и радикальных социальных изменений в России.

На рубеже XIX и XX вв. Монголия за сравнительно короткий отрезок времени прошла несколько важных этапов внешнеполитического развития, сменила системы взаимоотношений с Китаем и Россией. До 1911 г. Монголия входила в состав Цинской империи, это был завершающий этап зависимого развития в юридических рамках другого государства. Монголия пользовалась широкой автономией, особенно на ее начальном этапе. Второй этап: 1911—1915 гг. Это время полного дистанцирования от Китая и сближения с Россией, фактической независимости Монголии при поддержке России. 1915—1919 гг. — период автономной Монголии. Формально и юридически Монголия является автономной частью республиканского Китая, фактически же это независимое государство. В рамках дипломатического треугольника Россия—Монголия—Китай соотношение сил и факторов влияния меняется.

На систему международных отношений в регионе влияли и отношения России с европейскими странами, США, Японией. Россия взяла на себя определенные обязательства в отношениях с Англией, Францией и Японией.

Россия и Великобритания также имели ряд международных соглашений по разграничению сфер влияния на Ближнем Востоке и в Восточной Азии.

Так, на внешнюю политику России в Монголии (Внешней и Внутренней) и Маньчжурии влияли русско-японские соглашения 1907, 1910, 1912 гг. Разграничение сфер влияния России и Японии в этом регионе влияло на позицию России в «монгольском вопросе».

Становление новой системы международных отношений и формирование новых границ происходило в сложных условиях дипломатических переговоров между Россией, Китаем и Монголией и подписания ряда международных соглашений и договоров между странами (Русско-монгольское соглашение 1912 г., Русско-китайская декларация 1913 г., Кяхтинское соглашение 1915 г.). Наиболее сложный характер имели переговоры о создании автономной Монголии и определении ее международного статуса. Русско-китайские противоречия 1911—1915 гг. наиболее остро проявились в «монгольском» и «урянхайском» вопросах. Объективные и взвешенные оценки дипломатической истории России и Монголии имеют важнейшее значение для развития современных двусторонних отношений.

Столетний юбилей указанных исторических событий был отмечен в Монголии и России всплеском научного и общественного к ним интереса, изданием оригинальных исторических источников и проведением международных конференций, по-разному оценивающих эти события. В частности, были проведены международные конференции в Улан-Баторе: «Новые подходы к истории взаимоотношений России и Монголии и их современное состояние» (2007),

«Независимость Монголии и монголы» (2011), «Монгольско-русский договор 1912 г. и И. Я. Коростовец» (2012), в Иркутске: «Монголия в XX веке. 1911—2011 гг.» (2011); в Улан-Удэ: «Россия-Монголия. Сто лет дипломатического сотрудничества» (2012). В данных условиях российская историческая наука, российское монголоведение должны более четко определить свою позицию, аргументированно ее обосновать и отстаивать.

Перемещение современного центра мировой экономики в регион Восточной Азии и Китай ведет к изменению геополитической ситуации в мире и регионе. Современный Китай превращается в мирового экономического лидера и меняет характер и структуру экономических взаимоотношений в треугольнике Россия—Монголия—Китай. России для сохранения своих позиций в Монголии необходимо не просто усилить политическое и экономическое внимание к ближайшему соседу и партнеру, но и проводить системную и согласованную политику, усилить работу по совместному осмыслению и анализу истории российско-монгольских отношений.

Монголия занимает выгодное геополитическое положение и является удобным «наблюдательным пунктом» в Северо-Восточной и Центральной Азии. Поэтому не случаен интерес западных стран и США к Монголии. В монгольской периодической печати и заявлениях политиков США называют «третьим соседом». Основательный анализ истории русско-монголо-китайских отношений в 1900—1921 гг. позволит лучше понять национальные интересы России и Монголии на современном этапе, выработать наиболее приемлемую модель современных взаимоотношений.

Проблема «национальных интересов», «общественных интересов», «государственных интересов» в научной литературе России только начинает специально разрабатываться. Во внешней политике России это наименее исследованная проблема. Современными российскими дипломатами постепенно преодолеваются несколько прямолинейные догматические вопросы «интересов» во внешней политике. Продолжительное время конструирование внешней политики и ее практическая реализация находились в руках правящей элиты, очень узкого круга политических деятелей.

В начале XX в. в России формировались общественные движения, политические партии и общественное мнение, которые в различной степени, прямо или опосредованно, влияли на формирование внешней политики страны. Поэтому процесс определения внешнеполитического приоритета, механизм принятия решений все более усложняется и носит противоречивый характер.

Формирование российско-монгольских отношений в России, монгольское направление внешней политики происходило в сложных условиях внутрипартийной борьбы, несогласованности действий различных ведомств Российской империи (Министерство иностранных дел, Военное министерство, Мини-

стерство финансов, российское консульство в Урге, региональные сибирские органы управления). Показ борьбы различных тенденций в формировании внешнеполитической линии России по отношению к Монголии отражает заинтересованность различных социальных слоев российского общества, совпадение и различие их интересов, выявляет не только социальные, но и региональные (центральные и сибирские) экономические интересы [Кузьмин, 1997]. Это позволит избежать категорических оценок роли России в Восточной Азии вообще и в Монголии в частности. Абсолютизация характеристики внешней политики на основании оценок отдельных представителей российских ведомств, влиявших на ее формирование, представляется некорректным.

Интенсивные экономические и культурные связи Сибири и Монголии способствовали серьезному изучению монгольского языка, торговых путей, бытового уклада и экономических потребностей монгольского общества, что сформировало в сибирском обществе и администрации собственные региональные интересы, отличные от общероссийских. Непосредственная близость к Монголии и необходимость быстрого и оперативного реагирования на вызовы и события в стране требовали немедленного реагирования и оперативного вмешательства.

В современной российской и монгольской историографии к настоящему времени накоплен значительный материал по истории русско-монгольского экономического сотрудничества и торговли, научного и культурного взаимодействия двух стран и народов, научного изучения истории и культуры Монголии, но отсутствует обобщающая работа по истории дипломатических отношений в период 1900—1921 гг.

В российской историографии можно выделить три основных этапа исследования данной проблемы: первый этап — 1900—1917 гг., второй — 1917—1991 гг., третий — с 1991 г. по настоящее время. Первый этап исследования совпадает со временем реальных событий начала XX в., в историографию работы, посвященные исследованию этих событий, вошли как работы, посвященные «монгольскому вопросу».

В советский период в исследовании проблемы преобладала характеристика русско-монгольских отношений как неравноправных взаимоотношений, внешняя политика России в начале XX в. расценивалась как захватническая и колонизаторская. Оценки, высказанные в первый период изучения, не использовались и не привлекались к характеристике отношений. Концептуально исходили от тезиса, что прогрессивная внешняя политика формировалась только в советский период, а внешняя политика царской России оценивалась негативно и отрицательно. В советский период, на его более позднем этапе, стали преодолеваются подобные односторонние оценки.

На современном этапе исследование проблемы русско-монголо-китайских отношений получило новый толчок. Введение в оборот новых архивных материалов, исследование дискуссионных вопросов,

утрата идеологического фактора позволили российским историкам показать более взвешенную и объективную картину отношений России и Монголии в начале XX в. Стали исследоваться ранее «закрытые» проблемы: урянхайский, баргинский, монгольский, тибетский вопросы, русско-китайские противоречия в 1911—1915 гг. Не все вопросы получили однозначное решение в российской историографии. Идет накопление значительного фактического материала, формируются новые подходы к оценке исторических событий, что создает предпосылки для создания современной концепции русско-монгольских отношений.

В изучение русско-монгольских отношений начала XX в. значительный вклад внесли российские ученые: Е. М. Даревская, Б. В. Базаров, Е. А. Белов, Е. В. Бойкова, И. Я. Златкин, С. Г. Лузянин, А. Л. Попов, Ш. Б. Чимитдоржиев, Т. Д. Скрынникова, А. В. Попов, Н. П. Шастина, С. А. Нацов, Д. Б. Улымжиев, Е. А. Белов, М. И. Гольман, А. С. Железняков, Н. Е. Единархова, А. В. Старцев, А. А. Сизова, Ю. В. Кузьмин, В. Д. Дугаров, а также монгольские ученые Б. Лигуу, Э. Пунцаг, Ц. Пунцагноров, Ш. Сандаг, Б. Ширендыб, Л. Жамсран, Б. Болдбаатар, З. Лонжид, О. Батсайхан, Н. Хишигт, Д. Шурхуу, Ц. Батбаяр, Ж. Болдбаатар, Ж. Урангуа и др.

Монгольские историки за последние 20 лет сделали колоссальную работу по исследованию истории Монголии и русско-монгольских отношений в начале XX в. Продолжали свои исследования известные историки Б. Ширендыб, Л. Жамсран, Ц. Пунцагноров, С. Пурэвжав, С. Дамдинсурэн, Б. Балдо, Ш. Нацагдорж, Л. Хайсандай.

Значительный вклад внесли историки Ж. Болдбатаар, Ч. Дашдаваа, З. Лонжид, О. Батсайхан, Ц. Батбаяр, Ж. Урангуа, Н. Хишигт, Д. Шурхуу, К. Дэмбэрэл и др. Особо можно выделить следующие монографии: Ж. Урангуа «Монголия в начале XX века» (2006), «Установление независимости Монголии и царская Россия» (2008), З. Лонжида «История финансовой системы Монголии (1911—1921)» (2006), Ж. Болдбатаара «Деятели монгольской революции 1911 г.» (2011), О. Батсайхана «Установление независимости Монголии и Кяхтинский трехсторонний китайско-русско-монгольский договор (1911—1916)» (2002), «Монголия по пути государства-нации (1911—1946)» (2005), К. Дэмбэрэла «Международная среда и государственное развитие Монголии: сравнительный анализ в историческом контексте» (1998), Ц. Батбаяра «Монголия и Япония в первой половине XX века» (2002), «Монголия и великие державы в первой половине XX века» (2006) [Батсайхан, 2002; Батбаяр, 2002; 2006].

Необходимо выделить вклад известного историка-монголоведа Ш. Б. Чимитдоржиева «Россия и Монголия» (1987), Е. М. Даревской «Сибирь и Монголия» (1994), Н. Е. Единарховой «Русские в Монголии. Основные этапы и формы экономической деятельности (1861—1921)» (2003), Е. А. Белова «Россия и Китай в начале XX в. Российско-китайские

противоречия» (1999), «Россия и Монголия» (1999), А. В. Старцева «Русская торговля в Монголии» (2003), Ю. В. Кузьмина «Монголия и монгольский вопрос» (1997) [Даревская, 1994; Белов, 1999; Старцев, 2003].

Российское китаеведение проделало грандиозную работу по описанию, обобщению и анализу русско-китайских отношений (В. С. Мясников, Е. А. Белов, В. А. Моисеев, М. И. Сладковский, А. Н. Хохлов, В. Г. Дацышен и др.). Крупные монографии В. С. Мясникова «Договорными статьями утвердили. Дипломатическая история русско-китайской границы XVII—XX вв.» (1996), В. А. Моисеева «Россия и Китай в Центральной Азии: вторая половина XIX в.—1917 г.» (2003), С. Г. Лузянина «Россия—Монголия—Китай в первой половине XX в. Политические взаимоотношения в 1911—1949 гг.» (2000), В. Г. Дацышена «Очерки истории русско-китайской границы во 2-й половине XIX—начале XX в.» (2000), «История русско-китайских отношений в конце XIX—начале XX в.» (2000), Е. А. Белова «Россия и Китай в начале XX в. Русско-китайские противоречия в 1911—1915 гг.» (1997) создали прочную научную основу для изучения истории русско-монгольских отношений [Мясников, 1996].

Сделана успешная попытка российских китаеведов создать обобщающую коллективную работу по истории русско-китайских отношений «Россия и Китай: четыре века взаимодействия» (2013). Китаеведение имеет большой творческий потенциал и несколько опережает другие сферы российского востоковедения. Заслуживает внимания стремление авторов создать полную и объективную картину событий и не формировать у читателей определенный взгляд на события. Авторы отдельных глав излагают собственные взгляды на описываемые события, не избегая спорных вопросов в литературе.

Определенный вклад в исследование темы вносят историки, занимающиеся историей Сибири, историей Бурятии и Забайкалья, Тывы («История Тувы» в 2 томах; «История Бурятии» в 3 томах (2011); «Энциклопедия Забайкалья» в 4 томах; «Историческая энциклопедия Сибири» (Т. I—III) (2009)). История пограничных территорий, биографии политических и пограничных деятелей, характеристика экономических связей территорий дополняют историю русско-монгольских отношений в начале XX в. Значительное место в отношениях данного периода занимали религиозные связи монголов, бурят, тувинцев. Паломничество российских ламаистов в Монголию и Тибет, приезд буддийских деятелей из Монголии и Тибета в Россию находят отражение у российских исследователей. Формированием художественных коллекций в России занимаются российские искусствоведы и музееведы.

Отдельное направление в России составляет история изучения русского монголоведения, история его центров в Москве, Петербурге, Казани, Элисте, Улан-Удэ и Иркутске. Полной картины изучения истории и традиционной культуры Монголии в Рос-

сии вообще и его центров, к сожалению, до сих пор не создано. Обзорные статьи не отражают особенностей и специфики отдельных школ монголоведения в России.

Заслуживают внимания исследователей не только работы монголоведов, но и работы российских путешественников, военных, краеведов, купцов, журналистов, студентов, которые содержат оригинальные оценки и характеристики русско-монгольских отношений и перспектив их развития. «Монгольский вопрос» обсуждался в государственных и общественных структурах России, имел отражение в периодической печати страны — как центральной, так и сибирской прессе. Роль России и русско-монгольских отношений в монгольской прессе и публицистике являются малоизученными в монголоведении. Надеемся, что это «белое пятно» со временем будет стерто.

Последнее двадцатилетие исторические школы России и Монголии развиваются несколько обособленно, уровни изученности истории Монголии и русско-монгольских отношений в начале XX в. в двух странах существенно различаются. Нет полной информированности сторон по изучаемой проблеме. Назрела необходимость объединения совместных усилий по созданию обобщающей работы, что позволит подвести итоги изученности темы и наметить пути разрешения сложных проблем.

Российские и монгольские историки сделали первые попытки предложить новую концепцию современной истории Монголии и русско-монгольских отношений в первой четверти XX в. Об этом свидетельствуют коллективные работы: «История Востока» в 6 томах, многотомная «История Монголии», «История Монголии. XX век» (2007), «Россия и Монголия. Новый взгляд на историю взаимоотношений в XX веке» [Россия и Монголия... 2001], «Россия и Восток» (2001).

Серьезную попытку проанализировать русско-китайские отношения предприняли российские китаеведы. Вышел в свет солидный труд известных российских ученых-китаеведов «Россия и Китай. Четыре века взаимодействия» [Россия и Китай... 2013]. Общий подход к оценке русско-китайских отношений полезен для изучения русско-монгольских отношений.

Назрела необходимость создания совместной русско-монгольской обобщающей работы по истории русско-монгольских отношений в первой четверти XX в., с привлечением специалистов различного профиля: историков, экономистов, филологов, философов, политологов, культурологов [Актуальные вопросы истории... 2013; Россия и Монголия... 2013]. Это позволит создать объемную и всестороннюю историю взаимоотношений двух стран, народов и культур. Результаты исследования необходимо ввести в научный оборот на русском, монгольском и английском языках. Это позволит стать ближе и понятнее монгольской исторической науке и мировому монголоведению.

Публикация новых оригинальных исторических источников в Монголии и России, появление новых подходов и оценок в российской и монгольской историографии диктуют определение спорных точек зрения, уточнение исторических характеристик и создание цельной картины отношений двух стран.

Последние годы отмечены выходом целого ряда сборников документов по истории русско-монгольских отношений и международных отношений в регионе: «Русско-монгольское военное сотрудничество. 1911—1946 гг.», «За три века. Тувинско-русско-монгольско-китайские отношения (1615—1915). Архивные документы» (1995), «Россия и Тува — вместе 60 лет. Сборник архивных документов» (2004), «Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов. 1900—1914» (2005), «Собрание архивных документов по истории Тувы. Т. II (1911—1921)» [Собрание архивных документов... 2011]. Подготовлена солидная документальная база для создания новой комплексной работы по истории русско-монгольских отношений в первой четверти XX в.

Опубликованы оригинальные мемуары: И. Я. Коростовец «Девять месяцев в Монголии», Д. П. Першин «Барон Унгерн, Урга и Алтан-Булаг» (1999), П. А. Бадмаев «За кулисами царизма: Воспоминания. Мемуары» (2001), И. И. Серебренникова «Мои воспоминания». Вместе с ранее опубликованными мемуарами С. Ю. Витте, В. Н. Коковцева, С. Д. Сазонова, И. И. Попова они позволяют более многомерно показать позицию России в решении «монгольского вопроса».

Наличие и выявление новых оригинальных архивных и мемуарных источников, междисциплинарный подход к проблеме, уточнение подходов к теме российских и монгольских ученых позволяют начать формирование новой концепции исторического развития Монголии и русско-монгольских отношений в 1900—1921 гг.

Концептуально исходим из положения анализа конкретно-исторического материала по истории русско-монгольских отношений начала XX в. с позиции национальных интересов страны. Учитываем многообразие всех факторов, определяющих основные направления внешней политики, всех государственных организаций страны, участвующих в ее создании.

Проблемы, требующие дополнительного и специального исследования:

1. Специального исследования заслуживают вопросы историографии и источниковедения истории русско-монгольских отношений. Российские источники являются основой исследований не только в России, но и в Монголии, Китае и в западных, восточных странах. Необходима публикация наиболее оригинальных документов из центральных и региональных архивов России и Монголии.

2. Проблема национальных интересов России в Монголии: геополитические, экономические и военные. Проблема экономической, политической, ди-

пломатической и военной заинтересованности Монголии в поддержке России.

3. Роль российских военных в становлении независимости Монголии. Биографии наиболее известных военных исследователей и практических деятелей. Роль и значение создания современной армии Монголии. Ввод российских войск в Монголию и их роль в защите самостоятельности страны.

4. Оценка уровня экономического развития Монголии и характеристика монгольской модели экономического развития. Традиционная экономика и новые явления в экономике в начале XX в. Роль внешнего экономического и финансового фактора.

5. Специального исследования заслуживает русско-монгольская торговля. Выявление, анализ и обобщение статистических данных по размерам русско-монгольской торговли 1900—1921 гг. Различие точек зрения в источниках и литературе по данной проблеме, отсутствие сводных данных по динамике русско-монгольской торговли.

6. Позитивные и негативные черты деятельности иностранного капитала в Монголии. Последствия деятельности торгового капитала из Китая, России и западных стран.

7. Отсутствует обобщающая работа по транспортной инфраструктуре русско-монгольской торговли и разработке проектов железных дорог в Монголию.

8. В российской историографии слабо исследован вопрос о позиции западных стран по «монгольскому вопросу».

9. Китайская историография «монгольского вопроса».

10. Монголо-тибетские отношения и договор 1913 г., влияние на внешнюю политику России.

11. Роль японского фактора в русско-монгольских отношениях. Роль русско-японских секретных соглашений 1907, 1910, 1912 гг.

12. Взвешенной и объективной оценки историков заслуживают некоторые личности в русско-монгольских отношениях (Джа-Лама, Тохтохо-тайджи, барон Унгерн, П. А. Бадмаев и др.).

Материалы и результаты данного исследования могут быть использованы при разработке и публикации коллективных обобщающих работ по истории Монголии и русско-монгольских отношений в XX в., а также учебных пособий и спецкурсов по истории и экономике стран Северо-Восточной Азии, современной историографии стран Востока. Обработанный материал может быть использован при публикации сборников документов по истории Монголии, русско-монгольских отношений, истории Бурятии и Тувы, истории международных отношений и российского монголоведения.

Практическое значение данного исследования связано с возможностью составления практических рекомендаций для действующих органов Российской Федерации и ее связанных с Монголией региональных образований, которые позволят понять динамику развития русско-монгольских отношений, истоки и причины противоречий и трудностей отношений двух соседних стран, составить научные прогнозы развития отношений, определить особенности развития общественно-политической мысли и ее влияния на выработку практических решений, повысить эффективность международной политики страны и защитить ее национальные интересы.

Список использованной литературы

- Актуальные вопросы истории... 2013: Актуальные вопросы истории русско-монгольских отношений первой четверти XX века: Сб. науч. тр. Иркутск, 2013 (Aktual'nyye voprosy istorii rossiysko-mongol'skih otnosheniy pervoy chetverti XX veka: sb. nauchn. tr. Irkutsk, 2013).
- Батбаяр, 2002: *Батбаяр Ц.* Монголия и Япония в первой половине XX века. Улан-Батор, 2002. (*Batbayar C.* Mongoliya i Yaponiya v pervoy polovine XX veka. Ulan-Bator, 2002).
- Батбаяр, 2006: *Батбаяр Ц.* Монгол ба их гурнууд XX зууны эхний хагаст (Монголия и великие державы в первой половине XX века). Улаанбаатар, 2006 (*Batbayar Ts.* Mongol ba ih gurnuud XX зууны эхний хагаст (*Batbayar Ts.* Mongoliya i velikiye derzhavy v pervoy polovine XX veka). Ulaanbaatar, 2006).
- Батсайхан, 2002: *Батсайхан О.* Установление независимости Монголии и Кяхтинский китайско-русско-монгольский договор. 1911—1916 гг. Улан-Батор, 2002 (*Batsayhan O.* Ustanovleniye nezavisimosti Mongolii i Kyahntinskiy kitaysko-russko-mongol'skiy dogovor. 1911—1916 gg. Ulan-Bator, 2002).
- Белов, 1999: *Белов Е. А.* Россия и Монголия. М., 1999 (*Belov E.* Rossiya i Mongoliya. M., 1999).
- Даревская, 1994: *Даревская Е. М.* Сибирь и Монголия. Иркутск, 1994 (*Darevskaya E.* Sibir' i Mongoliya. Irkutsk, 1994).
- Кузьмин, 1997: *Кузьмин Ю. В.* Монголия и «монгольский вопрос» в общественно-политической мысли России. Иркутск, 1997 (*Kuzmin Yu.* Monogliya i «monfol'skiy vopros» v obschestvenno-politicheskoy mysli Rossii. Irkutsk, 1997).
- Мясников, 1996: *Мясников В. С.* Договорными статьями утвердили. Дипломатическая история русско-китайской границы 17—20 вв. М., 1996 (*Myasnikov V.* Dogovornymi stat'yami utverdili. Diplomatischeeskaya istoriya russko-kitajskoj granitsy 17—20 vv. M., 1996).
- Россия и Китай... 2013: Россия и Китай. Четыре века взаимодействия. М., 2013 (Rossiya i Kitay. Chetyre veka vzaimodeystviya. M., 2013).
- Россия и Монголия... 2001: Россия и Монголия. Новый взгляд на историю взаимоотношений в XX веке. М., 2001 (Rossiya i Mongoliya. Novyi vzglyad na istoriyu vzaimootnosheniy v XX veke. M., 2001).
- Россия и Монголия... 2013: Россия и Монголия на рубеже XIX и XX веков: экономика, дипломатия, культура: Сб. науч. тр. Улан-Батор; Иркутск, 2013 (Rossiya i Mongoliya na rubezhe XIX—XX vekov: ekonomika, dip-

- lomatiya, kul'tura. Sb. nauchn. tr. Ulan-Bator; Irkutsk, 2013).
- Собрание архивных документов... 2011: Собрание архивных документов по истории Тувы. Т. II (1911—1921 гг.). Улан-Батор, 2011. (Sobraniye arkhivnyh dokumentov po istorii Tuvy. T. II (1911—1921 gg.). Ulan-Bator, 2011).
- Старцев, 2003: *Старцев А. В.* Русская торговля в Монголии. Барнаул, 2003 (*Startsev A.* Russkaya trgovlya v Mongolii. Barnaul, 2003).

Yu. Kuzmin, A. Sukhodolov

Questions of Russian-Mongolian relations in the beginning of the 20th century (1900-1921): economics, diplomacy, culture

The development of Russian-Mongolian relations in the first quarter of the 20th century, the formation of the Mongolian national state and the role of Russia in this process are discussed in this article; a modern characteristic of the study of these problems in Russian and Mongolian historiography is also presented.

Key words: System of international relations, Russian-Mongolian relations, «Mongolian question», Russia-Mongolia-China, historiography, diplomacy, national interests.

Д. Г. Кукеев

Об оседлых ойратских поселениях на территории Евразии

В статье говорится об особенностях ойратских оседлых сооружений периода позднего Средневековья, которые были возведены в среде кочевых ойратов, представляющих собой исчезнувший в XVIII в. кочевой народ Джунгарского ханства (современный Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР (СУАР КНР), Монголия, Кыргызстан, Казахстан) и проживающих на юге России калмыков. В статье описываются такие городки, анализируются их специфические особенности, приводятся данные об одном частично сохранившемся джунгарском поселении в Тарбагатае — городке Батур-Эрдэни-хунтайджи, располагавшемся на территории современного СУАР КНР.

Ключевые слова: ойраты, кочевники, Центральная Азия, «городки», сооружения, здания.

Ойраты представляли собой в XVII—XVIII вв. единую этническую общность родственных кочевых монголоязычных субэтносов на огромных пространствах Евразии. Они внесли заметный вклад в историю многих государств и народов, оставив отечественной науке малоизвестные оседлые сооружения. Однако постройки, возведенные этими кочевниками, привлекали до настоящего времени недостаточное внимание исследователей. Их изучение, несомненно, поможет более глубокому пониманию истории и культуры ойратов, населявших исчезнувшее в XVIII в. Джунгарское ханство в Центральной Азии, и калмыков, проживающих на юге России.

Батур-хунтайджи, правитель Джунгарского ханства, являлся не единственным организатором строительства городков у ойратов, поскольку стационарные строения имелись не только у кочевников Джунгарского ханства, оседлые поселения в виде городков-крепостей встречались в XVII в. и у хошутов Аблай-тайджи (т. е. у ойратов вне пределов Джунгарского ханства). При этом структура ойратских городков была схожая. К примеру, городок хошутского Аблай-тайджи по своей структуре был похож на городок джунгарского Батура-хунтайджи. В нем жили ламы и «бухарцы», которые выращивали зерновые культуры в окрестностях городка [Златкин, 1964. С. 182]. Архитектурное их сходство можно объяснить, предположив, что главными строителями обоих городков были тибетцы (рис. 1).

Большая часть ойратских оседлых поселений позднего Средневековья (городков-крепостей, строений религиозного назначения) зафиксирована именно на территории Джунгарского ханства, а не на других территориях проживания ойратов (побережья Кукунора и Волги). Недавно казахстанские историки начали исследование древних ойратских сооружений на территории Казахстана. Применяемые ими методики совмещают использование историко-топоними-

ческих данных дореволюционной и советской крупномасштабной картографии. Так, И. В. Ерофеева констатирует, что Юго-Восточный, Восточный и Центральный Казахстан, земли которого принадлежали Джунгарскому ханству, имеет большое количество малоизвестных и слабоизученных археологических памятников ойратского происхождения. К ним относятся развалины бывших джунгарских укреплений типа *торткуль*¹ и буддийских культовых сооружений (*сьомэ* или *кит*) [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008. С. 27].

Хотя часто построение городков ассоциируется с сельскохозяйственным производством, считать джунгаров оседлым народом было бы неверно. Корректнее было бы указать на возникновение тенденции к оседлости. Важный момент при исследовании возникновения оседлых поселений у ойратов — определение причин их появления. Отметим мнение некоторых исследователей по данному поводу.

Такие поселения, построенные для ойратских кочевников, не являлись следствием развития сельского хозяйства в том масштабе, как это происходит у оседлых народов. У кочевого государства имелись возможности переселять людей, занимающихся сельским хозяйством, далеко в глубь своей территории, где они могли обрабатывать землю. Соответственно, такие городки строились по приказу «сверху». С какой же целью и исходя из каких мотивов велось их строительство? Вероятно, стимулом служило религиозное обоснование. По мнению Г. И. Слесарчук, строительством «городков» джунгарский правитель Батур-хунтайджи положил начало основанию осед-

¹ Т у р т к у л ь (төрткүл) — тюркизм, означает ‘четырёхугольный’, ‘четырёхугольник’ (турт/төрт — ‘четыре’, кул/күл — отыменный аффикс). Применяется к разным объектам, в том числе к развалинам древних крепостей и городищ [Киргизско-русский словарь, 1985. С. 261].

лых буддийских монастырей. Это, в свою очередь, являлось отражением усиленного распространения буддизма в Джунгарии, в частности, связанного с появлением в Джунгарии Зая-пандиты, который находился в дружеских отношениях с Батуром-хунтайджи [Слесарчук, 1973. С. 116]. Одну из причин строительства оседлых сооружений у ойратов И. В. Ерофеева видит в желании джунгарских правителей, на-

чиная с Батур-хунтайджи, основать прочные стационарные пункты в зонах постоянных контактов ойратов с соседними народами для организации эффективного контроля над транзитными кочевыми и торговыми путями в Кашгарию, Среднюю Азию и Китай [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008. С. 44].

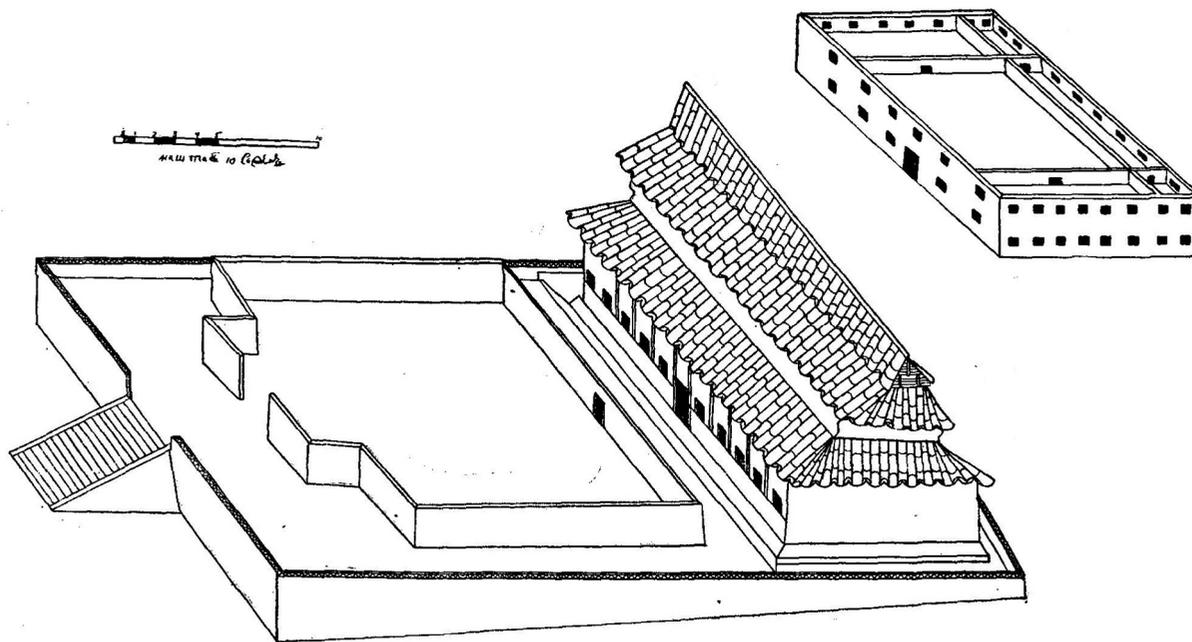


Рис. 1. План монастыря Аблай

Самыми известными исторической науке до конца XX в. в Центральной Азии являлись пять ойратских укрепленных буддийских комплексов: Дархан-Цорджин-кит¹, возведенный близким сподвижником Зая-пандиты ойратским ламой Дарханом-Цорджи-рабджамбой в месте расположения современного Семипалатинска (ныне г. Семей); безымянный городок Батура-хунтайджи (осн. в 40-х гг. XVII в.), расположенный в урочище Кобуксар, где в настоящее время находится одноименный административный центр одного из округов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР; т. н. Бороталинский монастырь (осн. в 40-х гг. XVII в.); храмовый комплекс в Кентском ущелье Каркалинского мелкосопочного массива, известный в исторической литературе под казахским названием Кызылкент (осн. в 1644 г.)²; и,

наконец, Аблаин-кит (осн. в 1655—1657 гг.), который был построен младшим братом хошутского Очирту-тайджи Аблаем-тайджи (ум. 1673) на территории его зимней ставки в северных предгорьях Калбинского хребта, в 70 км к юго-востоку от современного Усть-Каменогорска [Ерофеева, 2010. С. 496—497]. С последним сооружением связано начало российской тибетологии, когда в 20-х гг. XVIII в. в Аблаин-кит были обнаружены тибетские рукописи, вызвавшие большой интерес в кругах русских и западных ученых. [Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972. С. 149]. Отечественному востоковедению известен также так называемый «Галдан-Бошокту-хан-кит» (рис. 2), описанный у С. С. Черникова, однако отождествление этого строения с «Бошокту-хан-китом» может вызвать сомнения, поскольку неясно, на каких основаниях происходит такая идентификация. Например, его можно отождествить и с Бороталинским монастырем или с «Очирту-цэцэн-хан-китом». Таким образом, вопрос корректного отождествления строения с его принадлежностью к определенному ойратскому правителю остается все еще открытым и требует отдельного исследования. Из всех этих сооружений более подробно был описан Аблаин-кит: в 1654 г. о нем рассказал

¹ В литературе встречается и иное наименование: Семь палат, каменные мечети. Ж. О. Артыкбаев отождествляет его с Эрчисын-сюмэ, о котором писал в ойратском источнике Ратнабхадра [Артыкбаев, 2002. С. 144].

² К. Риттер, а также С. С. Черников считают, что это сооружение принадлежало Очирту-Цэцэн-хану ([Риттер, С. 141], взято из: [Черников, 1960. С. 134]). И. В. Ерофеева же полагает, что правильнее его именовать храмовым комплексом хошутского Кундулена-Убаши, при этом она ссылается на А. К. Мейера и отчет Ж. Е. Смаилова [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008. С. 44]. Ж. О. Ар-

тыкбаев также пишет, что это сооружение принадлежало Кундулен-Убаши [Артыкбаев, 2002. С. 142].

Федор Исакович Байков, проживший у хошутского князя Аблая 7 месяцев и 7 дней и наблюдавший за его строительством. «Статейный список» Ф. Байкова был опубликован Г. Спасским в «Сибирском вестнике» за 1820 г. и Н. Сахаровым («Сказания русского народа», СПб., 1849 г. Т. II. С. 126) [Черников, 1960. С. 117]³.

О Дархан-цорджин-ките (или Семи Палатах) писали В. де Генин, В. Шишков и, наиболее подробно, Миллер. Предполагается, что построен он был торгутами к 1616 г. [Черников, 1960. С. 129].

³ Впоследствии, С. С. Черников опубликовал часть текста, взятого у Н. Сахарова, и пришел к выводу, что строительство Аблаин-кита началось в 1654 г. и продолжалось несколько лет [Черников 1960. С. 117]. В науке же первым указал на Аблаин-кит В. де Геннин в «Описании уральских и сибирских заводов» (М., 1837); затем есть сведения у Стралленберга (*Strahlenberg F. I. Das Nord — und Östliche Teil von Europa und Asien. Stockholm, 1730*) и Витсена (*Vitsen N. Noord en Oost Tartarie. Amsterdam, 1785*). Сведения из труда Витсена на русском языке имеются у В. Радлова («Сибирские древности». Т. I, вып. 3. СПб., 1891). Подробнее Аблаин-кит описал в 1735 г. геодезист Василий Шишков, посланный в Калбинские горы для разведки полезных ископаемых. Он представил общий план и рисунок еще целого тогда храма. Его описание хранится в архиве Академии наук СССР (Ф. 21. Оп. 5. № 163) и опубликовано В. Радловым [Черников, 1960. С. 120]. В 1734 г. описывали Аблаин-кит также Миллер и Гмелин, дополнив описание В. Шихова. В 1770 г. в Усть-Каменогорске был П. С. Паллас (*Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российской империи. Ч. II, кн. 2. СПб., 1786. С. 258*), отправивший для обследования своего студента Соколова. На тот момент в Аблаин-ките располагался эскадрон российской кавалерии. К 1811 г. от зданий Аблаин-кита остались уже стены, о чем сообщал Г. Спаский. После него это место посещал Лебедур, Чихачев в 1843 г. (*Tchihacheff P. A. Voyage dans l'Altai. Paris, 1845*), Влангели в 1851 г. (*Влангели. Географические поездки в восточную часть Киргизской степи. Т. I. СПб., 1853*), Радлов в 1865 г. (Отчет археологической комиссии за 1866 г. Архив ИИМК РАН. Д. 8. С. XXIV), В. Никитин в 1900—1901 гг. (*Никитин В. Краткое описание памятников древности Семипалатинской области. Изв. Импер. археол. комиссии. Вып. 2. 1902. С. 107*), А. А. Андрианов в 1928 г. (*Андрианов А. А. Материалы по археологии Усть-Каменогорского района // Труды Семипалатинского окружного музея. Вып. 2. 1929. С. 10*) и С. С. Черников в 1935 и 1937 гг. [Черников. 1960. С. 124]. Помимо перечисленного выше, об Аблаин-ките упоминается практически у всех авторов XVIII и XIX вв., так или иначе касавшихся истории и географии Верхнего Прииртышья (Левшин, Гумбольдт, А. Ремюза, Гуляев, Кастанье, Семенов-Тяньшанский и др.). [Черников, 1960. С. 124—125]. Из авторов XXI в. следует указать И. В. Ерофееву, В. Б. Бородаева, А. В. Контева (Результаты обследования ламаистских монастырей на Верхнем Иртыше геодезистом Василием Шишковым в 1737 году // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур). Материалы II Региональной конференции 26 октября 1999 г. Барнаул, 1996. С. 116—132) и Г. Щербика (Усть-Каменогорские предания. Усть-Каменогорск, 2003. С. 78, 80) [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008. С. 52—53].

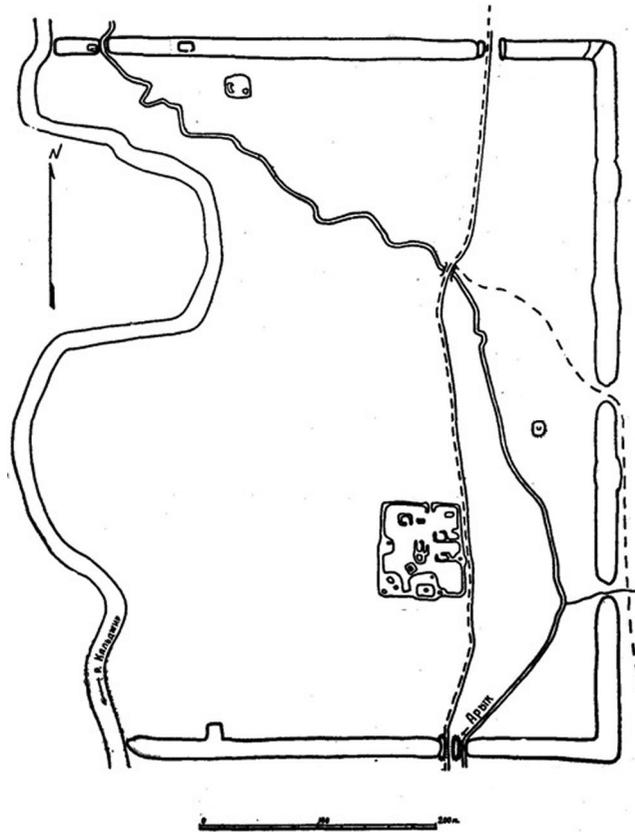


Рис. 2. План ойратского сооружения на р. Кальджир (Издано по: Черников С. С. Памятники архитектуры ойрат-калмыков. С. 131)

К этому списку необходимо добавить еще три городка Батура-хунтайджи на территории современного СУАР КНР; сведений об их виде и назначении (являлись ли они буддийскими комплексами или фортификационными укреплениями) практически не имеется, в наличии лишь констатация их существования. Список ойратских сооружений не исчерпывается и этим — как уже отмечалось выше, последние исследования казахстанских ученых первого десятилетия XXI в. показывают, что на территории Центрального, Восточного и Юго-Восточного регионов Казахстана в середине XVII—начале XIX в. существовало 48 буддийских культовых комплексов и храмов [Ерофеева, 2009. С. 45]. Если же полагаться на карту И. Г. Рената, составленную на основе карты джунгарского правителя Галдан-Цэрена в 1734—1738 гг., то И. В. Ерофеева сообщает, что в Джунгарском ханстве имелось (по крайней мере, отображенных на карте) 65 культовых ойратских сооружений, расположенных в разных регионах ханства, из них 40 локализованы на территории современного Казахстана, 7 — в Кыргызстане и 18 — в пределах современного СУАР КНР [Ерофеева, 2009. С. 39]. По самому Казахстану можно отметить следующее: в Алматинской области Казахстана локализуется к 1733 г. 35 ламаистских комплексов, в Чуйской долине — 8 и в Южном Тарбагатае — 3 [Ерофеева, 2009. С. 40].

Говоря о функциональной нагрузке этих городков, И. В. Ерофеева отмечает, что она была тесно связана с особенностями распространения тибетской формы буддизма среди ойратов. Ссылаясь на утверждение И. Я. Златкина о том, что ламы в ойратских кочевьях ввиду их относительной малочисленности по сравнению с числом буддийских иерархов в Восточной Монголии не имели своих собственных кочевых улусов и проживали в основном при степных ставках ханов и влиятельных ойратских князей, она утверждает, что для многих кирпичных, сырцовых и каменных построек ойратов рассматриваемой эпохи было характерно совмещение в одном архитектурном комплексе крепости с храмом (или кумирней) и жилым помещением для лам [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008. С. 35], что отличает их от ойратских построек на Волге, речь о которых будет ниже.

Отметим, что вопрос о возникновении и существовании городков Джунгарского ханства XVII в. мало изучен. В отечественном монголоведении непосредственно к данной проблематике обращалась только Г. И. Слесарчук [Слесарчук, 1973. С. 113—116], отмечавшая, что только русские архивные материалы дают некоторое представление о «городском строительстве» в Джунгарии на примере «городка» Батура-хунтайджи, в то время как монгольские источники ничего об этом не сообщают. Что касается средневековых китайских источников, то хочется отметить, что они также не дают сведений о «городке» Батура-хунтайджи, хотя на данный момент и имеется статья на китайском языке, посвященная этому городку⁴. У представителей японского ойратоведения имеется также статья Онума Такахио, в которой строительство городков в Джунгарском ханстве и вклад в коммерческую деятельность Джунгарского ханства уйгурских жителей Джунгарии рассматривается как важная составляющая в явлении, именуемом как «последняя кочевая империя» [Onuma, 2011. P. 83—100]⁵.

⁴ В ойратоведении КНР имеется статья Е-эр-да, посвященная этому «городку» — основные исторические сведения по этому сооружению автор статьи черпал из переведенных на китайский язык трудов И. Я. Златкина «История Джунгарского ханства» и сборника документов «Русско-монгольские отношения». В его статье вызывает интерес сообщение о том, что имеются взятые из преданий, сохранившихся у местных жителей старшего поколения ойратского происхождения, сведения о том, что сохранившийся до наших дней «городок» был построен именно при джунгарском Батуре-хунтайджи [Е-эр-да, 2012. С. 501].

⁵ Автор этой статьи в качестве источников по ойратским сооружениям XVII в. использует русскоязычные материалы, что связано с отсутствием сведений по интересующей нас теме в китайских источниках. Интерес вызывает взгляд Онума Такахио на оседлые сооружения в Или XVIII в., отраженный в его труде. Он разделяет мнение Мано Эйцзи, считающего, что для сильных государств Центральной Азии была характерна оригинальная комбинация двух факторов — военной силы кочевников и экономической силы жителей оазисов, и рассматривает джун-

В русских же источниках о некоторых городках Джунгарии (в районе Тарбагатая) сообщается в документах Сибирского приказа, представленных отписками тобольских, тюменских, тарских воевод и статейными списками служилых людей, ездивших к джунгарскому правителю Батуру-хунтайджи.

Г. И. Слесарчук отмечает, что первое упоминание о городке Батура-хунтайджи в русских документах относится к концу 1636 г., когда 26 сентября в Джунгарию выехал тобольский сын боярский Филипп Обольянинов с «товарищами» для переговоров о возвращении барабинских ясачных татар. К их сожалению, они не встретились с джунгарским правителем, поскольку Батур-хунтайджи на тот момент находился в походе. Ф. Обольянинов слышал, что Батур ходил в Китай и привез оттуда 5 каменщиков с целью «на мунгальской границе ставить каменный город» [Слесарчук, 1973. С. 113].

Второе известие о джунгарском городке датируется 25 июня 1638 г., когда из Тары были посланы к Батуру-хунтайджи конный казак Астафий Мартынов и юртовский служилый татарин Аллагулка — вновь для переговоров о возвращении барабинских татар. В своем доезде от 8 ноября 1638 г. они сообщали, что в улусе Батура имелся пленный из Тарского города Михаил Черкашенин, который им говорил, что хунтайджи поставил в урочище Кубаксары каменный городок «и ставит другой» и что возводили оба городка китайские люди. Третьим известием явилось сообщение конного казака Алексея Кунавина (28 июля 1638 г.) Батуру-хунтайджи о том, что ему были предоставлены китайцами 8 мастеров-каменщиков [Слесарчук, 1973. С. 114]. Я считаю, что русские посланцы именовали каменщиков китайцами ошибочно, и вполне возможно, что это были тибетцы, поскольку в этот период связи между представителями ойратской знати и Тибетом отличались значительно более частыми, нежели с Китаем, контактами и взаимовлиянием, что выражалось не только в духовном, но и материальном плане.

Из всех этих трех известных исторической науке посланцев в городок Джунгарского ханства самым детальным его описанием отличились А. Мартынов и Аллагулка, которые не только были в городке, но и прожили там шесть недель [Материалы... 1974. С. 151]. Как отмечает Г. И. Слесарчук, все остальные посланцы к Батуру-хунтайджи после 1638 г. останавливались в его улусах. Сам Батур хунтайджи обычно кочевал около своих городов, которых, по свидетельству тобольского конного казака Григория Ильина, в 1644 г. было уже четыре, и располагались они друг от друга на расстоянии дневной езды.

Приведем данные о том, что представлял собой городок, о котором писали русские посланцы. А. Мартынов сообщал, что город был построен из камня и имел четыре стены, окружавшие его со всех сторон. Высота стен — 2 сажени (432 см), а длина — 50 са-

гарские городки (Гулз, Хайнук) в Или как символ описанной выше комбинации [Onuma, 2011. P. 83—100].

женей (108 м). Интересно также, что вокруг этого городка не имелось ни рвов, ни надолб. В городе жил лама по имени Усычи (в «Материалах по истории русско-монгольских отношений» говорится, что его звали Уемчи [Материалы... 1974. С. 150], что ближе к ойратскому *эмчи* 'врач'. — Д. К.), а также 300 человек различного происхождения и вероисповедания с женами и детьми — китайцы (я склонен видеть, что это были тибетцы, поскольку А. Мартынов вряд ли мог видеть их отличие от китайцев. — Д. К.), монголы и бухарские пленники, которые занимались земледелием. Этот городок имел на вооружении 4 небольшие пушки длиной по 4 пяди с ядром по фунту, которые, видимо, были китайского производства [Слесарчук, 1973. С. 115].

Что касается функциональной нагрузки городка-крепости в Кобуксаре, то следует отметить, что И. Я. Златкин, ссылаясь на сведения одного из русских послов, направленных тобольскими воеводами летом 1640 г. к Батур-хунтайджи, утверждает, что урочище Кобук-Саур и сам городок Батур-хунтайджи признавал границей между Восточной Монголией и его собственными владениями; он находится южнее реки Черный Иртыш, между озерами Зайсан и Улюнгур (может быть Урунгу. — Д. К.), несколько к югу от них [Златкин, 1964. С. 166—167]. Таким образом, это строение, как предполагается, также выполняло функции пограничного городка и было построено не только с целью закрепления данной территории за джунгарами, но также и с целью контроля этой зоны контактов ойратов с не-ойратскими племенами. Джунгарский правитель Батур-хунтайджи с энтузиазмом относился к своим начинаниям по строительству городков — он просил русские власти прислать ему из России каменщиков, ремесленников, плотников и других мастеров. Однако дальнейшего развития они не получили: последний раз один из 4 городков упоминается в статейном списке Ф. Байкова 1654 г., считается, что после смерти Эрдэни-Батура-хунтайджи они потеряли свое значение и захирели [Материалы... 1974. С. 417]. У некоторых исследователей этот городок наделяется особенной значимостью, превращаясь в столицу Джунгарского ханства в период правления Батура-хунтайджи в XVII в. [Барфилд, 2009. С. 420].

Отсюда мы можем сделать вывод, что благодаря письменным отчетам непосредственных свидетелей, живших в XVII в. и бывших гостями у ойратов, наиболее полно отражены два ойратских сооружения — это сооружения Аблая «Аблаин-кит» и сооружение Эрдэни-Батура-хунтайджи в Кобуксаре.

Что касается столицы Джунгарского ханства в XVIII в., то нам встречаются довольно частые упоминания о том, что в XVIII в. таковой уже становится Или [History of Civilization, 2003. P. 165; Мэнгу минцзу, 2002, IV. С. 169]. К. Риттер отмечает, что центром ханства регион Или стал в конце XVII в., когда джунгарский правитель Цэван-Рабдан в конце 90-х гг. XVII в. перенес свою ханскую ставку из Южного Тарбагатая (зимовки) и Джунгарского Ала-

тау (летовки) в долину верхнего течения Или и ее притоков Шарына и Хоргоса, а также в долину реки Текес [Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский. 2008. С. 21—22]. В. А. Моисеев же считает, что ставка ханов и основные кочевья были перенесены с Иртыша в бассейн р. Или при впадении в нее р. Текес в период правления Галдан-Бошукту-хана, т. е. во второй половине XVII в. [Моисеев, 1991. С. 54].

Вопрос о центре ханства в Или в XVIII в. остается до настоящего времени спорным, поскольку есть свидетельства, что Или была таковым центром и в XVII в. Примером может являться то, что в начале 60-х гг. XVII в. ставка преемника Батура-хунтайджи Сэнгэ находилась на реках Осуг и Саамал, которые Ш. Норбо находит в Алматинской области Казахстана [Норбо, 1999. С. 85], а это территория Или. Регион Или должен был иметь ойратские сооружения, к сожалению, до наших дней они не сохранились.

Одним из первых на них указал Г. Н. Потанин, ссылаясь на сведения «Архива областного правления сибирских киргизов в Омске». Он писал, что в Джунгарии в XVIII в. имелось 4 оседлых ойратских поселения: 1. «Колзу-Хаиняк-Бак» (возможно, это искаженное Гулз-Хайнук, о котором речь пойдет ниже. — Д. К.), который был обнесен глиняной стеной высотой вровень с человеком, сидящим на лошади. Г. Н. Потанин утверждает, что внутри этого «города» располагались сады ойратского правителя Галдан-Цэрена (1727—1745); 2. «Городок Нойона Септеня», расположенный у северной подошвы хребта Ирен-Хабирга; 3. Поселение, принадлежащее нойону Давачи на р. Емил, которое иногда в русских документах упоминается под названием Турфановых пашен; 4. Поселение на р. Кара-Буга, у северной подошвы Тарбагатая. При этих оседлых поселениях постоянно жили «пашенные бухарцы», занимающиеся посевами [Потанин 1868. С. 2].

Дореволюционный академик Фальк же подтверждал наличие трех сооружений в долине Или: монастыря Цаган-Сумэ у речки Дергаланг, Майдары на р. Кайнух (по-видимому Хайнук. — Д. К.) близ левого берега р. Или и кумирни в 6 верстах от Каргоса на р. Аминьту [Черников, 1960. С. 134].

В отличие от свидетельств дореволюционных исследователей, китайские источники сообщают нам лишь о двух сооружениях, которые в ойратской среде пользовались популярностью как сооружения религиозного характера, — это два храма вдоль реки Или, отмечая при этом, что здесь была не только столица Джунгарского ханства в XVIII в., но также и религиозный центр джунгаров. На северном берегу реки Или был построен храм Кульджа (Гулз, также именуемый синьцзянскими ойратами как Алтан деврте сямэ (т. е. Храм с золотой крышей)). Н. Н. Пантусов во второй половине XIX в. отмечал, что, по рассказам высокопоставленных китайцев Илийской долины, этот храм был построен около сада Гульчанбак на горе и по-китайски назывался Дчин-дынсы (правильнее «цзинь-дин-сы» 金顶寺. — Д. К.), что значит Храм с золотой крышей), а на южном бе-

регу реки был построен храм Хайнук (также известный как Мунген дееврте сямэ (т. е. Храм с серебряной крышей)), Н. Н. Пантусов писал, что он был воздвигнут около селения Кайнак и назывался Индин-сы — 银顶寺 Храм с серебряной крышей), что он был высотой в 3 этажа и был окружен стеной; само здание было покрыто белой кошмой, а стена покрыта тканью [Археология Семиречья, 2011. С. 508]. Также там отливались изображения, которые покрывались золотом. В Храме совершались пожертвования ламам драгоценной жертвенной посудой [Мэнгу минцзу, 2002. IV. С. 169]. По мнению С. Пурэвдоржа, начало строительства храмов Гулз и Хайнук связано с 1671 г., когда ойратским ханом стал Галдан. Оба монастыря были укомплектованы книгами и культовыми предметами, привезенными Галданом из Тибета [Очир, 1992. С. 84]. Н. Н. Пантусов ссылаясь на неких высокопоставленных китайцев, писал, что эти два монастыря были построены при жизни ламы Ноина-Камбу, жившего на реке Кегень, именуемой так в его честь, и ушедшего из жизни в XVIII в. Его могила, именуемая казахами «Ак-там» находилась между Джаркентом и Каракульдеком [Археология Семиречья, 2011. С. 508—509]. Японские исследователи Ханэда Акира и Онума Такахиро полагают, что строения Гулз (Алтан дееврте сямэ) и Хайнук (Менген дееврте сямэ) были воздвигнуты не в XVII в., а в XVIII в. и общее количество священнослужителей составляло 6 тысяч человек, возглавляемых 4 главными ламами, именуемыми *шурету* [Onuma, 2011. P. 88].

Цинский современник Фу Хэн 傅恒 в своем труде «Сиюй тучжи» 西域图志, изданном в 1782 г., отмечал, что ежегодно в канун [буддийского] Нового года и в середине лета верующие как издалека, так и из ближайших мест собирались у этих храмов, преподносили драгоценные камни, золото и серебро для украшения храмов [History of Civilization, 2003. С. 173]. К сожалению, храм Гулз (Кульджа) был разрушен во времена восстания Амурсаны (1755—1758 гг.) [Чжуньгаэр шилуэ, 2007. С. 225], что подтверждают данные уйгурского сочинения XVIII в. «Асар ал-футух» [Кутлуков, 1987. С. 70].

Однако копия этого храма, именуемая по-китайски Аньюань-мяо (安远庙 Храм, умиротворяющий отдаленные территории), была вновь отстроена в 1764 г. в Комплексе Императорских Летних дворцов в Чэндэ для нужд людей ойратского князя Даши-Давы, которые были расселены в местности Жэхэ (12 тысяч человек) (рис. 3). Этот храм располагается на восточном берегу р. Уле (武烈河) и занимает территорию 0,5 км. в окружности, с воротами, выходящими на каждую сторону света. Главное здание этого храма, Пуду-хол (普度殿), — трехэтажное здание с 2-козырчатый и фронтоным коньком крыши, покрытой отполированной черепицей черного цвета. Внутренний архитектурный вид этого величественного храма передает ощущение грандиозности и величия, и поэтому нетрудно представить, что представлял собой храм Гулз в Джунгарском ханстве [Chayet, 2004. P. 39; History of Civilization, 2003. P. 540].

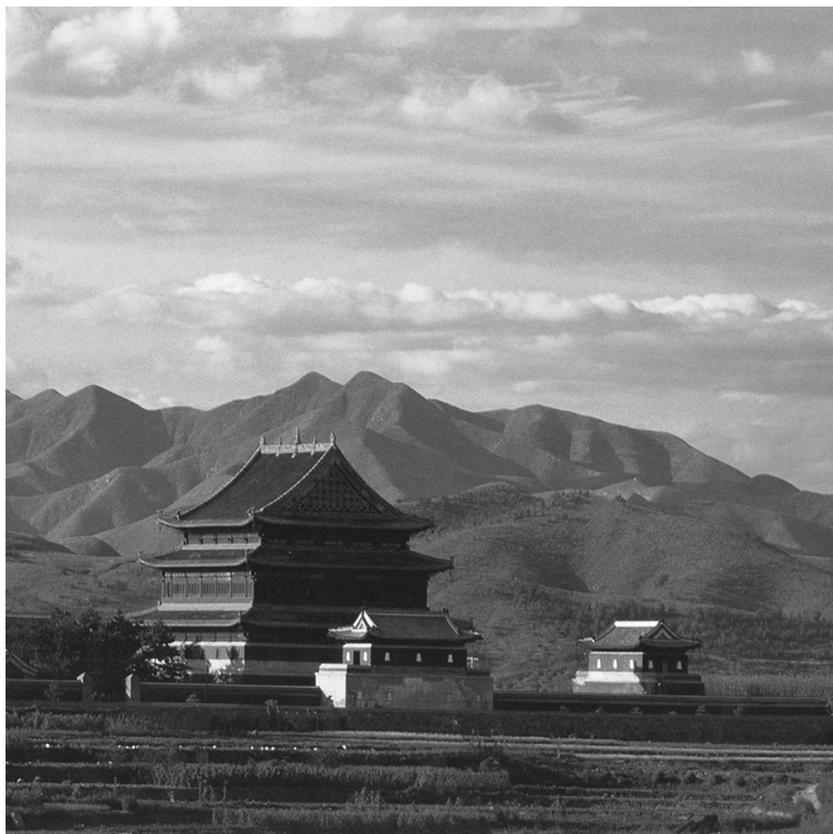


Рис. 3. Копия храма Гулз (Кульджа) в Чэндэ под названием Аньюань-мяо (Издано по: Цинди юй бишушаньчжуан — Чжунго Чэндэши вэнь-у цзюбянь. Пекин, 2003. С. 190—191)

А о храме Хайнук на сегодня у нас есть лишь одно свидетельство из уйгурского источника «Асар ал-футух» («Следы завоеваний»), написанного между 1780—1790 гг. уйгурским летописцем Мухаммад Имин Садр Кашгари. Он отмечает, что во второй половине 50-х гг. XVIII в. уйгуры ходжи Джахана, по указанию ходжи Бурхан ад-Дина, предприняли шесть походов против непокорных ойратских правителей и разрушили знаменитые буддийские храмы в Кульдже и Хайнуке [Кутлуков, 1987. С. 70].

Примечательной чертой этих двух сооружений является особенность их размещения — они располагаются вдоль рек. Городок Батур-хунтайджи в Кобуксаре характеризовался также русскими посланцами: «...около того городка — с одну сторону болото, а с другую сторону речка, а с той же речки, как понадобится вода, пускают сквозь городок...» [Материалы... 1974. С. 150—151], что говорит об искусственной системе водоснабжения. Однако вода не только выполняла функции, необходимые для удовлетворения бытовых нужд проживающего там населения, но и носила стратегический характер. Как отмечает Питер Пердью, местоположение этих рек имело огромное значение для правителей Джунгарского ханства, которые должны были извлекать необходимые ресурсы из небольших долин рек и оазисов. В долине Ферганы имелись важнейшие города, такие как Коканд и Андижан. Далее на севере соединялась река Или с озером Балхаш, которое объединяло джунгарскую степь с киргиз-казахской степью. В Монголии, начиная с района современного Улан-Батора, реки Орхон и Селенга текли на север в озеро Байкал, а река Керулен текла в озеро Хулун [находящееся на территории] современной Внутренней Монголии [Perdue, 2005. P. 23]. История ойратов имела тесные связи со всеми этими местами.

Тенденция строительства столицы в долине реки характерна не только для ойратов, но и для многих кочевых империй: каждая из влиятельных степных империй размещала свою политическую и духовную ставку в одной из долин названных рек. Американский синолог считает, что реки Селенга и Орхон служили в качестве ставки не только для Восточных уйгуров, Уйгурской империи, но и, позднее, для империи ойратов [Perdue, 2005. P. 23]. Это весьма интересное наблюдение, если учесть тот факт, что на реке Хангуй (или Хануй) в аймаке Архангай Монголии обнаружены остатки городка, именуемого «Хар-Хул-хааны балгас» (город хана Хара-Хулы) [Rogers, Ulambayar, Gallon, 2005. P. 809].

Другой же особенностью ойратской архитектуры позднего Средневековья в Центральной Азии является наличие фортификационных элементов, которые иногда отождествляются с караульными пунктами («шибе», «калунь» или «камал») [Ерофеева, 2008. С. 35]. Казахстанские исследователи отмечают, что к середине XVIII в. на территории Южного и Юго-Восточного Казахстана (до бассейна р. Каратал) находилось более 19 таких джунгарских караульных постов [Ерофеева, 2008. С. 40], причем не

все они исчезли, а некоторые из них локализованы [Ерофеева, 2008. С. 203—208]. Подробнее об одной из новых находок этого вида архитектурных сооружений у ойратов сообщает И. В. Ерофеева на примере комплекса Калмактобе с фортификационным сооружением, открытым и частично исследованным в 2005—2007 гг. научной экспедицией Свода памятников Алматинской области (ныне КазНИИ ПКНН). Данные экспедиции по этому памятнику сообщают, что этот комплекс занимает левый возвышенный берег р. Сарыбулак и состоит из группы разных сооружений: окруженное оборонительной стеной укрепление (50×50 м), нескольких обособленных построек (12×15 м и 15×17 м), сооружений ирригационных и водоснабжения [Ерофеева, 2008. С. 119—120]. Хочется заметить, что здесь проходит очень тонкая грань, по которой сложно отличить, является ли комплекс Калмактобе караульным постом или «городком»-китом, как Аблаин-кит, поскольку и в Аблаин-кит, и на сооружении на р. Кальджир, именуемом у С. С. Черникова как Бошухту-хан-хит, также имеются укрепления, несколько строений и арыки-каналы. В этой связи следует отметить, что классификация ойратских сооружений на храмы-городки (*кит*), караульные пункты (*шибе*, *калунь*, *камал*) требует дальнейшего исследования, поскольку для всех них характерно наличие оборонительной стены, некоторого количества построек и системы водоснабжения. Не вполне соответствует по отношению к ойратским сооружениям и классификация, данная Д. Майдаром и Д. Б. Пюрвеевым и применяемая к оседлым сооружениям Монголии, специфические условия которой предопределяли развитие стационарных поселений монголов трех типов: города (столицы, торговые и ремесленные центры), крепости (военные поселения) и монастыри [Майдар, Пюрвеев, 1980. С. 79].

Что касается ойратских сооружений в России, то калмыками также сооружались оседлые поселения, и, в отличие от ойратских сооружений в Центральной Азии, их можно характеризовать как религиозные сооружения без фортификационных элементов. Науке известно, что начало их возникновения у калмыков датируется несколькими датами: 1798 г. — основанием оседлого хурула в урочище Цаган-Аман Багацохуровского улуса Очир-ламой; 1800 г. — построением Дээд-ламна-хурула Сойбин-ламой в Малодербетовском улусе и 1805 г. — строительством Сере-Джан Рацан малого хурула или зюнгаровского в Ики-цохуровском улусе [Борисенко, 1994. С. 3]. Самым известным и сохранившимся до наших дней является Хошеутовский хурул — относительно большое здание в нынешней Астраханской области у с. Речное Харабалинского района, из кирпича, с колонадой, напоминающее Казанский собор в Петербурге [Житецкий, 1991. С. 57] и построенное в честь участия калмыков в Отечественной войне 1812 г.

Хошеутовский хурул является интересным примером совмещения традиций, в основу композиционной схемы которого была заложена композиция

Казанского собора. Автор проекта Хошеутовского хурула Батур-Убаши-Тюмень, приняв за основу план Казанского собора, переработал идею применительно к культуре калмыков, использовав декоративные элементы буддийской культовой архитектуры в виде большого выноса карнизов и изменения угла наклона крыш, причудливого изящного абриса линий, завершающихся яруса башен, расположения цепи деко-

ративных элементов в виде полумесяцев, наверхний в виде субурганов [История Калмыкии, 2009. Т. III. С. 42]. Особое значение имеет своеобразная модель субургана в качестве завершения башен (рис. 4), в связи с чем некоторые исследователи предполагают, что это явилось прецедентом и послужило примером для повторений в архитектуре последующих калмыцких храмов [Борисенко, Мошулдаев, 1989. С. 13].



Рис. 4. Хошеутовский хурул в Астраханской области

И. А. Житецкий к концу XIX в. отмечал, что оседлые построения характеризуют: 1) Мало-Харасусовский хурул (уроч. Сухата), где первая постройка относится к 40-м гг. XIX в.; 2) Эркетеновский Эки-Багутовский хурул с 60-х гг. XIX в.; 3) Большой Баруно-Керетовский хурул (уроч. Гахата) с «эки-хурля» в тибетском стиле, возведенный в 1879 г. с двумя постройками. В этом хуруле все духовные лица имеют зимние деревянные постройки и при них теплые глинобитные кухни. И на урочище Башта выстроены в 1880-х гг. «ламин-ширя» в честь улусного ламы и 6 жилых построек для гелюнгов; 4) Мало-Шабинеровский хурул; 5) Малый Керетовский хурул; 6) Большой Эркетеновский хурул (построены в 1880-х гг.); 7) Малый Эркетеновский хурул с деревянной хурял; 8) Бакшинов хурул в Икицохуровском улусе (построен в 1884 г. в урочище Яшкуль); 9) Зюнгаровский хурул (в урочище Яшкуль); 10) Цаатанов хурул (построен в 1884 г. на урочище Чилгир); 11) Ики-хурул Малодербетовского улуса (построен в 1850-е гг. на урочище Аршан); 12) Дунду-хурул Малодербетовского улуса, построенный в 1850-е гг., И. В. Борисенко локализует его вблизи оз. Ханата, славившегося как центр религиозных живописцев — зурачей, искусных мастеров резьбы по дереву, которой они украшали многие предметы культа [Борисенко, 1994. С. 4]. Здесь интересно отметить, что к концу 1880-х гг. кибитки-кухни стали заменять глинобитными круглыми кибиткообразными постройками. Одна из построек — изящное деревянное здание в тибетском стиле. Этот

хурул славен известным калмыцким путешественником Бааза-баакши Мэнкэджуевым (1846—1903), написавшим изданную в Петербурге в 1897 г. книгу «Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского Бааза-бакши» [Борисенко, 1994. С. 4—5]; 13) Большой Тюменев хурул в Хошеутовском улусе с каменным зданием; 14) Хурул на Калмыцком Базаре в тибетском стиле, в нем бывал и выступал с лекцией востоковед А. М. Позднеев [Борисенко, 1994. С. 5]. Касаясь архитектуры, И. А. Житецкий отмечал, что калмыцкое духовенство стремилось придерживаться тибетской архитектуры, но поскольку рабочими при построении были русские, то в редких случаях удавалось приблизиться к тибетскому типу. Чаще же только одна верхняя часть постройки отвечала таковым требованиям. [Житецкий, 1991. С. 56—57].

К этому списку следует добавить хурулы XX в. Это Багачоносковский хурул в урочище Бодек, с главным деревянным сюзэ на каменном фундаменте, построенным в 1904 г. [Борисенко, 1994. С. 5]. Цаган-Аманский хурул, стоявший на левом берегу Волги и состоявший из трех сюзэ, возводившийся в течение всего XIX в. [Борисенко, 1994. С. 5]. Багатуртунский хурул Большедербетовского улуса Ставропольской губернии, возведенный к 300-летию Дома Романовых, в его проектировании участвовали иностранные архитекторы. Славился тем, что купол был виден на расстоянии 15—20 км [Борисенко, 1994. С. 6].

Хурулы на Дону. Деревянные храмы, построенные в Донской области, несколько отличаются от таковых

же, отстроенных в центральной части калмыцких степей. В качестве примера специалист по архитектуре Калмыкии Д. Б. Пюрвеев показывал, что архитектура трехъярусного Платовского хурула в нынешней станции Буденновской (раньше Платовской) Пролетарского района Ростовской области более сдержанна в пластическом отношении при сравнении с другими храмами калмыцких степей. Его архитектурные элементы четко подчеркивали конструкцию объемов, и в нем отсутствовали внешние декоративно-художественные фрагменты [Пюрвеев, 1975. С. 70].

Пользовался популярностью среди калмыцкого населения Батлаевский хурул. Денисовский же хурул располагался на правом берегу речки Баглай и выделялся пагодным членением крыш, как и Хошеутовский хурул. Другие же хурулы Калмыцкой степи с такой крышей в Астраханской губернии не встречались. Примечателен Старочеркасский хурул, стоявший вблизи «донской Венеции» — Старочеркаска, который являлся своеобразной столицей донских казаков с 1644 по 1805 г. [Борисенко, 1994. С. 8].

Хурулы на Тереке. В низовьях Кумы, вблизи своих оседлых поселений, терские калмыки организовали два хурула — большой и малый, каждый со своей казачьей охраной. Терские хурулы, как и донские, были независимы от ламы астраханских калмыков. Храмы терских калмыков посещал А. М. Позднеев [Борисенко, 1994. С. 9], отчет которого хранится в Архиве Института восточных рукописей РАН (фонд Позднеева).

Итак, ойратские сооружения XVII—XVIII вв. на территории нынешних Казахстана и СУАР КНР

строились тибетцами, которых русские послы ошибочно именовали китайцами. Для ойратских построек в Центральной Азии характерно то, что в них проживали представители духовенства, земледельцы и военные. Однако все еще остаются открытыми некоторые связанные с правильным отождествлением вопросы, а именно корректная локализация и правильное отождествление с описываемыми в различных источниках храмами. Например: является ли построение на р. Кальджир при впадении в нее речки Орды «Бошокту-хан-китом»? Является ли построение в Кентских горах «Очирту-хан-китом» или сооружением Кундулен-Убаши? Является ли храм Майдара у Фалька храмом Хайнук или Менген дееврте сүмэ? И т. д.

Оседлые постройки калмыков XIX—XX вв. относились к религиозно-культовым типам сооружений и имели элементы русской архитектуры. Такое влияние объясняется отдаленностью Калмыкии от Тибета и тем, что строителями являлись русские рабочие.

Дальнейшие исследования могут привести к новым открытиям, которые могут стать посылом к изучению феномена ойратской архитектуры (не только фортификационных сооружений XVII—XVIII в., но и других видов архитектурной деятельности — особенно религиозно-культовой XIX и начала XX в.), рассредоточенной на огромном евразийском пространстве: от удаленных районов Кукунора и Монголии, Казахстана, Кыргызстана до низовьев Волги.

Использованная литература

- Артыкбаев, 2002: *Артыкбаев Ж. О.* Кызыл-Кенчский дворец — малоизвестный памятник калмыцкой архитектуры в Центральном Казахстане // Монголоведение. № 1. Элиста, 2002 (*Artykbaev Zh. O.* Kyzyl-Kenchskiy dvorets — maloizvestnyi pamyatnik kalmyckoy arkhitektury v Tsentral'nom Kazakhstane // Mongolovedeniye. #1. Elista, 2002).
- Археология Семиречья, 2011: Археология Семиречья. 1857—1912 гг.: Сб. документов и материалов / Сост. И. М. Самигулин. Алматы, 2011 (*Arkheologiya Semirechiya. 1857—1912 gg.*: Sbornik dokumentov i materialov / Sost. I. M. Samigulin. Almaty, 2011).
- Барфилд, 2009: *Барфилд Томас Дж.* Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н. э.—1757 г. н. э.). СПб., 2009 (*Barfield Thomas.* Opasnaya granitza: kocheviy imperii i Kitai (221 g. do n. e.—1757 g. n. e.). SPb., 2009).
- Борисенко, 1994: *Борисенко И. В.* Храмы Калмыкии: Альбом. Элиста, 1994 (*Borisenko I. V.* Hramy Kalmykii: Al'bom. Elista, 1994).
- Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетоведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972 (*Vorob'yeva-Desyatovskaya M. I., Savitzskiy L. S.* Tibetovedeniye // Aziatskiy muzei — Leningradskoe otdelenie Instituta vostokovedeniya AN SSSR. M., 1972).
- Ерофеева, 2009: *Ерофеева И. В.* Памятники тибетского буддизма середины XVII—первой половины XVIII века в Казахстане: новые исследования и находки // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. материалов науч.-практ. конф. Алматы, 2009 (*Yerofeyeva I. V.* Pamyatniki tibetskogo buddizma serediny 17—pervoi poloviny 18 veka v Kazakhstane: novye issledovaniya i nahodki // Nauchniye chteniya pamyati N. E. Masanova: Sb. mat-lov nach-prakt. konf. Almaty, 2009).
- Ерофеева, 2010: *Ерофеева И. В.* История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677—1771 гг.) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. материалов Международной науч. конф., г. Алматы, 23—24 апреля 2009 г. Алматы, 2010 (*Yerofeyeva I. V.* Istoriya formirovaniya kul'tovogo kompleksa Tamgalytas (1677—1771 gg.) // Rol' nomadov v formirovaniy kul'turnogo naslediya Kazakhstana. Nauchniye chteniya pamyati N. E. Masanova. Sbornik materialov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii. g. Almaty, 23—24 aprelya 2009 g. Almaty, 2010).
- Ерофеева, Аубекеров, Рогожинский, 2008: *Ерофеева И. В., Аубекеров Б. Ж., Рогожинский А. Е. и др.* Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великого сражения. Алматы, 2008 (*Yerofeyeva I. V., Aubekеров B. Zh., Rogozhinskiy A. Ye. i dr.* Anyrakaiskiy treugol'nik: istoriko-geograficheskiy areal i khronika velikogo srazheniya. Almaty, 2008).
- Е-эр-да, 2012: *乌. 叶尔达.* 论准葛尔古城 // 拉特蒙古历史文化研究: 第七届全国卫拉特蒙古历史文化学术研讨 会论文集. 乌鲁木齐: 人民出版社, 2012. *Е-эр-да.* У. Лунь чжунь-

- гаэр гучэн // Вэйлатэ-мэнгу лиши вэньхуа яньцзю: Ди чи цзе цюаньго вэйлатэ-мэнгу лиши вэньхуа сюэшу яньтаохуэй луньвэньцзи. Урумчи, 2012 (*Ye-er-da Wu. Lun' zhungaer gucheng // Weilate-menggu lishi webhua yanjiu: Di qi tsze tsuan'go weilate-menggu lishi wen'khua sushu yan'taohuey lun'wen'yszi. Wulumuqi, 2012*) (*Эр-дя У. О древнем джунгарском городке // Исследования по истории и культуре ойрат-монголов: Материалы 7-й Всекиг. исследоват. конф. по истории и культуре ойрат-монголов*). Урумчи: жэньмин чубаньшэ, 2012) (*Erdya U. O drevnem Jungarskom gorodke // Issledovaniya po istorii i kul'ture oirat-mongolov: Materialy 7-i vsekitaiskoj issledovatel'skoj konferencii po istorii i kul'ture oirat-mongolov. Urumchi, 2012*).
- Житецкий, 1991: *Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения. 1884—1886 гг. Репринтное издание с 1893 г. Элиста, 1991 (*Zhiteckiy I. A. Ocherki byta astrakhanskih kalmykov. Et-nograficheskie nablyudeniya. 1884—1886 gg. Reprintnoye izdaniye s 1893 g. Elista, 1991*).
- Златкин, 1964: *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964 (*Zlatkin I. Ya. Istoriya Dzhurgaskogo khanstva (1635—1758). M., 1964*).
- Киргизско-русский словарь, 1986: Киргизско-русский словарь (сост. проф. К. К. Юдахин). Т. I. Фрунзе, 1985 (*Kyrgyzsko-russkiy slovar' / Sost. prof. K. K. Yudahin. T. I. Frunze, 1986*).
- История Калмыкии... 2009. Т. III: История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Элиста, 2009. Т. III.
- Майдар, Пюрвеев, 1980: *Майдар Д., Пюрвеев Д.* От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980 (*Maidar D., Puryevyev D. Ot kочеvoй do mobil'noy arkhitektury. M., 1980*).
- Материалы... 1974: Материалы по истории русско-монгольских отношений 1636—1654: Сб. документов. М., 1974 (*Materialy po istorii russko-mongol'skih otnosheniy 1636—1654: Sbornik dokumentov. M., 1974*).
- Моисеев, 1991: *Моисеев В. А.* Джунгарское ханство и казахи (XVII—XVIII вв.). Алма-Ата, 1991 (*Moiseyev V. A. Dzhungarskoye khanstvo i kazakhi (17—18 vv.). Alma-Ata, 1991*).
- Мэнгу минцзу, 2002. IV
蒙古民族通史. 第四卷. 呼和浩特, 2002. Мэнгу минцзу тунши. Ди сы цзюань. Хух-хото, 2002 (*Menggu minzu tongshi. Di sijuan. Huhahaote, 2002*) (Общая история монгольской нации. Т. 4. Хух-Хото, 2002) (*Obshaya istoriya mongol'skoj natsii. Tom 4. Huh-Hoto, 2002*).
- Норбо, 1999: *Норбо Ш.* Зая-пандита (материалы к биографии): Пер. со старомонг. Элиста, 1999 (*Norbo Sh. Zayapandita (materialy k biografii): Per. so staromong. Elista, 1999*).
- Очир, 1992: *Очир А.* Ламаизм в ойратском обществе (XVII—первая половина XVIII в.) // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992 (*Ochir A. Lamaizm v oiratskom obshestve (17—pervaya polovina 18 v.) // Srednevekovaya kul'tura mongol'skih narodov. Novosibirsk, 1992*).
- Потанин, 1868: *Потанин Г. Н.* О караванной торговле с Джунгарской Бухарией в XVIII столетии // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1868. Кн. 2 (*Potantin G. N. O karavannoi torgovle s Dzhungarskoj Bukharie v 18 stoletii // Chteniya v imperatorskom obshestve istorii i drevnostei Rossiyskih pri Moskovskom universitete. M., 1868. Kn. 2*).
- Пурэвдорж, 1978: *Пурэвдорж С.* Монгол дахь шарын шашны хурангуй түүх. Улаанбаатар, 1978 (*Purevdorzh S. Mongol dah sharyn shashny hurangui tyuh. Ulaanbaatar, 1978*).
- Пюрвеев, 1975: *Пюрвеев Д. Б.* Архитектура Калмыкии. М., 1975 (*Puryevyev D. B. Arkhitektura Kalmykii. M., 1975*).
- Риттер, 1859: *Риттер К.* Землеведение Азии. География стран, находящихся в непосредственных отношениях с Россиею, т. е. Китайской империи, независимой Татари, Персии и Сибири / Пер. с доп. П. Семенова. Т. 2: Горная система Небесного хребта (Тянь-Шаня), пространство между Тянь-Шанем и Алтаем. СПб., 1859 (*Ritter K. Zemlevedeniye Azii. Geografiya stran, nahodyashihya v neposredstvennyh otnosheniyah s Rossieyu, t. e. Kitaiskoi imperii, nezavisimoi Tatarii, Persii i Sibiri / Per. s dopolneniyami P. Semyenova. T. 2: Gornaya sistema Nebesnoy hrebta (Tian-shanya), prostranstvo mezhdru Tian-shanem i Altaem. SPb., 1859*).
- Слесарчук, 1973: *Слесарчук Г. И.* Новые данные о городках Джунгарского ханства // Олон улсын монголч Эрдэмтний II их хурал. II боть. Улаанбаатар, 1973 (*Slesarchuk G. I. Novye dannie o gorodkah Dzhungarskogo khansta // Olon Ulsyn Mongolch Erdemtnyi 2 ih hural. 2 bot'. Ulaanbaatar, 1973*).
- Чжуньгаэр шилуэ, 2007: 准葛尔史略. 桂林, 2007.
Чжуньгаэр шилуэ. Гуйлинь, 2007 (*Zhungaer shilue. Guilin, 2007*) (Очерки по истории джунгаров. Гуйлинь, 2007) (*Ocherki po istorii jungarov. Guilin, 2007*).
- Черников, 1960: *Черников С. С.* Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Зап. Калмыцкого НИИ яз., лит. и ист. Калмыцкой АССР. Вып. 1. Элиста, 1960 (*Chernikov S. S. Pamyatniki arkhitektury oirat-kalmykov // Zapiski Kalmytzkogo NII yazyka, literatury i istorii Kalmytzkoi ASSR. Vyp. 1. Elista, 1960*).
- Chayet, 2004: *Anne Chayet.* Architectural wonderland: an empire of fictions // *New Qing Imperial History: The making of Inner Asia empire at Qing Chengde.* London and New York: Routledge Curzon, 2004. P. 33—52.
- History of Civilization, 2003: *History of civilization of Central Asia. Vol. V.* Paris: Unesco, 2003.
- Perdue, 2005: *Perdue P. C.* China Marches West: the Qing conquest of Central Eurasia. London: The Belknap press of Harvard University press, 2005.
- Rogers, Ulambayar, Gallon, 2005: *Rogers Daniel J., Ulambayar Erdenebat and Gallon Mathew.* Urban centre and the emergence of empires in Eastern Inner Asia // *Antiquity* 79 (2005). P. 801—818.

D. G. Kukeev Of the settled Oirat settlements on the territory of Eurasia

There is an information about the features of Oirat stationary settlement's buildings during the period of the Late Middle Age in the article. These buildings were constructed on the lands of nomadic Oirats and for Oirats, which were represented by the disappeared in 18 century nomad people of Zungar Khanship and Kalmyks, who living in the south part of Russia.

Key words: Oirat, «towns», buildings, nomads, Central Asia.

М. В. Оськин

«Особая» Экспедиция П. К. Козлова в Монголии в период Первой мировой войны (1915—1917)

В статье рассматривается история связанной с массовой закупкой скота и мяса деятельности «Особой» Экспедиции министерства земледелия в Монголии (Монголэкс) во время Первой мировой войны. В условиях кризиса мясного снабжения в России, связанного с громадным потреблением мясопродуктов армией, большое значение стали играть закупки мяса и скота в соседних странах. Наиболее крупной закупочной структурой стала организация Монголэкс, которую возглавил известный русский путешественник и знаток Центральной Азии полковник П. К. Козлов. Надлежащее выполнение организацией своих задач имело следствием сосредоточение на складах и станциях Восточной Сибири мяса, вывезти которое в Европейскую Россию своевременно не удалось. Этот факт был использован оппозицией в борьбе за власть путем вброса в прессу сведений о якобы «гниющем» зимой 1917 г. за Уралом мясе. В любом случае, русские закупки продуктов в Монголии и Маньчжурии немало сгладили неблагоприятное развитие продовольственного кризиса в России. Деятельность Монголэкса позволила обеспечить мясом русскую Сибирь и частично — фронт русской армии.

Ключевые слова: «Особая» Экспедиция, закупка мясных продуктов, кризис мясного снабжения, Петр Кузьмич Козлов.

Зима 1916/1917 г. стала судьбоносной для Российской империи. Кризис снабжения, снежные заторы на железных дорогах, нехватка продовольствия в крупных городах и на фронте, разгром Румынии — все эти факторы как нельзя лучше играли на руку либерально-буржуазной оппозиции, вплотную приступившей к подготовке дворцового переворота. В условиях усиления антиправительственной пропаганды любой более-менее правдоподобный слух, дискредитировавший центральную власть, способствовал падению популярности и легитимности режима последнего императора Николая II, приближая революционный взрыв.

В начале 1917 г. Петроград и другие города Центральной России были взбудоражены новостью из-за Урала, где якобы гнили миллионы пудов мяса — продукта, который к этому моменту становился уже дефицитным. Попытка Главноуполномоченного министра земледелия по закупкам хлеба для армии Н. А. Мельникова дать опровержение в газете «Новое время» от 2 февраля 1917 г. была неудачной — общество предпочитало не верить правительственным служащим. Февральская революция вплотную приблизилась к России.

Что же это было за мясо и почему данная проблема оказалась столь значима?

Подготовка Российской империи к Первой мировой войне 1914—1918 гг., помимо всего прочего, включала в себя и организацию продовольственного снабжения фронта и тыла. В этом отношении, как представлялось, Россия не должна испытывать осо-

рых трудностей — накануне Первой мировой войны империя производила 86 млн тонн хлебов, 32 млн тонн картофеля, 5 млн тонн мяса, 29 млн тонн молока, 11 млн тонн сахарной свеклы; «имея 7,8 % населения мира, Россия давала более 25 % мирового производства зерна» [Тюкавкин, Щагин, 1987. С. 48]. Избыток хлебов в России, экспортировавшийся в соседние страны, насчитывал перед войной 656 млн пудов хлеба и 20 млн пудов картофеля. В связи с введением сухого закона и, следовательно, отсутствием в войсках винной порции, российское военное министерство 25 августа 1914 г. повысило в войсках мясную дачу — до 615 граммов в сутки, сознавая, что «катака без мясной порции — плохая атака» [Свечин, 2005. С. 56].

В 1915 г. годовое потребление мяса армией составило 60 % довоенного потребления всем населением России, и в 1916 г. перед страной в полный рост встала проблема мясного довольствия фронта и снабжения мясом страны вообще. Только для потребностей армии в 1916 г. годовой план отводил наряд в 40,8 млн пудов [Бреславец, 1918. С. 13—15, 43—45], ввиду чего на фронте стали вводить мясопустные дни. 31 мая 1916 г. Государственной думой был принят законопроект о сокращении потребления мяса, запрещающий продажу мясных продуктов со вторника по пятницу. Определяя общий запас мяса на 1917 г. в количестве свыше 80 млн пуд., Особое Собрание по продовольствию установило потребность в размере 76 499 600 пудов, в том числе: армии — 43 млн пудов (56,2 %), тыловым воинским

частям — 6,6 млн (8,6 %), внутренним округам — 3,9 млн (5,1 %), флоту — 0,9 млн (1,2 %). Всего войскам — 54,4 млн пудов мяса — 71,1 % от общей потребности страны [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 131. Л. 11 об.]. Только на январь—февраль 1917 г. управляющий министерством земледелия А. А. Риттих, отвечавший за продовольствие страны, 18 января 1917 г. затребовал 9 530 284 пуда мяса и 780 610 пудов свиного сала [ГАРФ. Ф. 6809. Оп. 1. Д. 68. Л. 65—67]. Сокращение численности крупного рогатого скота и свиного поголовья в России в связи с резким ростом потребления мяса армией и отчасти деревней уже в первый год войны сделали данный вопрос весьма значимым для дальнейшей жизни Российской империи.

С открытием военных действий заготовка мясопродуктов была возложена на Главноуполномоченного Совета Министров С. Н. Ленина и вице-директора рыбного отдела И. К. Окулича. Ленин и Окулич занимались этим еще во время русско-японской войны 1904—1905 гг., поэтому и теперь, в годы Первой мировой войны, их опыт оказался востребованным. На местах, как и во время хлебозаготовок, работали уполномоченные министерства земледелия. Закупка мяса в основном производилась через посредничество крупных скотопромышленников (процент прямых поставок скота от населения был невелик), ибо война предполагалась мероприятием недолгим (не более года), а скотопромышленники сдавали продукт в массовом порядке, что было удобно и практично.

В 1915 г. стало окончательно ясно, что война затягивается на неопределенный срок. Поэтому, в целях сохранения отечественного скотоводства, Главное Управление землеустройства и земледелия (с 1915 г. — министерство земледелия), на которое с началом войны была возложена задача продовольственного обеспечения России, организовало, на основании постановления Совета Министров, несколько специальных Экспедиций на окраины империи и в нейтральные страны Востока. Тем самым русское правительство подключило к делу снабжения воюющей страны Сибирь, Туркестан, Семиречье, Персию, Монголию, Маньчжурию (Северный Китай) и даже Австралию.

Наиболее крупной стала «Особая» экспедиция полковника П. К. Козлова — Монголэкс, созданная по Высочайшему повелению в июне 1915 г. для закупок скота в Монголии и некоторых районах Сибири, тем более что император был лично знаком с Козловым. Штаб Монголэкса, подотчетного Иркутской Контрольной Палате, расположился в Иркутске, после чего его участники занялись скупкой скота в Монголии, Маньчжурии и Восточной Сибири. Монголия и Маньчжурия являлись объектом пристального внимания русских и ранее — до войны в Европейскую Россию из-за Урала ввозилось более 2 млн пудов мяса, и существенную его часть составляло монгольское мясо [Даревская, 1994. С. 26—31]. В 1914—1915 гг. экспедиция полковника А. Н. Карцова закупила в Монголии 90 тыс. голов скота,

столкнувшись здесь с конкурентными действиями германской агентуры: «На германские деньги китайские купцы скупают большие партии скота и часто превращают его в консервы на имеющихся и вновь выстроенных заводах в Шанхае и других городах, частью же отгоняют крупные партии вглубь Китая, лишь бы не достались в русские руки» [Полонский, 1917. С. 29].

Петр Кузьмич Козлов — герой русско-японской войны и георгиевский кавалер, гораздо более известен как выдающийся русский путешественник и ученый мирового уровня и значения, ученик и соратник Н. М. Пржевальского, М. В. Певцова и В. И. Роберковского. Монголо-Сычуаньская экспедиция 1907—1908 гг. позволила открыть и изучить наследие уничтоженной монгольскими завоевателями цивилизации государства тангутов: раскопки города Хара-Хото обогатили мировую культуру ранее неизвестными памятниками буддийской культуры. В начале Первой мировой войны полковник П. К. Козлов занимал пост коменданта города Тарнув — небольшого польского городка Австро-Венгрии, занятого русскими войсками осенью 1914 г. В ходе Горлицкого прорыва апреля—мая 1915 г. австро-германцы отбили Тарнув, и полковник Козлов вскоре пригодился как знаток Центральной Азии.

Чинами управления «Особой» экспедиции в основном являлись ветеринары, так как недопущение эпизоотий для закупаемого скота стало одной из важнейших задач Монголэкса. Одним из уполномоченных министерства земледелия в распоряжении П. К. Козлова стал Ц. Г. Бадмажапов (хорунжий в отставке), отвечавший за работу в столичном Ургинском районе Монголии — казак-бурят, друг и спутник Козлова по Монголо-Камской экспедиции 1899—1901 гг. Именно он в 1907 г. обнаружил развалины древнего тангутского города Хара-Хото, который в 1908 г. был изучен Монголо-Сычуаньской экспедицией Козлова, и потому некоторыми учеными с основанием считается настоящим первооткрывателем этой культуры. Также, уполномоченными были ветеринарный начальник 2-го участка Иркутского уезда В. Г. Гей, который отвечал за западный район Монголии с Кобдосским уездом; крестьянский начальник 2-го участка В. Г. Кокоулин, отвечавший за Сибирский район Монголии с включением под его ответственность восточной части Томской, Енисейской и Иркутской губерний, а также Забайкальской области; ветеринарный врач А. С. Мещерский, работавший в районе станции Куаньченцзы в Южной Маньчжурии. С сентября 1915 г. главным помощником П. К. Козлова стал Андрей Александрович Дудукалов — заведующий ветеринарной частью экспедиции, ветеринарный инспектор, перед войной — главный ветеринарный врач Читинского района, который контролировал ветеринарию в Северном Китае и Монголии. Именно он после Февральской революции сменил произведенного в конце 1916 г. в генерал-майоры П. К. Козлова на посту начальника Монголэкса.

С июля 1915 г. по 1 января 1916 г. «Особая» экспедиция заготовила до 600 тыс. пудов говядины и баранины; в 1916 г. — свыше миллиона пудов [ГАРФ. Ф. 1779. Оп. 1. Д. 1527. Л. 1]. По данным И. М. Майского, Экспедиция закупила более 300 тыс. голов скота [Майский, 1921. С. 133], однако даже эта цифра была лишь 1/19 частью от общей потребности страны в мясе на 1917 г. Однако увеличение закупок за Уралом в 1916 г. стало следствием нарастающего истощения скотоводства в европейской части России. К 1916 г., как сообщает один из современников-специалистов сельского хозяйства, «недостаток рабочих рук побуждал крестьян продавать весь „лишний“ скот, пользуясь высокими ценами. К этому же побуждали и слухи о возможности реквизиции. По сведениям курганского отдела Московского общества сельского хозяйства, почти весь „гулевой“ скот продан. Пошли на бойню не только бракуемые коровы и полновозрастные бычки и яловки, но нередко и „полуторники“, и „зеленчуки“ — телята, которые еще обычно год-два оставались в хозяйстве. За очень немногими исключениями, у крестьян остался только продуктивный скот. В настоящем году продавать больше нечего» [Маслов, 1916. С. 44]. Зимой 1917 г. европейские губернии России отказывались от поставок скота, согласно требованиям Особого Совещания по продовольствию, мотивируя свой отказ отсутствием скота. Например, Тульская губернская земская Управа определяла максимальное количество скота, которое могло быть реквизировано в 1917 г., цифрой в 10 тыс. голов, а Главноуполномоченный Мельников требовал 51 993 головы [ГАТО. Ф. 2260. Оп. 1. Д. 33. Л. 210 об.—212]. Похожая ситуация наблюдалась во всех регионах, и потому монголо-сибирское мясо чрезвычайно требовалось воюющей стране.

Со второй половины 1916 г. главную роль при закупках на Востоке стали играть два обстоятельства: чрезвычайная потребность в серебре и проблема транспорта. В ходе войны инфляционные процессы привели к падению валюты всех стран-участниц войны. К тому же Россия не могла платить за продовольствие и теми товарами, что до войны также играли роль своеобразной валюты: прежде всего это «кирпичи» зеленого чая, затем — мануфактурная продукция и разнообразная мелочь, пригодная в быту монгола. Поэтому кочевники азиатских территорий, и без того не очень жалующие бумажные деньги, стали требовать в уплату исключительно драгметаллы — весовое серебро в виде слитков различной величины и веса. В ходе войны вывоз металлов из России был воспрещен, однако в наличии имелось серебро, в основном ранее приобретенное в Германии (через Гамбург и Франкфурт-на-Майне) и находящееся в запасах Государственного Казначейства. Значительность русских закупок (в 1915 г. на заготовки ассигновали 3438 тыс. руб., в 1916 — 20 639, в 1917 — 32 165 тыс. руб. [Майский, 1921. С. 214]) наводнила Монголию русскими деньгами без надлежащего товарного обеспечения, это привело к росту

цен и отрицательно сказалось на частной торговле, которая к 1917 г. испытывала большие затруднения. Если до войны монголы охотно брали в уплату за скот русские бумажные деньги, обладавшие высокой инфляционной надежностью, то к концу 1916 г., вследствие падения курса в четыре раза, ставка была сделана на серебро.

Во-вторых, доставка сибирского и монгольского скота в Центральную Россию и на фронт напрямую зависела от возможностей транспорта, и без того перегруженного стратегическими грузами, идущими из Владивостока. Ведь кроме вооружения и необходимых материалов, завозимых из США и Японии, во Владивосток и Хабаровск поставлялись продукты (особенно рис) из Китая и Кореи. Чтобы частично увеличить железнодорожные мощности, Министерство путей сообщения заказало в США паровозы, вагоны и рельсы, ибо часть железнодорожного транспорта по разным причинам не возвращалась с запада страны, а Владивосток был забит военными стратегическими грузами и продовольствием. Более 13 тыс. американских вагонов стали существенным подспорьем в дальневосточных перевозках, увеличив в 1916 г. объем перевезенных на запад грузов на 62 %, по сравнению с предыдущим годом. Однако осенью 1916 г. на Дальнем Востоке стал назревать транспортный кризис, так как к этому времени паровозный и вагонный парк, полученные из США, были исчерпаны, а грузопоток лишь увеличивался. Свою роль сыграла и слабость железнодорожной сети, хотя для увеличения пропускной способности и поступления транзитных грузов из Сибири и Дальнего Востока делали все возможное. Так, в 1916 г. завершилось строительство мостов через Амур у Хабаровска и через Волгу у Симбирска: ранее Сибирь и Туркестан соединялись с Центральной Россией только одним-единственным мостом через Волгу у селения Батраки близ Сызрани [Иконникова, 1999. С. 66—68, 93—94, 99].

Парадоксально, но при огромном количестве мяса в Монголии не хватало хлеба. До войны треть закупаемого Монголией хлеба поступала из России, две трети — из Китая. В связи с нарастающим продовольственным кризисом русская сторона не только не могла поставить монголам требуемое количество хлеба, но затруднялась снабжать и тех русских, что работали в Монголии. В конце 1916 г. в районах Внешней Монголии находилось около 8 тыс. едоков русского населения — чиновники, солдаты, семьи русских служащих, рабочие золотопромышленного общества «Монголор». Из Монголии просили Главноуполномоченного по закупке хлеба для армии А. А. Риттиха давать ежемесячно 16 729 пудов муки. Перед тем мука закупалась в Новониколаевске (ныне — Новосибирск) Омской губернии, но после введения запретительных мер (разрешение на вывоз продуктов давалось исключительно региональным уполномоченным) самостоятельная закупка хлеба стала невозможной [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1582. Л. 234].

Именно деятельность «Особой» экспедиции невольно и стала причиной и источником слухов о «гниющем мясе», захлестнувших столицу империи незадолго до Февральской революции. И одним из первых таких источников столичных слухов стало письмо некоего И. М. Иванова из Иркутска от 6 января 1917 г. члену Государственной думы и одному из видных оппозиционеров Н. В. Некрасову в Петроград о том, что Монгольская экспедиция уменьшила поголовье скота в Сибири и повысила цены на мясо. Притом «из всего этого количества до сего времени не вывезено ни пуда» и, следовательно, как минимум 2 млн пудов обречено сгнить. Далее Иванов пишет: «Это ли не безумие казенного хозяйства? Здесь говорят, что все это делается для того, чтобы вызвать в народе беспорядки и заключить позорный мир с германцами». «К чему сия безумная покупка и убой скота, если нет возможности вывезти?» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 286]. Таким образом, объективное падение железнодорожных мощностей, связанное с массовыми перевозками 1916 г., и выполнение «Особой» экспедицией ее долга и поставленных перед ней задач стали трактоваться как намерение властей спровоцировать население на бунт и затем, после его подавления, пойти на сепаратный мир. Бесспорно, такое умозаключение требовало громадной предварительной подготовки массовой психологии антиправительственной пропагандой.

Так или иначе, кризис транспорта прогрессирует, и на Совещании высших чинов и министров в Ставке Верховного Главнокомандования в конце 1916 г. представители МПС заявили о невозможности «систематического пропуска из Сибири ни одного вагона со скотом или мясом» [Журнал... 1917. С. 7], хотя потребность войск в жирах в этот период удовлетворялась по преимуществу сибирским маслом и салом [ГАРФ. Ф. 1797. Оп. 1. Д. 387. Л. 25]. К середине января на станции Маньчжурия скопилось до миллиона пудов заготовленного «Особой» экспедицией мяса, для вывоза которого требовалось не менее 80 вагонов в день, но возможным было подавать лишь 12—13 вагонов [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 281]. Пример обратной циркуляции слухов дает письмо некоей З. М. Исаевой Начальнику штаба верховного Главнокомандующего ген. М. В. Алексею со станции Маньчжурия (где якобы «гнило» мясо) о проблемах Петрограда. Ничтоже сумняшеся, Исаева утверждала, что «в Петрограде нет белой муки, а недавно городская Управа спустила в Неву 2 млн пудов белой муки». Нимало не сомневаясь в достоверности своей информации, женщина просила во избежание подобной ситуации в Сибири командировать сюда «неподкупных людей», одним из которых называется В. М. Пуришкевич [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 46—47], чья «неподкупность» вполне очевидно связана с участием в убийстве Г. Е. Распутина в декабре 1916 г.

Между тем негативные сведения из Сибири продолжали поступать в различные ведомства. Новониколаевский отдел «Союза русского народа» Томской

губернии 16 января 1917 г. выслал телеграммы министру земледелия, премьер-министру, членам Государственной думы, сообщающие, что на линии Алтайской железной дороги от Семипалатинска до Новониколаевска находится 2,5 млн пудов мяса, «какое за неимением крытых складов большей частью лежит на открытом месте». Столько же — на линии Омской железной дороги. Надо эти 5 млн пудов вывезти до середины февраля, «иначе мясо подвергнется порче», а если вывезти в холодильники невозможно, то следует все это мясо засолить [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 282]. Несколько ранее, 11 января, окружной интендант Приамурского военного округа Ф. П. Шелехов, сообщая сходную информацию, просил Главное интендантское управление уступить часть этого мяса ведомствам, городам и управлениям Сибири и Дальнего Востока, в том числе передать немедленно 45 тыс. пудов во Владивостокский холодильник [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 1—2].

Министерство внутренних дел, отвечавшее за порядок в империи, сделало запросы в Министерство земледелия и МПС, ссылаясь на данную информацию и письмо Иванова. В ответ 19 января министр путей сообщения Э. Б. Кригер-Войновский указал, что в начале января вопрос о вывозе мяса Монгольской экспедиции был рассмотрен в Распорядительном комитете МПС, и было его в наличии всего 1 млн пудов. Меры МПС предусматривают 450 тыс. пудов вывезти в Европейскую Россию, 300 тыс. — в Курганский холодильник, 250 тыс. — законсервировать. До 10 февраля ежедневно будет выходить поезд в 36 вагонов, затем еще подадут 15 дополнительных поездов по 36 вагонов. По сведениям же министра земледелия А. А. Риттиха, погрузка мяса Монгольской экспедиции началась 17 января, и до 1 февраля было погружено уже 573 вагона [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 319].

Тем не менее делопроизводитель МВД С. А. Куколь-Яснопольский по заданию своего шефа — министра А. Д. Протопопова 23 января сообщил Риттиху: «в МВД получены сведения, что Монгольская экспедиция полковника Козлова, организовав массовую скупку и убой скота и создав тем самым подъем цен на мясо и сокращение численности скота в Сибири, успела заготовить в Монголии и Сибири до 3 млн пуд. мяса. Все это количество остается до сего времени не вывезенным, так что, даже при условии подачи вагонов в конце января или начале февраля, во всяком случае, едва ли представится возможным вывезти более трети запаса, остальные же две трети мяса, сложенные, за отсутствием в Сибири соответственного количества холодильников или ледников, в амбарах или хранящиеся на улице под прикрытием брезента, неизбежно сгниют. Слухи о предстоящей гибели столь значительного количества ценного пищевого продукта, в связи с созданным, благодаря широкому размеру этой операции, ущербом скотоводству Сибири и продовольствию населения, без всякой притом пользы и для самой казны — вызы-

вают в среде местного населения толки и нарекания на непредусмотрительность организаторов этого дела, не озаботившихся будто бы заблаговременным выяснением возможности вывоза мяса» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 285]. Черносотенцы опять-таки подливали масла в огонь. Новониколаевский отдел «Союза русского народа» 25 января в дополнение к письму от 16 января сообщал, что на станции Маньчжурия скопилось 500 тыс. пудов свежей рыбы. Ее надо вывозить в крупные центры для засолки, так как здесь соли нет и нет помещений для этого. И самое главное: «считаем преступным если бы такой вопиющий факт замолчали» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 296]. К сожалению, эти факты, многократно раздутые слухами и сплетнями, не были «замолчаны» и вложили свою скромную лепту в готовность людей к революционному перевороту. Ситуация осложнялась и тем фактом, что в районе Алтайской железной дороги другой уполномоченный министерства земледелия, Морозов, заготовил еще 900 тыс. пудов мясopодуков [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 27—28].

Обстановка вокруг закупки и вывоза мяса из Сибири усугублялась деятельностью разнообразных организаций и частных торговцев, как правило, действовавших в качестве агентов этих организаций. Не получая в централизованном порядке надлежащего количества продуктов, зимой 1916/1917 г. городские думы и управы, равно как и тыловые гарнизоны и отдельные фронтовые части и соединения, пытались самостоятельно закупать продовольствие. Председатель читинского Биржевого комитета Чернин 21 января 1917 г. писал в Особое Совещание по продовольствию члену Государственной думы Н. К. Волкову: на станции Маньчжурия скопилось несколько десятков тысяч пудов мяса, закупленного частными торговцами для городов Европейской России. «Если мясо не будет вывезено в течение ближайшего месяца, оно обречено на порчу и гибель, ввиду отсутствия холодильников во всем Забайкалье». Просьба Чернина — как можно скорее вывозить мясо не менее чем по два вагона в сутки [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 277]. 27 января МВД сообщило Чернину, что «все вагоны для вывозки мороженого мяса Сибири находятся в распоряжении Главноуполномоченного Мельникова и им предназначены для вывозки казенного мяса, заготовленного экспедицией генерала Козлова, а потому до полного окончания этой операции комитету не может быть уделено ни одного вагона» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 288]. В числе прочих мясopодуков в Сибири закупались и Москвой. Так, 6 февраля 1917 г. Эксплуатационный отдел министерства земледелия сообщил московскому городскому голове М. В. Челнокову, что на заседании Распорядительного комитета 31 января было решено отказать Москве в самостоятельном вывозе мяса из Маньчжурии и Монголии, «ввиду полного заполнения норм выходов из Сибири по Екатеринбург и Челябинску» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 297]. Иными словами — вследствие

невозможности транспорта выполнить свои задачи. Нет сомнений, что взаимоисключающие действия центральных структур Минзема, МПС и общественных организаций лишь усугубляли проблему.

Точку во внутриведомственных спорах поставил министр земледелия А. А. Риттих, который 8 февраля 1917 г. ответил Протопопову: «сведения МВД о количестве монгольского и вообще заготовленного в Азиатской России мяса значительно преувеличены, так как, согласно данным министерства земледелия, запасы этого мяса к 1 января 1917 г. не превышали 2 млн пудов». По информации Риттиха, за январь было отправлено из Сибири около 1900 вагонов, за последние дни каждый день давали более 100 вагонов. По данным начальника Монгольской экспедиции генерала Козлова, наличное мясо к 9 января составило цифру всего в 920 тыс. пудов, а вывоз его с 17 января регулярно идет поездами по 36 вагонов в сутки: «По последним сведениям Монгольской экспедиции, на 1 февраля остается не вывезенного мяса около 600 тыс. пудов». Также 250 тыс. пудов мяса остается на Алтайской железной дороге, но: «В Западной Сибири в районе Кургана и Петропавловска не только нет никаких залежей мяса, а даже ощущается некоторый недостаток его для консервных заводов». Риттих обещал, что то мясо, которое не будет вывезено, будет засолено на месте, и потому «в настоящее время нет никаких оснований для опасения за мясо, заготовленное вышеуказанной Монгольской экспедицией» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 44. Л. 303—304]. Главный интендант К. Н. Егорьев, передав в тот же день полученные данные военному министру М. А. Беляеву, делает вывод: «Из изложенного следует, что мясо, заготовленное в Сибири, будет полностью использовано для довольствия войск, и опасаться за сохранность его пока не приходится» [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 51]. В свою очередь, 15 февраля военный министр сообщает главнокомандующему армиями Северного фронта Н. В. Рузскому, что мясо из Западной Сибири, Алтайского района и Монголии достанется его войскам, как только прибудет в Петроград [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 53].

Сам генерал-майор П. К. Козлов, разумеется, также немало переживал о применении результатов деятельности своей Экспедиции. Так, 1 января 1917 г. он сообщал в Ставку Начальнику штаба Верховного главнокомандующего В. И. Гурко, что в заготовительную кампанию 1916 г. Отдел Заготовок требовал от «Особой» экспедиции усилить заготовки мяса и развивать деятельность. Это позволило закупить, забить и доставить на станции Китайской железной дороги 2,5 млн пудов «прекрасного и в то же время недорогого мяса». Отправка должна была начаться в конце октября, но поездов Центр не выделил, поэтому, как негодовал Козлов, «первосортное мясо, предназначавшееся фронту, я вынужден ликвидировать на местах с убытками для казны или уступать по предложению Отдела Заготовок частным фирмам, а также общественным организациям для вывоза в

Европейскую Россию». На 1 января оставалось еще миллион пудов мяса и 120 тыс. пудов сала, для вывоза каковых ежедневно должны подаваться 30 вагонов, а всего — 930 вагонов на Забайкальскую железную дорогу и 300 — на Восточно-Китайскую. В заключение П. К. Козлов напоминал, что «Экспедиция работала, помня завет Державного Вождя: снабжение фронта — „святое дело“» [РГВИА. Ф. 499. Оп. 3. Д. 1698. Л. 4—4 об.].

Сумев использовать слухи в том числе и о «гниющем мясе» в своих интересах, пришедшая в ходе Февральской революции к власти либерально-буржуазная оппозиция отнюдь не собиралась отказываться от ресурсов Сибири, Монголии и Северного Китая. Во-первых, уже в марте правительство поручило министру земледелия закупать в Маньчжурii пшеницу, чумизу, кукурузу и бобовое масло, дабы образовать запас продуктов не только для текущего довольствия фронта и тыла, но и для возобновления торговли с Европой после победы над Германией и ее союзниками. Как говорилось в циркуляре Министерства продовольствия, покупка зерна и муки необходима «в целях образования резерва для использования его по наступлении возможности вывоза в Европейскую Россию, где истощенные запасы хлеба не могут быть восстановлены немедленно даже и по окончании войны» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 59. Л. 1—3, 9 об.]. Такая мера была задумана еще при царском режиме — 9 января 1917 г. была поставлена задача закупить до 4 млн пудов пшеницы по цене не выше 1,60 руб. за пуд, но лишь Временное правительство приступило к ее практической реализации. Для работы в Маньчжурii была создана Особая закупочная организация во главе с уполномоченным по Акмолинской области А. В. Цеклинским и Д. И. Золотовым, занявшим пост уполномоченного министерства продовольствия в Маньчжурii по заготовке хлеба для армии и населения. К 10 июня Золотовым уже было закуплено 1,3 млн пудов пшеницы, 917 тыс. — муки-крупчатки, 198 тыс. — овса, 505 тыс. — проса, 349 тыс. — гречи, часть коих отправлялась в Забайкальскую область и в Иркутск [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 59. Л. 37 об.]. В июле Владивосток запрашивал министра продовольствия, «не будет ли признано необходимым срочно приступить к скупке всех пищевых продуктов в Маньчжурii и Монголии и продвижению их в Россию, пользуясь по возможности водными путями» [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 59. Л. 32]. Наконец, уже 21 октября Амурской областной продовольственный комитет просил Временное правительство прислать валюту для закупки продовольствия, ссылаясь на рост конкуренции со стороны иностранцев [ГАРФ. Ф. 6831. Оп. 1. Д. 59. Л. 85].

Конечно, не была забыта и «Особая» экспедиция: в 1917 г. Временное правительство предполагало получить из Азии до 4 млн пудов мяса, хотя на деле было закуплено немногим менее объема 1916 г. Сменивший после Февральской революции П. К. Коз-

лова А. А. Дудукалов летом 1917 г. просил предоставить в распоряжение Экспедиции (теперь перешедшей в ведение Министерства продовольствия) не менее 5 млн рублей плиточным серебром, так как монголы отказывались принимать бумажные деньги в связи с падением курса русской валюты. В итоге русским приходилось платить китайскими ляннами (слиток в 98,5 % серебра), который по курсу 1907 г. составлял 1,41 русского рубля или 0,8 американского доллара. Сообщив эту информацию в правительство, 10 августа Отдел заготовки и снабжения мясом, салом и рыбой и организации холодильного дела Министерства продовольствия указывал, что в 1917 г. по причине быстрого падения курса рубля «монгольское население нередко стало отказываться принимать бумажные русские деньги, требуя уплаты серебром. Ввиду этого только предоставление в распоряжение Экспедиции плиточного серебра не менее чем на 5 млн рублей, могло бы спасти положение и дать возможность хотя бы отчасти выполнить задания, поставленные Экспедиции в текущем году». Самое главное — по существующим ценам на покупку скота пришлось бы потратить до 50 млн руб. кредитными билетами, между тем как серебра требуется лишь на 5 млн рублей. Если в 1913 г. русский рубль равнялся по стоимости 0,70 лянна серебра, то в июле 1917 г. — всего 0,13 лянна [Майский, 1921. С. 178]. Поэтому оплата закупок серебром, бесспорно, была гораздо выгоднее для русской стороны. Соответственно, по мнению Министерства продовольствия, отказ в предоставлении плиточного серебра повлечет за собой:

«1) почти полную остановку закупочных операций скота в Монголии»;

«2) громадные убытки казны и ущерб отечественному скотоводству от невозможности использования монгольских рынков»;

«3) сделает дальнейшее существование Монгольской Экспедиции едва ли целесообразным и, во всяком случае, вызовет неизбежность ликвидации ее работ в Монголии» [ГАРФ. Ф. 1779. Оп. 1. Д. 1527. Л. 1—2]. Так или иначе, деятельность Монголэкса продолжалась и после Октябрьского переворота, в годы гражданской войны, вплоть до 1920 г.

Таким образом, «Особая» Экспедиция стала одним из крупнейших звеньев в процессе огосударствления российской экономики периода Первой мировой войны — централизованные государственные закупки скота охватили собой почти всю Сибирь и сопредельные регионы других стран. По данным российских таможен, в 1916—1917 гг. из Монголии был вывезено на 6 млн руб. скота и более чем на 5 млн других продуктов животноводства [Лузянин, 2003. С. 70]. Монголэкс сыграл большую роль в снабжении мясом воюющей России, парадоксальным образом поспособствовав своей энергичной деятельностью распространению в центре страны антиправительственных слухов, что в конечном счете подготовили население к Февральской революции.

Использованная литература

- Бреславец, 1918: *Бреславец В. Н.* Снабжение армии и населения мясом. 1914—1918 год. М., 1918 (*Breslavets V. N.* Snabzheniye armii i naseleniya m'asom. 1914—1918 god. M., 1918).
- Даревская, 1994: *Даревская Е. М.* Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX—начале XX века. Иркутск, 1994 (*Darevskaya E. M.* Sibir' i Mongoliya: Ocherki russko-mongol'skich svyazey v kontse XIX—nachale XX vekov. Irkutsk, 1994).
- Журнал... 1917: Журнал Совещания в Ставке по вопросам снабжения армии 15—16 декабря 1916 г. [Б. м.], 1917 (*Zhurnal Soveshchaniya v Stavke po voprosam snabzheniya armii 15—16 dekabrya 1916 g.* [B. m.], 1917).
- Иконникова, 1999: *Иконникова Т. Я.* Дальневосточный тыл России в годы Первой мировой войны. Хабаровск, 1999 (*Ikonnikova T. Y.* Dal'nevostochnyi tyl Rossii v gody Pervoy mirovoy voyny. Chabarovsk, 1999).
- Лузянин, 2003: *Лузянин С. Г.* Россия—Монголия—Китай в первой половине XX века. Политические взаимоотношения в 1911—1946 гг. М., 2003 (*Luzyanin S. G.* Rossiya—Mongoliya—Kitay v pervoy polovine XX veka. Politicheskie vzaimootnosheniya v 1911—1946 gg. M., 2003).
- Майский, 1921: *Майский И.* Современная Монголия. Иркутск, 1921 (*Mayskiy I.* Sovremennaya Mongoliya. Irkutsk, 1921).
- Маслов, 1916: *Маслов С.* Наше сельское хозяйство и война. М., 1916 (*Maslov S.* Nashe sel'skoe hozyaystvo i voyna. M., 1916).
- Полонский, 1917: *Полонский Г.* Регулирующие мероприятия правительственной и общественной власти в хозяйственной жизни за время войны. Пг., 1917 (*Polonskiy G.* Reguliruyushchie meropriyatiya pravitel'svennoy i obshchestvennoy vlasti za vremya voyny. Pg., 1917).
- Свечин, 2005: *Свечин А. А.* Искусство вожения полка по опыту войны 1914—1918 гг. М., 2005 (*Svechin A. A.* Iskusstvo vozhdeniya polka po opytu voyny 1914—1918 gg. M., 2005).
- Тюкавкин, Щагин, 1987: *Тюкавкин В. Г., Щагин Э. М.* Крестьянство России в период трех революций. М., 1987 (*Tyukavkin V. G., Shchagin E. M.* Krest'yanstvo Rossii v period tryoch revolyutsiy. M., 1987).

Список сокращений

- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.
- ГАТО — Государственный архив Тульской области.

Maxim V. Os'kin

P. K. Kozlov's «special» Expedition to Mongolia during World War I (1915—1917)

The article deals with the history of the «Special» Expedition of the Ministry of Agriculture to Mongolia (Монголэкс) during World War I, connected with a mass purchase of cattle and meat. Amid the meat supply crisis in Russia, connected with the enormous consumption of meat products by the army, meat and cattle purchases in neighboring countries began to play a great role. The organization of Mongoleks, which was headed by the known Russian traveler and the expert on Central Asia colonel P. K. Kozlov, became the largest purchasing structure. As a result of the appropriate performance of the organization, the warehouses and stations of Eastern Siberia were stocked with meat that could not be shipped to European Russia in due time. The opposition used this fact in the race for power by spreading news in the press about meat allegedly «decaying» in the winter of 1917 beyond Ural. Anyway, the Russian purchases of products in Mongolia and Manchuria significantly smoothed the unfavorable development of the food crisis in Russia. The activity of Mongoleks allowed to supply meat to the Russian Siberia and partially — to the front of the Russian army.

Key words: «Special» Expedition, purchase of meat products, crisis of meat supply, Pyotr Kuzmich Kozlov.

Дайцзи Бамао

Современные исполнители тибетского эпоса «Лин-Гэсар»¹ (ལྷིང་གེ་སར་) (полевые исследования лета 2013 года)

В данной работе делается попытка выявления степени сохранности и бытования устной традиции тибетского героического эпоса «Лин-Гэсар» в Тибете. Исследование основано на полевых материалах, собранных в Юйшу Тибетского автономного округа провинции Цинхай в июле-августе 2013 г.

Ключевые слова: тибетский героический эпос, «Лин-Гэсар», уникальный памятник духовной культуры, современное бытование, устная традиция, сказители *джунпа*.

Тибетский героический эпос «Лин-Гэсар» (ལྷིང་གེ་སར་) является уникальным памятником духовной культуры тибетского народа. «Лин-Гэсар» известен в мире в письменной и устной традициях [Хабунова, 2006. С. 13].

Самая главная причина того, что «Лин-Гэсар» не потерял своей значимости по настоящее время и продолжает передаваться в устной форме из поколения в поколение, заключается в том, что он неразрывно связан со сказителями *джунпа* (ལྷུང་པ་ *dronpa*), с культурой и традициями тибетского народа. Сказители *джунпа* не просто декламируют эпос, но также являются его создателями, продолжателями данной традиции и его распространителями.

Благодаря исполнителям, их феноменальной памяти, усердию и большому старанию, тибетский героический эпос «Лин-Гэсар» остаётся живым и в наши дни. Можно с уверенностью сказать, что без сказителей, которые продолжают исполнительскую традицию, великий героический эпос «Лин-Гэсар» уже бы исчез, очевидно, что исследование исполнительской традиции *джунпа* важно как для понимания глубинного значения эпоса, так и для сохранения и передачи будущим поколениям этой культуры и эпической традиции в целом.

На данный момент в Тибете еще живы более 100 исполнителей эпоса «Лин-Гэсар». В основном сказители *джунпа* компактно проживают в районах провинций Цинхай, Ганьсу, Сычуань, Юньнань и Тибетского автономного района. Среди них есть как начинающие молодые исполнители, так и опытные 50- и 60-летние старики, есть кочевники, есть испол-

нители-женщины. [Джампэн Гамцо, 1994. С. 282; Ян Эньхун, 1995. С. 67].

Все исполнители в Тибете делятся на 7 групп: исполнители-медиумы, исполнители-фиксаторы, исполнители-прорицатели, исполнители-декламаторы, исполнители-сказители, потомственные исполнители, исполнители-тертоны.

Все они очень талантливы в искусстве декламации эпоса, могут исполнять его непрерывно, последовательно излагая сюжеты эпического повествования. Но так как разные условия проживания, быт, семейный уклад, исполнительская манера различаются между собой, у каждого есть своеобразие и отличительные черты.

В Тибете существует практика аттестации исполнителей эпоса «Лин-Гэсар». Так, например, в июле 2012 г. в Юйшу Тибетском автономном округе (ཡུམ་རྒྱུ་བོད་རིགས་རང་སྐྱོང་ཁུལ་) провинции Цинхай состоялось собрание, куда из разных мест были приглашены специалисты по изучению Гэсэриады для прослушивания и оценки исполнительского уровня и определения репертуара *джунпа*.

Специалисты оценивали мастерство исполнителей, уточняли их репертуар, выявляли объем эпических знаний и по результатам выдавали исполнителям эпоса сертификат *джунпа*.

Во время проведения полевых исследований мне представилась возможность посетить несколько уездов в Юйшу Тибетском автономном округе провинции Цинхай. Во время этой поездки познакомилась со многими людьми и взяла интервью у 15 современных исполнителей эпоса «Гэсар». Опрос информантов, в том числе руководителя Дома исполнителей эпоса и исполнителей *джунпа*, просмотр видеоматериалов об аттестации *джунпа* показал, что сейчас в Юйшу Тибетском автономном округе, насчитывается 15 исполнителей-медиумов, более 70 ис-

¹ В своей работе «Исторические корни Гэсэриады» Ц. Дамдинсурэн писал: «Нужно сказать, что в различных тибетских версиях Гэсэриады главный герой всегда носит имя Гэсар, а не Кесар. В монгольских же версиях он называется Гэсэр» [М., 1957. С. 28].

полнителей-декламаторов, в том числе 3 известных, 1 исполнитель-прорицатель, 1 исполнитель фикса-тор, он же потомственный исполнитель, а также множество исполнителей-сказителей.

Исполнители-медиумы, как они сами считают, приобрели этот дар свыше. Эти сказители любят и знают «Лин-Гэсар» с детства, и у них есть необычный способ исполнять эпос. Все они рассказывали, что в пути во время паломничества или скитаний, отдыхая вечером в лесу или в гроте, видели необычный сон. Другие (пастухи) также видели особый сон, оставшись на горе ночевать после трудового дня. Из их рассказов следует, что после такого сна они обычно либо тяжело заболели, либо спали несколько дней, не просыпаясь, и даже долгое время находились без сознания. После пробуждения они молились, совершали специальный ритуал, который открывает «путь к сознанию», после чего обретали дар сказительства и могли исполнять эпос «Лин-Гэсар» непрерывно, не осознавая специфику и объем произведения, его композиционное строение. Этим сказителей объединяют общие черты: они все неграмотны и получили сказительский дар неожиданно во сне, сами того не ведая.

Из рассказа Дава Джапа (родился в волости Моюнь уезда Дзаде в Юйшу Тибетском автономном округе в провинции Цинхай, ему 36 лет, умеет исполнять более 100 частей «Лин-Гэсара», не ходил в школу. Он официально признан хранителем нематериального культурного наследия, является представителем Ассоциации «Гэсар» Гэсариада Юйшу, ведущим Домом исполнителей, консультантом Центра «„Гэсар“ в стране Снегов», специалистом по историческим и религиозным вопросам). С его слов записано следующее: «С 9 лет я пас скот. Однажды, будучи 13-летним мальчиком, я дремал на горе и увидел сон, как будто ко мне пришёл белый старик и сказал, что он с удовольствием одарит меня особыми способностями. Он предложил мне выбор — либо уметь узнавать язык птиц, либо исполнять эпос „Лин-Гэсар“. Во сне я решил, что если выберу язык птиц, то люди меня не поймут, потому выберу сказительский дар».

Сказитель Дава Джапа также поделился своими первыми ощущениями и впечатлениями от своего сна и приобретения новых способностей: «После сна я болел 3 дня, а потом снова пас скот. Однажды, взбравшись на гору, я вдруг исполнил эпос. После я понял, что стал исполнителем-медиумом. Приобретение исполнительского дара было сопряжено с трудностями. Но, пройдя ряд испытаний, я начал свою исполнительскую миссию, которую продолжаю по сей день».

Сказитель Дава Джапа известен не только в Юйшу и в Пекине, но и в других городах и даже в других странах. Для того чтобы углубить свои знания в области эпоса «Лин-Гэсар», он начал самостоятельно изучать письменный тибетский язык, литературу по «Лин-Гэсару», сам расшифровал много частей

«Лин-Гэсара», которые усвоил во сне от духов, и опубликовал 4 книги.

Исполнители-фиксаторы отличаются тем, что фиксируют усвоенный текст эпоса на бумаге. Они обладают определённым культурным уровнем, но тоже имеют какие-то тайные силы. Они записывают эпос по памяти и при этом практически не допускают ошибок. Из общения с ними стало известно, что свои знания они передают только членам своей семьи.

Исполнителям-прорицателям для приобретения сказительского дара и исполнения эпоса необходимо совершить определенный ритуал: им требуется чистый лист бумаги, вода в чаше, медное зеркало, тарелка с ячменем и т. д. Без этих средств они не могут исполнять эпос. К сожалению, мне не удалось встретиться с этими исполнителями.

Исполнители-декламаторы, с которыми мне довелось встретиться во время поездки в Юйшу, сначала относились к исполнению эпоса как к увлечению. После знакомства с эпической традицией и серьезного изучения содержания эпоса в университете и заучивания наизусть текста эпоса они стали приобщаться к исполнительскому искусству. Большинство из них имеют опыт публичных выступлений на концертах, на торжественных мероприятиях и в будущем могут стать профессиональными артистами и зарабатывать на жизнь с помощью исполнительства.

Исполнители-сказители в процессе общения со мной утверждали, что усвоили эпос «Лин-Гэсар» посредством устной передачи от других сказителей и стараются передать его другим в устной форме.

К числу *джунпа* относятся и потомственные исполнители, которые передают эпос из поколения в поколение, но только членам семьи. Во время экспедиции мне посчастливилось посетить семью, которая в Юйшу является единственной хранительницей данной традиции. Они (представители четырех поколений) строго соблюдают традиции, владеют эпическим материалом, который хранится в семье. Это отличает их от других исполнителей.

Исполнители-тертоны встречаются очень редко, и большинство из них являются монахами школы Ньингма. Они находят эпос в виде сокровища-терма в пещерах или горах, как они считают, сокрытого там их прошлым воплощением. В Юйшу во время конференции мне удалось встретиться с представителем такого типа исполнителей и услышать историю его знакомства с эпической традицией «Лин-Гэсара».

С развитием информационных технологий и в условиях всепоглощающей глобализации молодое поколение тибетцев начинает забывать фольклорную традицию и национальную культуру своего народа, которая бережно сохранялась на протяжении многих столетий.

Проблема сохранения и развития исполнительской традиции тибетского эпоса «Лин-Гэсар» рассматривалась специалистами в контексте общих во-

просов гесероведения (任乃强 (Жэн нэчан), 杨恩洪 (Ян Эньхун), 降边嘉措 (Джампин Гамцо), 角巴东主 (Джупа Домджу) и др.), но в последнее время научное изучение сказительства *джунпа* в силу разных причин в Тибете ослабило свою динамику.

Информанты-исполнители эпоса рассказали о том, как высоко ценили эпическое наследие: «когда нам было по семь лет, тибетцы для получения одной книги „Лин-Гэсар“ могли продать одну лошадь или яка или больше». Они сетовали, что в современной жизни не только дети, но и старики все свободное время проводят у телевизоров и компьютеров.

Общаясь с тибетской молодежью, я выяснила, что сейчас в городе Юйшу появилось центр «Лин-Гэсар» и несколько молодых ученых и аспирантов, магистрантов, которые начали заниматься изучением «Лин-Гэсара», тем самым они пытаются возродить и сохранить свою культуру.

Таким образом, полевые исследования позволяют заключить, что исполнительская традиция эпоса «Лин-Гэсар» в Тибете продолжает свое бытование, но вместе с тем подвергается трансформации.

Список литературы

Хабунова, 2006: *Хабунова Е. Э.* Героический эпос «Джангар»: Поэтические константы богатырского жизненного цикла. Ростов-на-Дону, 2006 (*Khabunova Ye. E. Heroicheskiy epos «Dzhangar»: Poeticheskiye konstanty bogatyrskogo zhiznennogo Tsikla. Rostov-na-Donu, 2006.*)
 Джампин Гамцо, 1994: 降边嘉措, 《格萨尔》与藏族文化, 呼和浩特, 内蒙古大学出版社, 1994 (*Джампин Гамцо. «Гэсар» и Тибетская культура. Хух-Хото, 1994*) (*Dzham-pin Gamtso. «Gesar» i Tibetskaya kul'tura. Huh-Hoto, 1994.*)

Ян Эньхун, 1995: 杨恩洪, 民间诗神—格萨尔艺人研究, 北京, 中国藏学出版社. 1995 (*Ян Эньхун. Мастер народного творчества. Пекин, 1995*) (*Yan En'khun. Master narodnogo tvorchestva. Pekin, 1995.*)

Джупа Домджу — 角巴东主. [Электронный ресурс]. URL: <http://blog.amdotibet.com/11062/index.aspx> (дата обращения 06.09.2014) (Джупа Домджу. <http://blog.amdotibet.com/11062/index.aspx>). (*Dzhupa Domdzu. http://blog.amdotibet.com/11062/index.aspx.*)

Dikiy Palmo Contemporary Tibetan performers of epic «Ling Gesar» (Fieldwork summer 2013)

The article, which is based on the fieldwork in Yushu Tibetan Autonomous Prefecture of the Qinghai province during July-August 2013, deals with the level of preservation and existence of the oral tradition of the Tibetan heroic epic «Ling Gesar».

Key words: Tibetan heroic epic, «Ling Gesar», precious monument of spiritual culture, contemporary societies, oral tradition, performers «dronba».

О. А. Сапожникова

Эволюция комического в монгольской литературе XX века

Смеховая культура монголов имеет многовековую историю развития. С каждым десятилетием и столетием она вбирала в себя все новые оттенки разных видов комического: юмора, сатиры, иронии, при этом сохраняя преемственность и национальный колорит. С начала XX в. монгольская литература пестрит многообразием комических произведений, поддерживая прочную связь с комическими традициями фольклора и литературы XIX в.

Ключевые слова: смеховая культура, многообразие, традиция, виды комического, юмор, сатира.

Монгольская литература прошла многовековой путь развития, уходя истоками в фольклор и средневековые летописи. Отдельно следует упомянуть известный историко-литературный памятник «Сокровенное сказание монголов» (1240), содержащий немало образцов литературного творчества. Большую роль в формировании национального художественного мышления сыграли монголо-тибетские литературные связи (в период распространения буддизма — XVII и XIX вв.) и монголо-китайские связи в XIX в. В XIX в. литература становится подлинно авторской, в данный период завершается средневековый этап развития словесности.

XX в. ознаменован становлением литературы нового времени. Монгольские авторы открывают для себя творчество русских и западных писателей. В этот период каждое десятилетие монгольской словесности может похвастаться появлением новых жанров, усовершенствованием стиля, углублением содержательной стороны произведений.

Богатые традиции сатиры и юмора вплетены в ткань монгольской словесности, питают, оживляют, ярко расцвечивают ее на протяжении всего многовекового пути развития.

Смеховая культура монголов неоднородна. Качество, направленность, реализация смеха исторически изменчивы и весьма разнообразны.

В монгольском фольклоре существует громадный пласт юмористических и сатирических произведений. Этнографический материал также подтверждает присутствие смеха, шутки, юмора в обыденной жизни монгола: при соблюдении ритуалов, проведении обрядов, в том числе шаманских и буддийских. Юмором был пронизан игровой досуг, он являлся своеобразной методикой обучения детей, общения с ними взрослых.

Юмор фольклора обладает некоторыми специфическими особенностями, отличающими его от юмора писателей-профессионалов [Пропп, 1976. С. 6]. Фор-

мирование и развитие комической литературы, национальной по форме, со своими методами выражения, раскрывающими обычаи, нравы, сознание, быт монголов, можно проследить по устному народному творчеству. В дальнейшем развитие многих жанров сатирико-юмористической литературы путем сочетания старого и нового, традиций и инноваций напрямую связано с мастерством писателя.

Среди народных комических произведений главенствующее положение занимают юмористические, сатирические песни и сказки.

Природное остроумие монгольского народа ярко проявилось в афористическом жанре, весьма органичном для национального менталитета. Мудрые изречения, скороговорки, пословицы, поговорки, загадки позволяют увидеть, не вычленив, все виды комического: от мягкого юмора до острой сатиры.

Комические традиции в фольклоре весьма разнообразны, и возникновение из бытовых ситуаций полноценной сатиры, бичующей недостатки общества, связано с ростом народного самосознания и социального критицизма в обществе.

Многообразие различных оттенков смеха обусловлено возможностью монгольского народа эмоционально воспринимать противоречия окружающей их действительности. Чувство юмора как разновидность эстетического чувства предполагает развитый эстетический ум, который в состоянии проводить смелые парадоксальные сопоставления, репродуцировать неожиданные ассоциации [Кульганек, 2010. С. 144].

В период больших социальных перемен сатира способствует отрицанию в общественном сознании несовершенных социальных укладов и форм, обличению носителей различных пороков. Например, возникает комическое снижение типичных для данного общества явлений, появляется новое соотношение действительностей. На первый план выходит комическая литература, часто порождаемая резкой

социальной критикой, которая становится национальным инструментом разрушения принятых обществом устоев, что ведет к изменению направленности и качества смеха.

Таким переходным этапом для Монголии стал XIX в. Монголия находилась в колониальной зависимости от Маньчжурской династии Цин. Это приводило не только к росту протестных настроений среди населения, но и к вооруженным выступлениям. Обстоятельства социально-экономической и политической жизни Монголии во многом повлияли на дальнейший литературный процесс и предопределили критическую направленность большинства произведений XIX в. Новое использование и прочтение таких жанров, как сказка и памфлет, развитие светских и бытовых сюжетов, критический пафос, индивидуальность, разнообразие тематики, различие интонационных тонов — литература XIX в. — удивительный синтез пришедших со временем изменений и традиций прошлых столетий, синтез, созданный и работающий благодаря сатирической тональности.

Обращаясь к комическим традициям литературы XIX в., повторим, что при анализе монгольской словесности с преобладающим дидактическим элементом мы будем руководствоваться философской концепцией А. Бергсона, который рассматривал юмор в широком социальном аспекте, полагая, что смех призван исправлять пороки общества [Бергсон, 1992. С. 126].

В XIX в. монгольская литература, прочно стоявшая на религиозной почве, стала развиваться в светском русле, появляются роман и рассказ. Но общим для всех произведений оставался критический фон, что не выделяло монгольскую литературу среди других восточных литератур данного периода. Основными объектами сатирического осмеяния в XIX в. стали ламы, послушники, представители многочисленного буддийского монашества. Эти герои несколько напоминают глупых и смешных бадарчинов¹, героев монгольских сказок.

Дидактическая и сатирическая направленность большинства произведений определила как композицию сочинений, так и выбор художественно-образительных средств.

Художественный мир произведения осложнялся и яркой индивидуальностью автора, его системой методов, что свидетельствует о сознательном использовании, игре с каноном в творчестве, а не прямом подчинении законам жанра. Литераторы не нарушали канона, они творили в рамках традиционализма, который не мешал, а скорее способствовал развитию литературного процесса. На служении у главенствующего дидактического элемента были методы комизма, а именно комизм сходств и отличий, пародирование, комическое преувеличение, сатирическое осмеяние и др., что мы увидим при рассмотрении творчества основных представителей литературы XIX в.

Литература XIX в. уверенно вырабатывала национально-самобытные подходы и приемы создания сатирических образов, стили сатирического изображения. «Комическое» в широком понимании не просто констатирует противоречия, но и усугубляет их, широко опираясь как на фантазию автора, так и на воображение читателя.

1921 г. вошел в историю монгольского народа как начало совершенно новой эпохи как в социально-экономическом, так и в культурном отношении. Победившая народная революция превратила Монголию в республику, изменила исторический ход развития страны, внесла новые идеи и задачи в жизнь монгольского народа. В сложившейся обстановке литература стала одним из инструментов, помогающим донести до людей идеалы нового общества.

Для лучшего понимания общей картины развития обратимся к периодизации истории монгольской литературы XX в., предложенной монгольским ученым Х. Сампилдэндэвом: «1. С начала века до 1910 г. — переход от стилистики восточной буддийской канонической литературы к просветительству. 2. 1910—1937 гг. — развитие национального сознания и культуры до уровня современного художественного мышления. 3. 1937—1957 гг. — развитие идеологизированной литературы. 4. 1960—1990 гг. — модернизация литературы — совершенствование мастерства и жанрового разнообразия. 5. 1990 г.—до настоящего времени. Период поиска новых форм и методов» [Скородумова, 2006. С. 201].

Можно утверждать, что современная монгольская литература начала свою историю с песенного жанра, что было продиктовано революцией и пришедшими с ней изменениями: песни и стихи легко слагаются и запоминаются благодаря композиционным особенностям, например, в песне легче донести до слушателя мысль. Рифмованные идеи, в данном случае, новой государственной формации, «вертятся» в голове и «на языке». Современные песни и стихи были развлечением для простого народа, помогали в работе. Часто они содержали мягкий юмор, тонкую иронию и сатиру. Стоит отметить, что благодаря комическому эффекту стихи или песни быстрее запоминались и передавались «из уст в уста». Например:

На спине белесо-серого коня
Сидя, болтает Джалсар гуай².
За всеми, кто с важным лицом,
Тянется промотавший получку Джалсар гуай.
[Яцковская, 2004. С. 57]

Наряду с песенным жанром быстрыми темпами развивалась драматургия: зрелищные театральные постановки служили ожившим примером новой действительности. Массовые театрализованные действия были настолько распространены, что их устраивали чуть ли не еженедельно [Михайлов, Яцковская, 1969. С. 119]. «Часто при этом текста пьесы не писали —

¹ Бадарчин — странствующий монах.

² Гуай — уважаемый.

он импровизировался в процессе постановки. Такие выступления проходили не только в столице, но и в разных аймачных³ центрах.

Молодые энтузиасты пробовали свои силы и в таком традиционном для Китая жанре, как *ший янгуу* (по-китайски янгэ) — представления с музыкой и танцами. По воспоминаниям одного из старейших писателей, Д. Намдага, их задумал Буяннэмэх; талантливым организатором и одним из исполнителей был и Д. Нацагдорж. Впервые молодежь показала свое представление в 1924 г. в дни монгольского новогоднего праздника Цаган Сар. Больше десяти дней молодежь выступала в разных районах Улан-Батора с представлением, построенным на злободневном, сатирическом материале» [Михайлов, Яцковская, 1969. С. 119—120]. Одной из первых постановок современного монгольского театра была песня-пьеса «Князь Сумья». Песни-пьесы — широко известный жанр монгольского творчества. «В них высмеивались князья и ламы, осуждались человеческие пороки, восхвалялись мужество и доброта. Актеры переодевались в специальные костюмы, надевали маски, исполнение сопровождалось богатой мимикой, перевоплощением в другой образ» [Герасимович, 1965. С. 29]. Пьеса «Князь Сумья» обличала пороки представителей духовенства и равнодушие князей. Герои пьесы, лама и князь, вызывали у зрителей праведный гнев и осуждение, девушка же, жертва бездуховного общества, — сочувствие и жалость.

Многие драмы содержали комические элементы, «начиная с пьесы „*Би биш*“ („Это не я“), написанной Д. Нацагдоржем (1906—1937), монгольские драматурги пополняли репертуар монгольского театра сатирическими произведениями» [Яцковская, 2004. С. 51—52].

В первые десятилетия XX в. литература была призвана стать инструментом решения насущных задач «политического», и культурного просвещения народа. Необходимо было бороться с необразованностью, устаревшими представлениями и привычками монголов, в корне изменить жизненные установки. Осознавая все трудности предстоящего пути развития, министр просвещения Монголии Эрдэнэ Батухан в 1925 г. обратился за советом к А. М. Горькому, который предложил монгольской интеллигенции придерживаться «принципа активности»: переводить произведения русских и западных авторов, пропагандировавших активную жизненную позицию. Благодаря данному совету монгольские авторы не только переводили сочинения своих коллег, но и учились у них мастерству. «Большинство монгольских писателей 30-х гг. с разной степенью мастерства и реалистической полноты изображали современную действительность в ее революционном развитии, стремясь ответить на коренные вопросы, поставленные эпохой. Главной темой того периода была

³ А й м а к — административная территориальная единица.

тема освободительной борьбы народа. В 1930-е гг. формировалась одна из ведущих черт литературы социалистического реализма — изображение активности народных масс, исторической роли простых людей. Жизнь утверждалась как деяние, а человек — как сила, преобразующая ее в интересах социализма» [Герасимович, 1965. С. 284].

Отметим, что с момента своего возникновения современная монгольская литература обращалась к юмору и сатире, направляя стрелы критики на отжившие представления «старого» общества. В сложившейся обстановке сатира должна была освещать в негативном ключе не только пережитки прошлого, но и носителей «неправильных идей», «народных заблуждений», приверженцев «пассивной» гражданской позиции и т. п.

Быстро развиваясь, монгольская литература XX в. меняла свои предпочтения каждое десятилетие. Так, «в 20—30-х гг. преобладали такие жанры, как юмористические стихи, песни, *амьд сонин* (живая газета), мини-пьесы, комические пьесы, сказки-рассказы, фельетоны» [Цэнд-Аюуш, 2001. С. 12]. Основными представителями были Д. Нацагдорж («*Хи-хи-хи*»), «Смешное стихотворение» («*Шог шүлэг*»), «Слезы ламы» («*Ламбугийн нулимс*») и др.), Ц. Дамдинсүрэн («Зеркальный Гэнэдэн» («*Толь Гэндэн*»), «Потерянный жеребец» («*Алдагдсан азрага*») и др.), С. Буяннэмэх («Глухота неба» («*Их тэнгэрийн дүлий*») и др.), Д. Сэнгээ («Любитель новых жен» («*Шинэ эхнэр сонирхогч*»), «Плотник» («*Модчин*»), «Увольнение» («*Халагдал*») и др.) и др. Многие произведения этого десятилетия были наполнены злободневной сатирой. Освещая в своих произведениях обыденные, часто неприглядные, явления окружающей их действительности, авторы высмеивали человеческую глупость, безнравственность, «духовную слабость». Так, например, в рассказе «Слезы ламы» Д. Нацагдоржа мы видим ламу, отступившего от данных им обетов ради мирской любви. Но в отличие от подобных героев и сюжетов произведений монгольской литературы XIX в., персонажи и конфликты XX в. не только максимально реалистичны, но и многогранны. Поведение героя Д. Нацагдоржа по имени Лодон рождает в душе читателя целую палитру чувств: от усмешки к осмеянию до жалости и сочувствия. Справедливо давая отрицательную оценку поступкам Лодона, читатель не может не признать его способности любить: «Лама Лодон свято верил в суетность и пустоту мира. Как только он, одетый в красно-желтый халат, спустился к подножию холма, на котором находился монастырь Гандан, ему навстречу с грязной торговой улицы вышла, сверкая черными и белыми одеждами, девица Цэрэнлхама по прозвищу Ия-бай, знавшая лишь одну науку страсти. У Ия-бай закончился опиум, и она собиралась обменять золотое кольцо на несколько янчанов⁴, а когда случайно увидела Лодона, сразу разглядела в нем смиренного послушника с добрым и мягким нравом.

⁴ Я н ч а н — денежная единица.

Она не растерялась и подошла к нему, изобразив на лице страдание:

— Уважаемый лама, моя старенькая мама давно болеет, она уже при смерти. Не могли бы Вы прийти к нам, помолиться за нее!»; «Лодон заметил, что при солнечном свете лицо девицы кажется бледным, а своей красотой она похожа на изображение Белой Тары⁵, которой он молился каждое утро. Голову ламы окутал туман мирских греховных мыслей, и он ласково спросил:

— Девушка, где же твоя матушка?

Девица уже успела уложить свою мать в постель, велев той притвориться больной, поэтому, ответив ламе, что матушка лежит здесь, повела его в другую комнату, где и правда лежала старуха, укрытая одеялом»; «Мало того что девица позвала повара для того, чтобы он накрыл на стол, так она еще и заговаривала ламу, произнося много двусмысленностей. Болтая о том о сём, ламе все больше нравились мирские мысли, за один вечер он позабыл свой дом и всех бурханов, которым молился»; «Действительно, было поздно, на улице шел дождь, а с девушкой ламе было весело и приятно. Лодон быстро согласился переночевать. Цэрэнлхама обрадовалась и подготовила ламе постель. Когда каждый лег в свою кровать, девица, перед тем как заснуть, известное дело, начала изредка покашливать. Лодон никак не мог заснуть. Лама давно мечтал оказаться рядом с девушкой, но поскольку у него не было опыта общения с женщинами, он был в замешательстве».

В 40—50-е гг. такие писатели, как Ц. Дамдинсүрэн, Д. Даржаа («Жагда денег» («Мөнгөний хорхой»), «Серьезный человек» («Томоотой хүн») и др.), Ц. Цэдэнжав («Неужели я стану бюрократом?» («Би чинь хүнд сурталтан болчих нь юм бол уу») и др.), Ч. Ойдов (например: «Уважаемый Равжаа», («Равжаа гуай»)), Л. Бадарч («Шапка с зарплатой» («Цалинтай малгай»), «Чересчур Дэндэв» («Дэндүү Дэндэв»), «Колодезная лягушка» («Худгийн мэлхий») и др.) выступили с критикой недостатков социального устройства, духовной отсталости, неграмотности и пр. В это десятилетие были популярны юмористические рассказы, одноактные пьесы, анекдоты, юморески [Цэнд-Аюуш, 2001. С. 12].

В 60—70-е гг. XX в. заметно увеличилось число писателей-юмористов и сатириков, произошли изменения и в стилистике комических произведений. Начиная с 1970-х гг., комическое в современной монгольской литературе, сохраняя и развивая национальный характер и своеобразие, становится в то же время более «универсальным». Интересно, что в данный период внимание писателей все больше обращается к внутреннему миру простого человека, а не к внешней, событийной стороне реальности. Перед читателем предстают разнообразные формы и виды социальной сатиры, «народного» и «городско-

го» юмора. «Причем конкретные формы и виды сатиры в каждой из стран, ее конкретные проявления обусловлены не только характером общественных отношений, условиями и направлениями развития общества, нюансами международной обстановки, но и спецификой собственной художественной системы, национальных традиций, литературных связей, сложившейся литературной ситуации, уровнем развития самой литературы» [Грунер, 2004. С. 217].

С середины XX в. монгольская литература пестрит многообразием комических произведений. Разносторонние, наполненные юмором и сатирой, повествующие о жизни простых людей в худоне⁶ и в городе, рассказы, повести, романы монгольских авторов становятся достижением художественного творчества последующих десятилетий: Л. Ванган («Затворник Сэрээнэн» («Жож Сэрээнэн»), Ч. Лодойдамба («Настоящие дела героя прошлых лет» («Өнгөрсөн үеийн баатрын өнөө үеийн явдал»)), Ц. Гайтав («Бумажный заряд» («Цаасан бөмбөгний цэнэгчин»)), Б. Жамд («Перед тем, как принять мандат» («Мандат авахын өмнө»)), Н. Надмид («Ничего, просто так» («Зүгээр ээ, зүгээр»)), Ц. Ням-Осор, Д. Пурэвдорж («Кровяное давление» («Цусны даралт»)) и др.

Произведения этого десятилетия отличаются сюжетной полнотой, эмоциональной насыщенностью. Перед читателем разворачивается целая жизнь одного персонажа, наполненная как радостями, так и печалью. В сочинениях часто можно увидеть добрый юмор, тонкую иронию и сатиру. Приведем в пример отрывок рассказа Л. Вангана⁷ под названием «Затворник Сэрээнэн»:

«В 1924 году, когда Сэрээнэну был двадцать один год, он женился и со своей семьей и небольшим количеством скота переехал на юго-восток в безлюдную местность под названием „Падь желтых птиц“. Жили они там одни тридцать лет. На севере — лес, на юге — степь, если подняться вверх, то там прекрасное место для зимовки скота, если спуститься, то там будет равнина и ручей. Словом, хорошее пастбище для скота, подходящее во все четыре сезона. Да и место было такое, что там поместилось бы много таких сэрээнэнов. Но последние тридцать лет в „Пади желтых птиц“ не поселилось ни одной другой семьи. Во-первых, безлюдно и далеко, во-вторых, люди не любили хозяйственного бирюка Сэрээнэна. Был он закоренелым эгоистом: никому не давал в долг и сам ни у кого не просил, когда искали заблудившийся скот, никому не помогал. Сам Сэрээнэн занимался скотоводством, и скот у него не пропадал. Путники к ним практически не заходили, праздники в семье не отмечали, жили с женой и с дочкой втроем, обособленно, тихо. Скота у Сэрээнэна было не

⁶ Худон — деревня, сельская местность.

⁷ Л. Ванган в 1951 г. окончил Театральный институт им. А. Луначарского, в литературу вошел в конце 40-х гг. В 1961 г. Л. Ванган был удостоен Государственной премии МНР за пьесу «Врачи» («Эмчууд»).

⁵ Белая Тара — в буддизме женское существо, достигшее совершенства и освобождения (бодхисаттва), но отказавшееся от нирваны из-за сострадания к людям.

много и не мало: пять лошадей, три оседланные, две — на привязи, десять дойных коров, похожих на большие блестящие валуны, пять прекрасных быков, три сотни круглых, одна к одной, овечки. Скот у Сэрээнэна не увеличивался, да и не уменьшался. Службу в объединении он нес аккуратно, выполнял все обязанности, бывало, получалось сэкономить шерсть, тогда, раз в два года, Сэрээнэн делал несколько полосок войлока на продажу, но за выгодой не стоял, коммерсантом не был. В то время, когда гнали водку, к Сэрээнэну заглядывали то старики, которым он всегда давал попробовать настоящую водку, то шумные молодые люди, которых он, рассерженный, молча прогонял. Когда единственной дочке исполнилось тридцать два года, она наконец вышла замуж, и в «Пади желтых птиц» стало две семьи. Зять был удивительно похож на Сэрээнэна: спокойный, невестель, работающий, словно лошадь, молчаливый» [Ванган, 1971. С. 125—133].

Комизм в данном случае «мягко окутывает» сочинение, придавая всему произведению легкость, жизненность, нужную эмоциональную тональность.

Отдельно нужно отметить сатирический журнал «Дятел» («Тонишуул») и юмористические сборники, которые пользовались большой популярностью в Монголии. В них печатались современные рассказы, отрывки повестей, анекдоты, карикатуры. Монгольский журнал «Тонишуул» напоминает советское сатирическое издание под названием «Крокодил».

Заметим, что начиная с 1970—1980-х гг. появляются писатели, пишущие только сатирические и юмористические произведения, среди них М. Барамсай (1950—1997), Ш. Цэнд-Аюуш (р. 1949) и Ц. Доржготов (р. 1940). Три монгольских сатирика со свойственным им комизмом затрагивали и раскрывали в своем творчестве нравственные, философские, гражданские, социальные проблемы современного общества.

М. Барамсай — автор более 10 книг сатирических рассказов, нескольких пьес. Среди них можно назвать: «Трудное приглашение» («Хэцүү урилга») (1975); «Способ получить сухие дрова» («Хуурай түлээ авах арга») (1975); «Мышление следователя» («Байцаагчийн сэтгэлзүй») (1977); «Ради любимого» («Хонгорын төлөө») (1980); «Певец эстрады» («Эстрадаын дуучин») (1982); «Добрый поступок моего сына» («Хүүгийн минь ач») (1989) и др. В своем творчестве М. Барамсай критиковал бюрократов, современное ему устройство общества, невежество, как, например, в рассказах «Бык — живое существо. Кандидатская диссертация», «Новая сказка о золотой рыбке» и др.

Ш. Цэнд-Аюуш — известный монгольский писатель, чьи произведения отличаются мягким юмором, тонкой иронией: «История одного собрания» («Нэгэн хурлын түүх») (1975); «Сто деревьев на сопке» («Зуун модтой уул») (1976); «Старуха, приехавшая в центр» («Төв орж ирсэн эмгэн») (1976); «Посаженное дерево» («Тарьсан мод») (1977); «Квалификация» («Мэргэшил») (1971); «Привычка» («Сурсан

зан») (1981); «Человек с тетрадкой» («Дэвтэртэй хун») (1977); «Поиск опыта» («Турилагын эрэл») (1978); «Ясные мысли» («Тодорхой санал») (1980).

Цэндийн Доржготов родился в 1940 г. в Хангайском аймаке, окончил Московский полиграфический институт.

Известный монгольский писатель, талантливый сатирик и юморист, автор большого числа сборников рассказов: «Капли смеха» («Дусал инээд»), «Живая вода» («Мөнхийн ус») (1975); «Серый конь» («Бор морь»), «Нахлебники» («Будааны хүүхэд») (1979); «Один среди девушек» («Хүүхнүүдийн дунд ганцаараа»), «Воровство мыслей» («Бодлын хулгай»), «Говорящая тетрадь» («Ярьдаг дэвтэр»), «Глупый юморист» («Шог зохиолч тэнэг байдаг»), «Овчарка» (1991); «Баба» (1983); «Отверженные» («Зайлуул») (1974); «Заячье сердце» («Туулайн зүрхтэн»). Названия сборников говорят сами за себя.

Его перу принадлежат также повести и романы: «Злоключения Будды и прodelки черта» («Бурхны ходоод лонх биш») (1992); «Невыносимое богатство или наряд Хамбы» («Хамба дээлт буюу дэлхий даахгүй баян»), «Вселенная» («Шим мандал»), «Перед грозой» («Тэнгэр дуугарахын өмнө»).

Ц. Доржготов также пишет сценарии и пьесы, например, «Обходной лист» («Тойрох хуудас»), «Метель» («Шуурга») и др.

В 1975 г. на международном литературном конкурсе юмористических произведений под названием «Алеко» впервые получил премию «Серебряный еж» монгольский автор Ц. Доржготов. В 1990 г. получил литературную награду имени Д. Нацагдоржа, в 2005 г. Ц. Доржготов стал лауреатом государственной премии.

Общественно-политические изменения, происшедшие в стране начиная с 1990 г., кардинально изменили художественное сознание монголов. «Свобода выбора» — так можно охарактеризовать не только новые принципы жизни, но и постулаты творчества. Современные писатели наряду с сохранением тематической преемственности обратились к совершенно новым для монгольской словесности социальным и личностным проблемам. Изменились не только сюжеты и герои, изменилась форма, иной стала стилистика. Монгольские писатели, чутко реагируя на происходящее в стране и не принимая современной им действительности, стали изображать в своих произведениях «черные», неприглядные жизненные ситуации, драматические судьбы. В монгольской литературе получили широкое развитие такие жанры, как мистика, приключения, детектив.

В центре внимания оказались не сами общественные перемены, остро переживаемые литераторами, а восприятие и отражение новых политических обстоятельств в душе обычного, маленького, часто социально и психологически неустроенного человека. На смену активных, деятельных героев прошлых десятилетий пришли пассивные, обозленные, нравственно падшие персонажи, находящиеся в безысходных ситуациях. Современными героями монголь-

ской словесности становились тюремные заключенные и разного рода маргинальные личности.

Одним из инструментов разрушения привычной действительности стала сатира, которая не только позволяет взглянуть по-другому на конфликт, раскрываемый в произведении, но и меняет зачастую роли героев, переворачивая наше первоначальное представление о них.

Современные писатели выбирают сатирический метод изображения для того, чтобы обнажить, акцентировать или углубить проблемы художественной действительности или же личностные трудности персонажей. Сатира помогает «сгладить острые углы», сделать представленные ситуации гиперболизированными, создать иной мир. Хорошим примером этому служит повесть упомянутого выше Ц. Доржголова под названием «Злоключения Будды и предки черта» («*Бурхны ходоод лонх биш*») ⁸.

Мысль писателя реализовалась на достаточно большом по объему литературном пространстве со сложной, будто раздвоенной структурой, которая представляет собой крепко сплоченные двумя тональностями, медитативной и детективной, линии фантазийного, насыщенного мира и пассивной, спокойной реальности.

Обратимся к сюжету сатирической повести: пастух во время пастьбы овец бродил и осматривал окрестности. Он заинтересовался наскальными рисунками (времени палеолита), которые часто встречаются в горах Монголии. Размышляя о прошлом и настоящем, пастух вспомнил поговорку «Где черт, там и Бог, где Бог, там черт» и углубился в свои мысли. Представив светлую и темную стороны своей души в образах Будды и черта, он задумался. Так в голове пастуха разворачивается спор Будды и черта. Разговор, который можно было бы принять за остроумные размышления пастуха, на глазах читателя превращается в историю, наполненную детективными, криминальными, политическими и общественными событиями и соответствующими персонажами.

Отправной точкой необычной истории является диспут Будды и черта, произошедший в голове пастуха. Переговариваясь, перебивая друг друга, каждый хочет убедить людей придерживаться его учения. Черт оказывается разговорчивее, острее Будды на язык, хитрее. Его замечания быстры, в каждом из них читается насмешка, он говорит:

«Учения Будды не существует. Это пустое учение. Заблуждение. Освободи свой разум. Не верь ему, закури сигарету. Ничего, кроме взглядов черта, не должно быть в правильном мире. Грехов не существует, именно поэтому человечество живет один раз. У людей в распоряжении одна единственная жизнь, они должны быть счастливы. Других теорий не существует. Я ненавижу другие теории, их нужно уничтожить. Это честная борьба».

Обманом он заставляет Будду заключить договор, не предупредив об условиях. Не зная о том, что черт

потребуется совершить два греха: выпить архи ⁹ и сблизиться с женщиной, Будда дает согласие и оказывается в ловушке. Черт, пользуясь наивностью Будды, обещает в ответ за исполнение его условий перестать быть собой и стать верным послушником Бога:

«Вы, как всегда, на вершине милосердия! Совершите два маленьких греха. Если совершите небольшие грехи, оставшись Буддой, то я буду молиться за вашу силу, перестану быть чертом и стану вашим верным послушником. Соглашайтесь, я же маленький черт со слабым умом».

Заклучив «делку», Будда уже не мог отказаться, ведь, по священному учению, невыполнение обещания является грехом.

С началом действия «договора» меняется пространство повести, ход действия будто приобретает самостоятельность, постепенно лишаясь стороннего наблюдателя, пастуха. Будда и черт оказываются в кафе, их окружают обнаженные мужчины и женщины, которые слушают черта. Смущенный Будда поступает согласно условиям: он выпивает стопку водки. Хитрый черт, по-своему трактуя учение Будды, заставляет его выпивать снова и снова:

«Вы, Будда, на вершине милосердия, уважайте желания других существ! Как только наше веселье закончилось, вы твердо решили сделать меня своим послушником, а я, маленький черт, исполняю ваше желание. Если вы не выпьете три стопки, я на вас обижусь. Обидеть, пусть и маленького червяка, — это же грех? Не так ли?»

Сильно опьянев, Будда перестает чувствовать неловкость, обнаженные мужчины и женщины танцуют и поют, привлекая Будду весельем и беззаботностью. Начиная с этого момента, сатира, пропитавшая каждую строку повести, достигает своей высоты и надолго удерживает ее, вплоть до последних глав повести Ц. Доржголова. Перед нами разворачивается сатирическая ситуация, мы видим комическое снижение священного образа Бога, игровое, шутовское представление черта: Будда и черт вместе танцуют и поют Интернационал.

Рассматриваемый смысловой отрезок текста кончается медленным танцем Будды с девушкой. Далее разворачивается абсолютно иное текстовое пространство и время, вообразимый, до этого условный, несколько схематичный мир фантазии пастуха обретает плотность и очертания, будто превращаясь в отдельную историю. Будда стараниями черта оказывается в современном городе: он просыпается в квартире незнакомой девушки, которая не только дает понять, что он провел у нее ночь, но и просит Будду заплатить. Девушка, приняв его за сумасшедшего и поняв, что у него нет денег, выгоняет Будду на улицу. Оказавшись один в незнакомом городе, Бурхан ¹⁰ не понимает, что произошло. Люди в недоумении оглядываются на странного прохожего в

⁸ [Доржголов, 1992].

⁹ А р х и — водка.

¹⁰ Б у р х а н — здесь «Бог».

ламском одеянии, идущего по городу босиком. Неожиданно Будде на помощь приезжает на красивой машине черт, объясняя, что не будет послушником Бога, так как Будда нарушил условия договора:

«Вы неправы. Вы уже знаете, что, не победив маленькую бутылку, едва справитесь с большой. Желудок Будды не бутылка. Давайте подумаем о расчете вместе. Вы выпили водки, совершили грех, забыли о своем божественном предназначении и переспали с женщиной. Таким образом, вы погубили мою мечту стать послушником Будды. Казалось, что сложность заключается в том, чтобы избавить мир от меня, черта. Но я был прав, Будда мой. Я ведь пока не ставил вам условие распутничать, попробовав водки. Этот грех — ваша собственная страсть, не так ли?»

Черт, проявляя «милосердие» по отношению к Будде, преподносит ему костюм обычного городского жителя и дает пачку долларов, предоставляя Будде самому проверить, сможет ли он выжить в современном городе, полагаясь на учение о сострадании и любви ко всему живому.

С этого момента история конфликта Будды и черта приобретает приключенческие, детективные, фантастические элементы. Ход сюжета становится одновременно динамичным и вариативным, автор не единожды показывает, как могла бы сложиться жизнь героя, если бы он сделал тот или иной выбор. Тем самым он запутывает читателя, сбивает его, постоянно держит в напряжении.

Явление Будды в городе становится настоящим событием, которое каждый трактует по-своему. Простые жители пытаются увидеть в этом знак избранной судьбы и признак божественного благословения, политики, чиновники, представители СМИ, оппозиции, а также криминальных кругов стараются воспользоваться сложившейся «шумихой», в своих интересах не только освещают события, но и влияют на судьбу Будды.

Несмотря на некую поддержку со стороны черта (так, он спасает Будду от хулиганов, в очередной раз демонстрируя, что с помощью милосердия и сострадания нельзя выжить в городе) и со стороны нового знакомого по имени Папа, жизнь Будды в городе оказывается трагичной: его убивают воры и бандиты.

После убийства, о котором становится известно всему городу, стране и миру, интерес к явлению Будды, а вернее, к его останкам, не ослабевает. Политические скандалы, громкие обвинения, международные конфликты сопровождают спор о верном месте хранения останков Будды.

История диспута Будды и черта к концу теряет эмоциональную динамику и остро сатирический тон. На смену им приходят философские размышления, тонкая ирония и спокойная интонация.

В конце повести автор возвращает читателя в монгольскую степь, к пастуху, задумавшемуся и забывшему о безопасности овец. Очнувшись от фантазии или сна, он задается вопросом, правильно ли он понял то, что завещали ему предки.

Сложная, запутанная история, в которой доминирующий вымысел перемежается с реальностью, включает в себе множество вопросов и проблем, поставленных Ц. Доржготовым.

Прежде всего стоит обратить внимание на вариативность, интертекстуальность и диалогичность текста повести, которой в высшей степени свойственна ассоциативность. Автор одновременно полемизирует не только с несколькими культурами, но и с несколькими поколениями, социальными классами, представителями разных верований, при этом затрагивая общие «болезненные», зачастую неразрешенные проблемы и трудности. Так, начиная повествование на «монгольской почве», среди привычного для монголов пейзажа, «в голове» типичного представителя кочевой культуры, автор с течением сюжета стирает национальные черты, универсализирует пространство и время, описывая современный город, простых городских жителей одной бедной страны, власть в которой мечтают сохранить или заполучить действующие чиновники, представители оппозиции и криминального мира.

Перед читателем раскрывается проблема современного устройства общества, справедливого распределения власти и прав, обязанностей и вознаграждений. Ц. Доржготов показывает толпу, обычных граждан, их спор, который говорит одновременно и о доверчивости, и о глупости, и о бездуховности, и о желании счастья. Интересно, что люди, участвовавшие в уличном споре, обезличены, нам даны лишь их прозвища, «основанные» на внешних характеристиках особенностей. Имен нет и у представителей криминального мира, и у государственных чиновников, названных по соответствию с занимаемой должностью. Автор, будто признавая, смиряясь с недостатками людей, показывает их незащищенность, слабость, зависимость от власти и жизненных обстоятельств. Прощая грехи, Ц. Доржготов вкладывает в уста героя по имени Папа слова: «Будучи маленьким человеком, нельзя не грешить, не получается по-другому». В повести отчетливо звучит проблема «бедных, маленьких людей».

Этот герой, Папа, является не только выразителем общей, несчастной судьбы простого народа, но и неким звеном диалогического общения русской и монгольской культур в повести. В ходе действия читатель неоднократно сталкивается с характерными признаками русской жизни, с чертами быта, например, Будда и черт пьют «Антиводку», характерным, русским жестом поднося к лицу кусок черного хлеба. В этом выражается сатирическое осмеяние условно выраженных русских недостатков, некая усталость от влияния культуры соседней страны. Интересен и герой Папа. Он — отец троих детей, муж психически больной женщины. Всю жизнь Папу преследуют несчастья и неудачи, бедность и безыходность толкают его на воровство, обман, убийство. Познакомившись с Буддой только из-за желания забрать у него деньги, данные чертом, Папа постепенно проникается к нему симпатией, хотя все время

терзается сомнениями, страхами и неверием. Растерявшись и до конца не веря в то, что перед ним Будда, Папа просит не спасения и не излечения его жены, он просит денег для покупки всего необходимо для его детей.

Желая объясниться с Буддой, окончательно поверив ему, он спешит встретиться с ним и оказывается на месте преступления. По ошибке Папу принимают за убийцу и сажают в тюрьму, а его жена и дети остаются совершенно одни. Образ Папы, его трагическая судьба, чьи положительные черты характера подавлены тяжелыми жизненными обстоятельствами, напоминают персонажей А. М. Горького и Ф. М. Достоевского.

Главные образы повести, образы Будды и черта, наполнены юмором и сатирой. Черт — франт, острый на язык, ловкий, хитрый, находчивый, смелый, уверенный в истинности своих принципов:

«Будда — мой враг, а я безжалостно борюсь с врагами. Человечество защищает меня от моего врага. Я воспитываю людей своим отношением к Будде. Если спросите, какими должны быть мои ученики, то они должны быть воинами и борцами, защищающими мою теорию с помощью любопытства, злобы и ненависти. У вас нет другого пути. Это бой врага с сердцем холодным, словно металл. Если мы не одержим победу, то будет вечная борьба. Даже если моим послушником станет щенок, мы все равно победим. Вы живете один-единственный раз. У вас, люди, одна жизнь! Желаете быть счастливыми? Для исполнения желаний боритесь, сражайтесь, действуйте! Другого пути нет. Когда говорят: „живите без греха“, то это и есть беда смирения. Побеждайте противника. Вот истинное счастье. Если люди не получают того, чего они хотят, то они врут, воруют, убивают, ведут себя распущенно. Милосердие — ваша беда, так и будете продолжать мучиться на протяжении одной-единственной жизни. Послушники Будды всю жизнь терпят различные горести и невзгоды, страдают и мучаются. Хотя они и понимают, в чем причина их несчастья, но не видят, как можно изменить свою жизнь, и в конце концов однажды, когда становится уже очень поздно для каких-либо перемен, осознают свое поражение и умирают в обиде на великого обманщика Будду. Мои послушники всегда побеждают, они борются и действуют, с гордостью закрывают глаза в конце жизни. Люди получают то, чего желают. Боритесь за исполнение своих желаний! Побеждайте! — провозгласил черт, убеждая меня своим обаянием и величием. После его слов ко мне пришло вдохновение, а на голове зашевелились волосы».

В противопоставление черту автор рисует образ Будды: беззащитный, робкий, задумчивый, не умеющий постоять за себя и за свое Учение. Беспомощность Будды передает и его облик: одетый в орхимж¹¹, он практически обнажен, ничто не защищает его от внешнего мира.

¹¹ Ор х и м ж — одеяние буддистов, представителей духовенства.

Будда и черт — образы двух мировосприятий, двух противоположных отношений к миру и людям, позиции активная и пассивная, деятельная и созерцательная, воинствующая и смиряющаяся и пр. Будда проигрывает спор черту не только словесно: его принципы жизни не выдерживают испытания действительностью. Современный город со своими правилами жизни не принимает Будду, его явление в городе не приносит ничего, кроме очередных политических и международных столкновений, разочарований простых людей. Для самого Будды пребывание в городе заканчивается трагично: он погибает от рук бандитов.

Показательна сцена столкновения Будды и черта: встреча Будды с хулиганами. Черт, зная, чем может закончиться подобное знакомство, приходит Будде на помощь, расправляясь с хулиганами не с помощью увещаний, а с помощью физической силы. Пытаясь показать справедливость, оправданность своего поведения, черт демонстрирует результат: хулиганы посрамлены и унижены. Будда, несмотря на старания черта, остался верен себе, сказав, что сочувствует черту и жалеет его.

Трагическую историю автор заканчивает, вернув читателя в монгольскую степь, к «отправной точке» размышлений пастуха — наскальным рисункам, символам духовной связи прошлого и нового времени. Является ли рассказанная история современной притчей, наследием прошлого, преобразованным новыми обстоятельствами жизни? Пастух, задаваясь в конце повести вопросом о правильном понимании столкновения Будды и черта, словно предугадывает будущий вопрос читателя.

Здесь комизм — прием повествования, он помогает автору превратить художественный мир сочинения в аллегорическую систему сатирического осмеяния и критического осмысления существующих нравов и ценностей современного ему общества, а не представляет данную повесть в виде фарса, обидного для верующих людей.

Автор ассоциативно, «по кирпичику» выстраивает современную действительность, делая точками отсчета проблемы нравственности, справедливости, национального самоопределения, политической честности, социального благополучия, и, безусловно, веры и существования истины.

Детективный элемент, мистические превращения Будды, запутанный сюжет, сотканный из произошедших и возможных событий, множество комических моментов, заставляющих читателя улыбнуться (например, Будде натирает ноги обувь, ведь он никогда не носил ботинки), ролевые перемещения персонажей, откровенные и остро сатирические сцены — фантазия пастуха превращается в историю о добре и зле, о правде и лжи, о вере и безверии, о человечности и порочных желаниях.

Таким образом, повесть Ц. Доржготова является своего рода квинтэссенцией достижений развития комического в современной монгольской литературе, вбирая в себя национальное своеобразие и художественный опыт мировой литературы.

Использованная литература

- Бахтин, 1973: *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 (*Bakhtin M. M.* Voprosy literatury i estetiki. M., 1975).
- Бергсон, 1992: *Бергсон А.* Смех. М., 1992 (*Bergson A.* Smekh. M., 1992).
- Ванган, 1971: *Ванган Л.* Жож Сэрээнэн // Монголын шилдэг өгүүллэгүүд. Улаанбаатар, 1971. С. 125—133 (*Vangan L.* Biryuk Serenen // Izbrannye mongol'skie rasskazy. Ulaanbaatar, 1971, S. 125—133).
- Герасимович, 1965: *Герасимович Л. К.* Литература Монгольской народной республики. 1921—1964. Л., 1965 (*Gerasimovich L. K.* Literatura Mongol'skoi narodnoi respubliky. 1921—1964. L., 1965).
- Герасимович, 1991: *Герасимович Л. К.* Литература МНР (1965—1985). Очерки прозы. ЛГУ, 1991 (*Gerasimovich L. K.* Literatura MNR (1965—1985). Ocherki prozu. LGU, 1991).
- Герасимович, 2006: *Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII—начала XX в. Элиста, 2006. (*Gerasimovich L. K.* Mongol'skaya literatura XIII—nachala XX v. Elista, 2006).
- Кульганек, 2010: *Кульганек И. В.* Монгольский поэтический фольклор. Проблемы изучения, коллекции, поэтика. СПб., 2010 (*Kul'ganek I. V.* Mongol'skii poeticheskiy folklor. Problemy izucheniya, kolleksii, poetika. SPb., 2010).
- Михайлов, Яцковская, 1969: *Михайлов Г. И., Яцковская К. Н.* Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969 (*Mikhailov G. I., Yatskovskaya K. N.* Mongol'skaya literatura. Kratkiy ocherk. M., 1969).
- Пропп, 1976: *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976 (*Propp V. Ya.* Problemy komizma i smekha. M., 1976).
- Скородумова, 2005: *Скородумова Л. Г.* Современный литературный процесс в Монголии: основные тенденции развития // Владимирцовские чтения V (Доклады Всероссий. науч. конф. Москва, 16 ноября 2005 г.). С. 200—210 (*Skorodumova L. G.* Sovremennyy literaturny protsess v Mongolii: osnovnyye tendentsii razvitiya // Vladimirtsovskiy chteniya V (Doklady Vserossiskoi nauchnoi konferentsii. Moskva, 16 noyabrya 2005 g.). S. 200—210).
- Ширсэдийн Цэнд-Аюуш, 2001: *Ширсэдийн Цэнд-Аюуш.* Развитие и особенности монгольской сатирико-юмористической литературы: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Батор. 2001 (*Shirsediyn Tsend-Ayuch.* Razvitie i osobennosti mongol'skoi satiriko-yumoristicheskoy literatury: Avtoref. dis. ... doctora filol. nauk. Ulan-Bator. 2001).
- Доржготов, 1992: *Доржготов Ц.* Бурханы ходоод лонх биш // Злоключения Будды и проделки черта. Улаанбаатар, 1992 (*Dorzhtotov C.* Burkhanu khodood lonkh bish) (Zloklyucheniya Buddy i prodelki chorta. Ulaanbaatar, 1992).

O. Sapozhnikova

The evolution of comic in Mongolian literature of 20th century

The humour culture of the Mongols has a centuries-long history of development. Every decade and century it absorbed new shades of different kinds of the comic, such as humour, satire and irony. At the same time it has preserved its continuity and national flavour. Since the beginning of the 20th century the variety of comic works in Mongolian literature has been dazzling, keeping strong connection with the traditions of folklore and literature of the 19th century.

Key words: humorous culture, variety, tradition, kinds of comic, humour, satire.

Л. Г. Скородумова

Мир образов в романах В. Инжинаша

Ванчинбалын Инжинаш стоял у истоков одновременно трех типов романов: исторического, бытового и авантюрного (роман с элементами сатиры и фантастики). Он оставил богатейшее наследие не только как зачинатель нового, прозаического направления в литературе, но и как продолжатель поэтической традиции. Яркость образов, метафоричность прозы В. Инжинаша связана с развитой поэтической традицией в монгольской литературе. В поэтике В. Инжинаша также заметно влияние китайской классической литературы. Блестящее использование широкого спектра традиционных художественных средств, эпических приемов повествования позволяет считать творчество В. Инжинаша неотъемлемой частью единого литературного процесса Монголии.

Ключевые слова: художественные средства, национальная традиция, яркость образов, зачинатель прозаического направления.

Творчество Ванчинбалын Инжинаша (1837—1892) составляет целую эпоху в литературном процессе Монголии. Писатель стоял у истоков одновременно трех типов романов: исторического, бытового и авантюрного (роман с элементами сатиры и фантастики). Он оставил богатейшее наследие не только как зачинатель нового, прозаического направления в литературе, но и как продолжатель поэтической традиции.

За небольшим исключением, все стихи Инжинаша вошли в его романы. Это вполне естественно, поскольку слияние прозы с поэзией — одна из важнейших особенностей первых монгольских бытовых романов, сохранивших многие черты средневековой исторической прозы и устного сказа.

Во втором стихотворном предисловии к роману «Одноэтажный павильон» «Дополненные позже вольные стихи» (*Хожим нэмэх сул шулэлэл*) все сущее видится смутно, призрачно, но перед нами встает образ писателя, охваченного муками творчества:

Задеты инеем виски, но для чего страдать?
Подрежу бережно фитиль и в старую тетрадь,
Миг улучив, пишу стихи. Пою по вечерам...
Пригубишь — сладко, а глотнешь — одна лишь
горечь там.
Вечерний дождь стучит в окно, худа бумага в нем.
Рассветный холод. Но согрет я чувством, как огнем.
Вдруг ветер западный подул, заплакали цветы.
Упали льдинки круглых слез, прозрачны и чисты.
Нарядных девушек гурьба с корзинками в руках —
Идут, чтоб красные бобы¹ посеять на полях.

¹ «Красные бобы, помогающие вспоминать друг о друге» — китайское название растения. Часто упоминается в поэзии Ван Вэя как символ женских слез [Цы хай, 1947. С. 945].

Весенняя разлита грусть среди лесов и вод.
Туманной дымки тайный гость бобы с земли возьмет.
И тени смутные во сне мелькнули так легко...
Стою у темного окна, вздыхаю глубоко.
О прошлом знаешь ли, нефрит, отпущенном судьбой?
Весною и в осенний дождь — с тобою я, с тобой².

[Nigen dabqur asar, 1958. С. 323]

Если холодно и одиноко, за окном льет дождь, поэт углубляется в старые книги, и тотчас его воображение рисует другой мир: он видит прекрасные цветы — это женщины, центральные образы его романов «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез». Инжинаш, пожалуй, больше, чем другие авторы XIX в., использовал прием иносказания. Аллегория в романе «Палата красных слез» приняла форму сказочно-фантастическую, близкую к европейскому плутовскому роману. Новаторство Инжинаша проявилось и в том, что он обратился к женским образам, подобно Равже, однако, показывая жизнь своих героинь в условиях современного ему китайского общества, он высмеивает конфуцианскую мораль.

Слезы и их красный цвет — неперенные символы страдающих красавиц («нефрит» в данном случае также относится к красавицам). Не случайно в предисловии к роману, посвященному судьбам женщин, звучит эта тема. Образ «красные слезы» в романах Инжинаша, возможно, объясняет следующая легенда. Согласно одному из китайских преданий, в III в. н. э. в округе Чаншань жила красавица Сюэ Линъюнь. Правитель округа, отправившийся в столицу, захотел подарить Сюэ в наложницы императору. Прощаясь с родителями, девушка горько плакала. По дороге, чтобы не промочить насквозь одежду, при-

² Здесь и далее стихи в переводе Людмилы Букиной.

шло собирать слезы в вазу из красного нефрита. Когда Сюэ приехала в столицу, ее загустевшие в вазе слезы были похожи на кровь. Это предание изложено в книге ученого-отшельника Ван Цзя (IV—V вв.) «Записки об утерянных деяниях» («Ши и цзи») [Цы хай, 1947. С. 1030]. Впоследствии образ «красные слезы» стал означать женские слезы, его использовали многие поэты.

В первой главе «Палаты красных слез» содержатся два четверостишия, где в скрытой, аллегорической форме отражена судьба двух главных героинь романа — Циньмо и Лумэй. Вот первое четверостишие:

Стойкие сосны суровы к [женщине] недалновидной.
Волны нефрит окатили — стал перламутром
подводным.
Стоило раз ошибиться мячику судеб священных —
Стали напрасны усилья железа и камня труды.
[Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 4]

Сосна, упомянутая в первой строке, является, согласно дальневосточной поэтической традиции, символом мужества и стойкости. Эпитет «недалновидная», вероятнее всего, относится к Циньмо, которую писатель наделил стойким, мужественным характером. Следующая строка отсылает читателя к тому эпизоду романа, где Циньмо, не желая выходить замуж за старого и уродливого жениха, бросается в бушующие волны реки. Ее спасли, но случайно — в это же время упала в реку другая девушка, Луньюй, а спасли Циньмо. Так произошло «превращение нефрита в перламутр». Третья строка связана с эпизодом романа, основанным на старинном обряде бросания вышитого мячика с вышки с целью выбора жениха [Меньшиков, 1982. С. 159].

Природа постоянно присутствует в стихах как одно из необходимых слагаемых поэзии Инжинаша. Ветер и дождь, облака и горы, а точнее, «горы и воды» — вот та реальность, без которой не могут существовать поэт и его поэзия. Природа и человек неразделимы в дальневосточной литературной традиции, в русле которой находится все творчество Инжинаша. «Заметки в стихах, сделанные однажды во время дождя» могут служить образцом пейзажной лирики Инжинаша:

Загрелась гроза, дождь упал, словно полог, вниз.
Просветленное солнце явило на миг свой лик.
На лиану небес яркий радужный мост похож.
Тучи гаснут, окутав туманом вершины гор.
Птицы дружно щебечут в зеленой прохладе рош.
Дева, нефриту подобная, с башни на закат глядит.
Коль о мире подумаешь брэнном,
бесчисленности вещей —
Все меняется так же, как дымки закатный цвет.

В поэзии Инжинаша отдается предпочтение двум временам года — весне и осени, аллегорически выражающим противоположные начала: радость и печаль, добро и зло, свет и мрак, а потому весна и осень чаще всего соответствуют разным настроени-

ям героев. Течение повествования романов соотносится со сменой времен года. Если «Одноэтажный павильон» начинается с описания весеннего праздника Нового года, то с героями «Палаты красных слез» читатель прощается глубокой осенью. Осень — это всегда холодный западный ветер, утренний дождь, засохшие листья, а постоянные образы весны — пробуждающаяся природа, вдохновенный поэт, его настроение. Например:

Когда весна приходит — то и дело нас
посещают призрачные сны.
Я предаюсь мечтаньям всецело,
нахлынувшим из темной глубины.
Но не с кем встретиться в тени зеленых вязов...
Напрасно ивы шепчутся, маня...
Лишь соловей поет, теряя разум.
Прислушаюсь — поет он для меня.

Символика осени прямо противоположна весне. Это разлука, грусть, увядание, холод, дождь. Осень, кроме того, соответствует западу, опадающим листьям. Вестник осени — перелетные птицы, с которыми отождествляются герои Инжинаша. Типичный цветок осени — хризантема. Эпитет для глаз красавицы — осенние воды — это спокойные и глубокие, темные, как вода осенью в пруду. Этот образ встречается и в современной монгольской поэзии.

Образ солнца у Инжинаша имеет комплексную символику, обусловленную цветом, формой и функцией солнца. Отсюда солнце: подобно огненному котлу (*гал тогоон мэт*), словно красный хурд (*улаан хурд мэт*), золотой петух (*алтан тахиа*). Луна, как и солнце, становится у писателя воплощением блеска. Луна в романах Инжинаша является постоянным поводом для вдохновения. Молодые поэты бессонными ночами любуются луной и сочиняют стихи о ней. Целый стихотворный цикл помещен в конце романа «Палата красных слез» под названием «Расшевеливаю луну». Цикл основан на уподоблении луны горящему светильнику и драгоценному зайцу:

Кто это взял длинную кочергу
И разворошил половину золотого зайца?
Пролился на ладонь прозрачный свет
И заполнилась пиала.
[Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 360]

В стихах Инжинаша в качестве метафоры лунного света постоянно присутствуют нефрит, хрусталь, жемчуг (жемчужная роса). Широко используется сравнение со льдом. Перечисленные эпитеты характерны для всей монгольской литературы, в том числе и для фольклора. Примером может служить загадка: «Серебряная писала на льду» (*Мөсөн дээр мөнгөн аяга*). Часто Инжинаш использует фольклорное сравнение глаз со звездами, как в пословице: «Глаза ярче звезд, волосы нежнее шелка» (*Одноос хурц нүдтэй, торгоноос зөөлөн үстэй*). Из деревьев наиболее часто встречаются бамбук, ива, сосна, дикая слива мэйхуа. Ива, как правило, цветущая и зе-

леная, символизирует весну, пробуждение природы, радостное, приподнятое настроение. Полумрак ивово-роши — место свидания влюбленных. С другой стороны, плакучая ива — символ разлуки влюбленных. Именно иве предназначен культ мирового древа в монгольском фольклоре. Сосна — вечнозеленое могучее дерево, ассоциируется со стойким сильным характером, мужеством. Вместе с тем это яркий зрительный образ — темная зелень сосны на фоне белого снега — сочное цветочное пятно. Сосна, бамбук и слива вместе холодной зимой означают преданность и дружбу. Например: «Верная дружба подобна зеленоющему вечно вместе сосне и бамбуку, неразлучным инею и льду» [Nigen dabqur asar, 1957. С. 255].

Сравнение с сосной встречается и в эпосе «Гэсэр». Вот портретная характеристика Рогмо-гоа: «Рогмо-гоа подобна сосне, одетой дорогим штофом, а когда сидит, подобна княжеской белой юрте на пятьсот человек, на правом плече — золотой комар, над левым плечом — серебряный комар, повернется направо — к солнцу, будто бы тает, налево — под сень луны, будто бы стынет. И кажется, будто в ночном сиянии ее красоты можно стеречь табун» [Гэсэриада, 1936. С. 141].

Поэтический образ природы немислим без птиц. Самые любимые и наиболее частые представители пернатых в монгольской литературе — ласточка, кукушка, соловей, мифическая птица Гаруди. Ласточка — древнейший образ в монгольской литературе и фольклоре. У Инжинаша ласточка отождествляется с юной красавицей, тоскующей в разлуке с любимым. Кукушка — традиционный образ индийской поэзии, и монгольские поэты заимствовали его, вероятно, оттуда, так как для китайской культуры образ кукушки — сладкоголосой провозвестницы весны — не характерен. Иногда Инжинаш ласточку и кукушку объединяет в один образ: «Нежные голоса ласточек и кукушек» (*Хараацай хөхөөгийн уран хоолой*) — метафору весны.

Мифическая птица Гаруди — образ высокого стиля. Глазам Гаруди уподобляются, как правило, взоры высокопоставленных чиновников. Распространенный образ во всей монгольской литературе — гуси, перелетные птицы — весной они возвращаются на север, в родные края.

Первостепенное место в романах принадлежит символике красного цвета, о чем уже упоминалось. Это символ женских судеб, центральных в романе. Символика красного цвета универсальна, у многих народов мира она генетически восходит к культу огня и солнца.

Широко используется и символика белого цвета. Представление о белизне как символе чистоты и совершенства у кочевых народов генетически связано с молоком. Инжинаш часто употребляет выражение Белые мысли (душа) (*цагаан сэтгэл*). В «Одноэтажном павильоне» есть эпизод, описывающий свадебный обряд подношения девяти белых даров.

Разнообразна семантика эпитета «нефритовый», но чаще всего он употребляется как синоним белого

цвета: нефритовый цветок уступает белизне снега (*Хасын цэцэг цаснаас гурван хувийн цагаан дутуу*). В символике луны, лунного света выделены белизна, прозрачность, чистота. В качестве символа белизны и чистоты, в свою очередь, выступают драгоценные и полудрагоценные камни: хрусталь, жемчуг, перламутр, серебро, а также лед и снег. При лунном свете и роса, и тень, и воздух приобретают оттенок жемчуга, нефрита или льда.

Известно, как популярны в литературах стран Дальнего Востока белые цветы сливы мэйхуа или коричневого дерева среди поэтических образов. Белый цвет как признак чистоты является фоном, на котором отчетливо выделяются и другие предметы — зелень сосны на белом снегу, нефритовая тень в лунную ночь. Белый цвет — символ чистоты, нравственного совершенства, непорочности — отсюда образ — девичьи слезы чисты как лед. Белое в сочетании с золотом считается у Инжинаша символом высшего совершенства, идеалом красоты. Например: белый цветок орхидеи в сочетании с золотом (*сүмэн өвс алт*) служит символом редкой красоты. По линии белизны и чистоты возникает и другое сочетание жемчуга и нефрита: «белый перламутр и жемчуг», «перламутр и нефрит», «лед и нефрит».

Таким образом, все изобразительные средства романов Инжинаша можно объединить в три основные группы. Первую группу составляют эпитеты и сравнения, связанные по своему происхождению с буддизмом. Это мифическая мировая гора Сумэру, Хоншим бодисатва, мифическая птица Гаруди, кукушка, сопоставленная с лотосом и луной. Романы Инжинаша проникнуты буддийской идеей иллюзорности происходящего, отсюда частое сравнение действий героев со сном. В романах часто упоминается буддийская добродетель как результат деяний прошлых перерождений. Метафорой луны, лунного света служит Небесная дева, богиня (*Охин тэнгри, хубилган рагини*). Инжинаш приводит буддийскую легенду о двух отшельниках, которые были неразлучны в трех перерождениях.

К другой группе относятся эпитеты, связанные с монгольским фольклором — эпосом и малыми формами. Третью группу составляют сравнения, пришедшие в монгольскую литературу из китайской мифологии, древней китайской поэзии. Инжинаш описывает, например, праздник в честь Волопаса и Ткачихи, героиня романа в этот день сочиняют стихи о луне. Объектом сравнения служит нефритовый заяц, связанный с китайской легендой. Поэтизация нефрита, жемчуга, перламутра, часто встречающихся на страницах романов, очевидно, тоже имеет китайское происхождение.

Инжинаш использует все богатство и многообразие стилистических художественных средств монгольского языка. Яркость образов, метафоричность прозы Инжинаша, с одной стороны, связана с влиянием сильно развитой поэтической традиции в монгольской литературе. Инжинаш прекрасно знал и широко использовал монгольский фольклор. Любо-

пытно, что пословицы Инжинаш видоизменял, придавал им литературную форму. Например: «Если вода слишком прозрачна, большая рыба не водится, если власть слишком строга, подданные не ладят между собой» (*Ус хэтэрхий тунгалаг болвоос их загас тогтохгүй, засаг асар хянамгай болвоос доордос найралдан чадахгүй*) [Улагуна ukilaqu tingkim, 1958. С. 43]; монгольская пословица выглядит несколько иначе: «В воде, где есть водоросли, рыба собирается, к хорошему человеку люди тянутся» (*Замаг сайтай усанд загас болгон цуглана. Зан сайтай хунд хун болгон цуглана*) [Монгол ардын зүйр үг, 1959. С. 15]. Таких примеров можно привести много. Монгольская пословица «Друзья лучше старые, а одежда новая» (*Хүний хуучин нь дээлийн шинэ нь*) у Инжинаша перефразирована: «Одежда хорошая новая, а родственники — старые» (*Дээл хувцасны шинэ нь ураг садны хуучин нь сайн*) [Nigen dabqur asar, 1957. С. 288]. Пословица вставлена в эпизод, рассказывающий о сватовстве героинь, поэтому слова «друзья старые» (*хуний хуучин нь*) Инжинаш заменяет словами «родственники старые» (*ураг садны хуучин нь*). Современную пословицу «Даже плохой мужчина кормит семью» (*Эр муу боловч гэр бүлээ тэжээдэг*) Инжинаш переписывает: «Хороший мужчина прокормит десять семей» (*Сайн эр арван гэрийг тэжээмүй*) [Улагуна ukilaqu tingkim, 1958. С. 306]. Герой романа Пуоюя собирается жениться на трех невестах сразу, поэтому Инжинаш и изменил пословицу.

Кроме пословиц в романах встречается и множество слов и выражений, создающих национальный колорит произведения. При описании пейзажа Инжинаш неизменно пользуется словосочетанием «горы и воды» (*уул ус*) или «земля и воды» (*газар ус*). Интересно, что при описании быта своих героев Инжинаш все же пользуется монгольскими названиями. Дом у него, как правило, юрта (*гэр*), иногда писатель даже перечисляет названия деталей юрты: *унь, туурга ...* Герои романов носят дэли, шапку с шариком *жинстэй малгай*³.

У Инжинаша встречается выражение *айл байшин*, весьма нехарактерное для монгольского языка. Такие постройки появлялись там, где монголы вели оседлый образ жизни, и скорее всего это происходило в южных районах, в непосредственной близости к Китаю. Правда, и ламы в монастырях, как отмечали русские путешественники конца XIX в., жили в отдельных дворах, огороженных высокими заборами. В этих дворах помимо традиционной монгольской юрты, в которой хозяева проводили большую часть года, имелись и небольшие деревянные домики китайского типа *байшин* [Грайворонский, 1980. С. 60]. Очевидно, именно такое жилище Инжинаш и называет *айл байшин*.

С переходом южных монголов к оседлости и ростом городских поселений с их деревянными по-

стройками и заборами возникает выражение «Дом хороших ворот» (*сайн үүдний гэр*), т. е. богатый дом, а выражение «Мои ворота несчастливые» (*минь үүд хаалга хишиггүй улирал муу*) означает, что хозяйина дома постигла неудача, если о герое говорится «человек из нашего аймака с пустыми воротами» (*манай аймгийн хоосон хаалгын хүн*), это означает, что он бедный [Улагуна ukilaqu tinghim, 1958. С. 239].

Образное выражение Инжинаш употребляет для возрастной характеристики — «С каждой весной и осенью становится старше» (*хавар намар өндөр болов*), говорит он о пожилом человеке.

Писатель очень часто, называя тот или иной предмет или явление, употребляет и китайское и монгольское названия одновременно: *ший хурим, дэн зул, шан уул, хөдөө дянь, ханзны хоймор*. Такое смешение реалий характерно именно для двуязычной среды, в которой жил писатель.

В прямой речи Инжинаш редко прибегает к употреблению местоимений первого и второго лица. Герои обращаются друг к другу со словами: «братец», «сестрица», «барышня» и т. д. Местоимения *чи, тэр* чаще встречаются в речи слуг. Речь персонажей все же имеет свои индивидуальные черты. Почтенная княгиня, бабушка Пуоюя и глава рода, говорит неторопливо, в каждом ее слове слышится назидание окружающим. Те, в свою очередь, обращаются к ней только с глубоким почтением, называя ее «бурхан».

Сохраняя традиционные трафареты и формулы, пришедшие в роман из устной традиции и летописания, Инжинаш вносит значительное разнообразие в канонизированную стилистику средневековой литературы. Вот какими словами вводит он стихи в повествование: «Вот так стихами написал...» (*ийн шүлэглэн бичирун...*), «само собой написались восемь строк с пятью словами в строке» (*таван уг найман бадгийн нэгэн анги шүлгийг найруулж гарын аяар бичиж гаргасан нь*). Стихи, которые автор вводит в повествование, обозначены разными терминами в зависимости от выполняемой ими функции в сюжете. Например, написанные в жанре китайской классической поэзии стихи он называет «восьмистрочный пятисловник» (*таван үгийн найман бадаг*): «Сравниваю [тебя] с лотосом» (*Удвал цэцгийг өөртэй адил хэмээн сэдэв болгож бичсэн нь*) [Nigen dabqur asar, 1957. С. 505]. Словом *бадаг*, по-видимому, обозначены китайские стихи. Слово *шүлэг* у писателя не несет жанрового обозначения — это общее название стихотворной речи вообще. Упомянув древних поэтов, цитируя их или подражая мудрецам прошлого, Инжинаш обязательно пишет: «Несколько стихотворных строк в похвалу древних мудрецов» (*Эртний мэргэдийн магтсан хэдэн шүлгийн үг*) [Улагуна ukilaqu tingkim, 1958. С. 194]. Или: «Написал стихи древних о цветке сливы в снегу» (*Эртний хүний цас дахь мэй цэцгийг шүлэглэсэн*) [Nigen dabqur asar, 1957. С. 338].

Художественное повествование исторического романа В. Инжинаша «Синяя сутра» включает в себя весь широкий спектр изобразительных средств и

³ Ж и н с — шарик, который прикреплялся к головному убору в качестве атрибута одежды чиновника в Маньчжурской династии Цинн.

устного народного творчества и значительно отличается от сухого повествования средневековых летописей. В Предисловии «Краткое зеркало» («Товчит тольт») Инжинаш писал, что в работе над романом он пытался использовать подлинную хронику исторических событий, а в тех местах, которые казались ему непонятными или сомнительными, он обращался к старым людям за разъяснением.

До некоторой степени в «Синей сутре» наследуется традиционный «мифологизм» и «фольклоризм» сюжетов и образов. Использование фольклорно-мифологических мотивов, связанных с различными повествовательными традициями, прослеживается в произведении с самого начала. Зачатие от солнечного луча — древнейший сюжет центральноазиатских генеалогических легенд, который в монгольских летописях, начиная с «Сокровенного сказания», обычно приурочивается к рождению Бодончара, предка Чингиса, фигурирует здесь применительно к появлению на свет самого Чингиса. Эпизод получает специфическую разработку и орнаментацию мифологическими деталями: луч золотой звезды, отражающийся от очага (т. е. устанавливается симметрия небесного света и земного огня).

Широко используются в романе эпитеты, сравнения, метафоры. Особенно часто в «Синей сутре» встречаются такие сравнения: «идет следом, как пчела», «бросились вперед, как птицы», «гнев был так силен, что разрывалась печень», «гнев был подобен грому», «словно рушились горы», «выходили из берегов реки», «быстрый как стрела», «кругла лицом, словно полная луна», «чиста, словно утренняя заря», «голос подобен звону бамбука». Автор пользуется традиционными эпитетами при характеристике образов героев. Например, описывая сына хана керейтов Илагу, он сравнивает его глаза с глазами бурундука, голову — с головой суслика, походку — с лисой, взгляд — с волком. А вот портрет ханши Бортэгэлжин: «У нее глаза священной птицы Гаруди, брови словно ясное небо, прекрасный нос словно вырезан из нефрита, пухлые губы нежнее коралла, в глазах — огонь, на ланитах румянец, тонкий стан, посмотришь на нее — настоящая небесная богиня».

Интересны два эпизода романа, где влюбленные Солонго и Алтаншагай обмениваются подарками, закодированными сложной символикой, это поэтический ряд атрибутов брачного ритуала: лук и тетива, красный цвет связующей нити, традиционный для свадьбы, игра слов. Трепетно и с любовью рассказывает Инжинаш о чистых целомудренных отношениях Солонго и Алтаншагай, их нежности, преданности друг другу, чувстве долга.

Вот как Алтаншагай расширяет символику полученного от Солонго послания: «Нет, здесь смысл гораздо глубже, Солонго дальновидна и прозорлива. Разгадать ее замысел не под силу простому арату. Я ей выслал раньше золотой наперсток с привязанной к нему пятицветной нитью, так что идея послания заключена в четырех словах: золотой наперсток связан с Солонго. И сейчас в ответ на мой подарок она

тоже прислала глубокомысленное очень мудрое послание. Его можно изложить в четырех словах. Сделанная из пятицветных волокон тетива для лука означает радуго⁴. Ведь это же ее имя! А то, что на ней нанизаны сто восемь круглых халцедоновых четок, означает „халцедон“ или „наш, наши“. Слово четки (*эpx*) имеет еще значение — „права“. Четки, нанизанные на тетиву лука, означают, что двое не подходят друг другу, или „у нас нет прав“. Вот и получились четыре слова: „у моей Солонго нет прав“. Тетива лука имеет и другую символику. Это связь лука, тетивы и стрелы. Солонго верит в силу лука, потому что без лука тетива превратится в бесполезную веревку. Какая в ней сила! Ведь она предназначена для того, чтобы удерживать стрелу. Но без стрелы сама по себе тетива тоже ни к чему. Она зависит от лука. Таким образом, дуга лука символизирует силу, мужское начало (*арга*), а тетива — мягкость, нежность, женское начало (*билиг*). Если соединить дугу и тетиву, то и получится лук, единое целое. Тетива без лука — это женщина без мужчины или незамужняя женщина. Это Солонго! Она хочет сказать: „У меня, незамужней Солонго, нет никаких прав“. И далее: «Если соединить тетиву и лук, то стрелу можно послать в любое место. Только женщина не вольна поступать по своему усмотрению». Кроме того, продолжает Алтаншагай, подарок был завернут в пеструю ткань, а четки и тетива — в ярко-красный шелк. Это значит, что Солонго шлет подарок от чистого сердца, что она любит меня и согласна выйти замуж, но прав у нее нет. Она верит мне [Köke sudur, 1957. С. 442].

По сравнению с бытовыми романами «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» роман Инжинаша «Синяя сутра» композиционным построением ближе к исторической хронике, об этом свидетельствует хронологическая последовательность глав, отсутствие описаний природы, сравнительно небольшое количество стихотворных вставок, лапидарный стиль повествования. Выдержанное в рамках канона средневековых летописей резюме к каждой главе написано простым разговорным языком.

В «Синей сутре» Инжинаш проявляет себя как талантливый продолжатель национальной традиции. Богатый опыт многовекового наследия монгольской литературы и глубокое знание китайской классической прозы позволили ему выработать свои собственные принципы художественного повествования, которые блестяще и более полно проявились в бытовых романах «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез». Этим Инжинаш противостоял канонизированной буддийской литературе, заполняя вакуум бытования литературных жанров, компенсируя дефицит произведений художественной прозы.

Творческое наследие Инжинаша имеет принципиальное значение для изучения истории монгольской литературы и культуры. Он поднял уровень отечественной культуры на небывалую высоту. Бле-

⁴ Р а д у г а — по-монгольски: *солонго*.

стящее использование им поэтики национальной об-разности, эпических приемов повествования позво-

ляют считать творчество Инжинаша неотъемлемой частью единого литературного процесса Монголии.

Приложение

Словарь метафор и сравнений в романах В. Инжинаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез»

1. Аркан любви (*хайрт цалам*) — Пуую цитирует «Дополнительные комментарии к книге вод»: «Цзя Пэйлань вместе с сёстрами в седьмой день седьмой луны собирается у озера ста сыновей и обвязывается шелковыми пятицветными нитями. Любой может быть связан этой нитью, что означает любовную связь, т. е. человек попал в аркан любви. Пятицветная нить олицетворяет пять первоэлементов и таит в себе пять постоянств» [Nigen dabqur asar, 1957. С. 200]. Слово «цалам» встречается в исторической хронике Лувсан Данзана «Алтан товч» — в комментарии к хронике говорится, что это слово означает пятицветный флажок, атрибут шаманов. В тексте же хроники есть такая строка: «Все мы, чтобы иметь сына, втихомолку делаем джалма...» [Лубсан Данзан, 1973. С. 146].

2. Бабочка (*эрвээхэй*) — *өвс эрвээхэй* — бабочка и травинка (цветок мотылёк) — символ влюблённых. Образ Пуую в романах Инжинаша ассоциируется с мотыльком.

3. Бамбук (*хулс*) — *нүдний нулимсыг хулсны үзүүрт цувруулав* — слёзы нанизали на ветки бамбука. Здесь намек на пёстрый Хунаньский бамбук, с ним связана известная легенда о красавице, которая так много и долго плакала, что бамбук, росший возле её дома, стал пёстрым от слёз, а красавицу прозвали Сян Фэй.

— *хөлдөж хатсан хулсанд галуу бууруун* — на замёрзший и засохший бамбук опустился гусь — символ одиночества, разлуки влюблённых.

4. Белый (*цагаан*) — *цагаан сэтгэл* — белая душа — признак нравственной чистоты. Это сравнение распространено и в современном монгольском языке.

— *саран нэн цагаан* — лунный свет ещё больше побелел — во время игры на цитре

— *цагаан нүдээр үзэх* — смотреть белыми глазами, т. е. ненавидеть

— *хас цэцэг цаснаас гурван хувийн цагаан дутуу* — нефритовый цветок по своей белизне в три раза уступает снегу

— *есөн цагаан бэлэг* — девять белых даров — преподносятся во время свадьбы согласно народному монгольскому обычаю [Nigen dabqur asar, 1957. С. 203]

— *цагаан үр* — белые зёрна — имеются в виду белые добродетели — буддийская формула, означающая деяния человека в прошлых перерождениях.

5. Богиня (*хувилгаан рагини*) — *хувилгаан рагини шидисийн онгоцоор хэсэн наадарун* — небесная богиня странствует в волшебном корабле — образ луны [Nigen dabqur asar, 1957. С. 227]

— *хувилган шидитэн мэт* — словно святая богиня — ваза с хризантемой [Nigen dabqur asar, 1957. С. 227].

6. Бумага (*цаас*) — *цаас шиг шар царай* — жёлтое, как бумага, лицо [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 137] — признак физической слабости. В Китае обычно на особой жёлтой бумаге кинематографы писали заклинания [Ли Жучжэнь, 1959. С. 147]. Во второй половине XIX в. в Пекине печатались монгольские книги уже и на шероховатой бумаге зеленовато-жёлтого цвета и низкого качества [Кара, 1972. С. 122].

7. Ветер (*салхи*) — *салхины эсрэг сараар угтах* — на порыв ветра ответить лунным светом означает «любовь» [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 160]

— *өмнөд салхи* — южный ветер — развеивает грусть

— *дорно салхи* — восточный ветер — весна

— *умард салхи* — северный ветер — слёзы, одиночество

— *өрнө салхи* — западный ветер — вызывает слёзы у цветов

— *хас мэт хаврын салхи* — весенний ветер, подобный нефриту — символ радости

— *уран салхи, хаврын салхи* — нежный весенний ветер

— *сайхан салхи* — чудесный ветер — весна

— *хонгор салхи* — нежный ветер — весна

— *алтан салхи* — золотой ветер — нежность, любовь юноши, а также летний день

— *лянхуагийн салхи* — ветер лотоса в саду — весна, пробуждение природы

— *салхи үүлийг угтах* — ветер встретился с облаком — влюблённые нашли друг друга

— *салхи хур хоёр* — ветер и дождь — дружба и любовь

— *үдэшийн хур өглөөний жихүүн* — вечерний дождь, холодный утренний ветер — слёзы, тоска, одиночество [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 267]

— *хаврын хур намрын салхинд чиний хамт нөхөрлөмүй* — и в весенний дождь, и в осенний ветер — всегда вместе с тобой [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958, С. 33]

— *салхин бороон уярамой* — грусть ветра и дождя — праздник середины осени

— *хүйтэн бороо хүчтэй салхи* — холодный дождь и сильный ветер — тоска, отчаянье

— *алтан салхи халууныг арилган хасын сүүдэр сэрүүнийг ирүүлнэ* — золотой ветер прогоняет жару, нефритовая тень приносит прохладу — день и вечер [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 37]

— *нэгэн нь өглөөний салхинд санаа алдахгүй болвоос нэг нь үдэшийн саранд гэмшин хоёр эдгээдийн*

энэгшин мөрөөдөх нь үнэхээр уяралтай ажээ — если один не вздыхает на утреннем ветру, то другой изнывает в тоске при луне вечером [Nigen dabqur asar, 1957. С. 206]

— *умар шагаар жавар ирж бэхсийг түлхэв* — сквозь шёлк, натянутый в окне, ворвался северный ветер и подтолкнул кисть к моей руке — значит, пришло вдохновение [Nigen dabqur asar, 1957. С. 169].

8. Веер (*гүвүүр*) — *хатгамал гүвүүр* — вышитый веер — символ юных красавиц

9. Вишни (*интоор*) — *интоорын уруул* — губы вишни — губы красавиц

10. Вода (*ус*) — *намрын ус* — осенние воды — глаза красавицы

— *бургансы ширхэг усанд урсах адил* — словно ивовый пух течёт по воде — лунный свет

— *уул усны тунгалаг* — прозрачен (воздух) между горами и водами [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 336]

— *уул усны мянган давхар элэг уушигийг тоочиход бэрх* — трудно перечислить все тысячи и тысячи страданий в этом мире.

11. Ворота (*үүд хаалга*) — признак имущественного положения и положения в обществе: *хоосон хаалгын хүн* — человек с пустыми воротами [Ulayana ukilaqu tinghim, 1958. С. 2] — бедный человек — *Луутай хаалганд хүрэх* — достичь ворот с драконами — добиться повышения по службе [Ulayana ukilaqu tinghim, 1958. С. 9]

12. Верблюды (*тэмээ*) — *тэмээн чинээ болох шахаад* — вырос почти что с верблюда [Nigen dabqur asar, 1957. С. 286]

— *тэмээний хум хэдий элэвч илжигний тохом гарахгүй юу* — хоть и изнасилась попона верблюда, да из неё выйдет попона для осла

13. Вяз (*хайлаас*) — *хайлаасны гун удын харанхуйд уурах хүн үгэй* — не с кем встретиться в глубине вязов, тёмной ивовой роще. Вяз и ива всегда сопровождают героев в пути — *уд хайлаас хаварт уурах* — ива и вяз грустят весной [Nigen dabqur asar, 1957. С. 412].

14. Гаруди — мифическая птица. *Гарудийн нүдтэй* — глаза Гаруди

— *Гарудийн малгай, луутай хувцас* — шапка Гаруди и одежда с драконами — наряд невесты [Nigen dabqur asar, 1957. С. 267]

15. Горы (*уул*) — *уул ус* — горы и воды — см.: вода

— *хаврын уул* — весенние горы — брови красавицы

— *хаврын хол уул* — весенние дальние горы — брови красавицы

— *уул хайрхан мэт* — подобно священным горам — благопожелание крепкого здоровья [Nigen dabqur asar, 1957. С. 209]

16. Гуаньинь — Гуаньинь — то же, что и Хоншим бодисатва (Авалокитешвара) — Владыка взирающий, бодхисатва, воплощение бесконечного сострадания всех будд.

17. Гуси (*галуу*) — перелётные птицы, символ разлучённых влюблённых

— *нэхэх үүл нисэх галуу* — плывущие облака, летящие гуси — влюблённые стремятся друг к другу [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 397]

— *холдон хатсан хулсанд галуу бууруун* — см.: бамбук

18. Девушка (*охин*)

— *шулуун охин* — стройная девушка — луна

— *хээнцэр хүн* — изящный человек — красавица

19. Десять процентов частей (*арван хувь*) — *арван хувь дээр* — все, полностью, на десять процентов [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 52]

20. Дождь (*хур, бороо*) — *борон орох адил* — словно дождь полил — слёзы красавицы

— *хур сөхсөн* — нити дождя словно повисли в воздухе

— *хүйтэн бороо* — холодный дождь — осень

— *үдэшийн хур* — вечерний дождь — одиночество

— *хаврын хур* — весенний дождь — тепло

— *хур салхи* — дождь и ветер — см.: ветер

— *их бороо пансаар цутгах мэт* — дождь льёт как из ведра [Nigen dabqur asar, 1957. С. 190]

— *зоосын чинээ бороны ус дулав* — капли дождя величиной с монету падали на землю

21. Душа (*сэтгэл*) — душевное состояние у Инжинаша определяется выражением *элэг уушиг тоочих* — перечислять печень и лёгкие. Например: *эгшигт болжмор нэн харин элэг уушигийг хатгамай* — нежногласая птаха мучает душу [Nigen dabqur asar, 1957. С. 451]

— *гэдэс тасрах хүн* — человек, у которого вырывают внутренности, — страдающий человек [Nigen dabqur asar, 1957. С. 605]

— *сэтгэлийг мэдэгчид* — близкие по духу люди

— *сэтгэл гэгээн наран адил* — душа, как яркое солнце.

22. Ду Мучжи — поэт (803—852) — славился красотой. Символизирует красавца мужчину, наделённого поэтическим даром

23. Железо и камень (*төмөр чулуу*) — символ нерушимой дружбы

24. Жемчуг (*сүвд*) — *хэлхээ тасарсан сүвд* — рассыпанная нить жемчуга — слёзы красавицы — *шуудрийн сүвд* — жемчуг росы — роса при лунном свете

— *сүвд тан* — жемчуг и перламутр — символ редкой красоты. Жемчуг в древности, в преданиях китайцев, связывался не столько с улитками, сколько с драконами, змеями, черепахами. Считалось, что жемчуг предохраняет от пожаров, видимо, как связаный со стихией вод и её повелителем — драконом [Рифтин, 1979. С. 156]. У Инжинаша жемчуг заменён перламутром: «Силой волн нефритовый стан превратился в перламутр луса (повелитель водной стихии)» [Ulayana ukilaqu tinghim, 1958. С. 4]

25. Звёзды (*одон*) — *нүд гярхай од мэт* — глаза подобны ярким звёздам [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 42, 73].

26. Заяц (*туулай*) — *хас туулай* — нефритовый заяц — луна; — *мөнгөн туулай* — серебряный заяц — луна; — *алтан туулай* — луна.

27. Зелень шелков (*торгон ногоон*) — *торгон ногоон*, *булбарь улаан* — зелень шелков и нежные красные оттенки — намёк на обитательниц богатых домов, которые в одежде предпочитали красный и зелёный цвет

— *цэцгийн улаан бургасны ногоон* — красные краски цветов и зелень ив — весенний пейзаж.

28. Золото (*алт*) — *алтан рашиян* — золотой напиток — живая вода

— *алт сүмэн өвс хоёр* — золото и орхидея — символ редкой красоты

— *алтан тахиа* — золотой петух — солнце [Nigen dabqur asar, 1957. С. 355]

— *алтан мөглөг* — золотая сосулька — цветок корицы.

29. Ива (*бургас, уд*) — походка красавиц

— *удын найлзуур* — веточки ивы — брови красавицы, грациозная походка

— *удын найлзуур, болжморын дуун* — ветви ивы, пение птиц — весенний пейзаж [Nigen dabqur asar, 1957. С. 450]

— *удын харанхуй* — тёмная ивовая роща — место встречи влюблённых

— *бургасны ширхэг* — ивовый пух — поэтическое сравнение снежинок, идёт от китайской поэты IV в. н. э. Се Даоюнь

30. Иволга (*алтан гургалдай*) — символ поэтического вдохновения, праздника в природе

31. Иней (*хяруу*) — седина — *хяруу мөлс* — иней и лёд — символ неразлучных друзей

32. Кисть Чжун Куя — символ поэтического вдохновения, см.: Чжун Куй

33. Камни трёх перерождений (*гурван төрлийн чулуу*) — символ мужской дружбы, связан с буддийской легендой о перерождении [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 325—330]

34. Киноварь (*шүнх*) — философский камень, дающий бессмертие. Участвует в символике красного цвета

— *шунхны уруул* — губы подобны киноvari — губы красавицы

35. Котёл (*тогоон*) — *гал тогоон мэт* — подобно огненному котлу — солнце [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 115, 160]

36. Корица (*гавар*) — *гаврын өнгө, шүүдэр дуслах адил* — словно цветы корицы и капли росы — лунный свет

37. Красный цвет (*улаан*) — *улаан өнгөтний хувь заяа* (судьба красных) [Nigen dabqur asar, 1957. С. 402]

— *улаан нулимс* — красные слёзы — слёзы красавицы

— *цэцгийн улаан бургасны ногоон* — см.: ива, зелень шелков

— *улаан хүрд* — красное молитвенное колесо *хүрд* — солнце [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 81, 169]

— *улаан цэцэг* — красные цветы — красавицы

— *улаан навч* — красные листья — любовное послание

— *улаан уруул* — красные губы — губы красавицы.

38. Кукушка (*хөхөө*) — символ весеннего пробуждения природы — *хөхөө хараацайн дуун* — голоса кукушек и ласточек — символ весеннего пейзажа.

39. Курильница и цитра (*гулс ятга*) — любовь Пуюя и Циньмо [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 231].

40. Картина (*зураг*) — *удаан нөхөрлөхөд зураг адил, шүнх эрхэн булхаад* — долгая дружба словно картина с толстым слоем киноvari.

41. Лёд (*мөс*) — лицо красавицы, лунный свет — *мөсөн шүүдэр* — ледяная роса — роса при лунном свете

— *хас мөглөг* — нефритовая сосулька — лунный свет

— *алтан мөглөг* — золотая сосулька — цветок корицы

— *мөсний зүс* — ледяной лик — лицо красавицы

— *эмхрэл бүр мөс* — каждая слезинка — лёд — слёзы красавицы

— *торгон мөлсөн ширхэгийг дахин залган чавхдасугай* — пусть снова зазвучат блестящие (как лёд) шелковистые струны

— *мөсний тэргэл* — ледяной круг — лунный диск

— *мөлсөн хувинд намрый усыг агуулсан мэт* — словно в тонкую ледяную вазу налили осенней воды — лицо красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 211]

42. Ласточка (*алтан хараацай*) — юная красавица. Плач ласточки в ветвях бамбука [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 275]

— *хараацайн уур* — ласточкины гнёзда — лакомство в богатых домах

— *хараацай хөхөөгийн уран хоолой* — нежные голоса ласточек и кукушек — весна.

43. Листья (*навч*)

— *улаан навч* — красные листья — см.: красный

— *хасын навч* — нефритовые листья — символ красивого пейзажа [Nigen dabqur asar, 1957. С. 222]

44. Лицо (*царай*)

— *охин тэнгэрийн гэгээн царай* — светлый лик небесной феи — луна

— *галууны өндөгний зүс* — лицо подобно гусиному яйцу — лицо красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 194]

— *нүүр зузаан болох* — будто на лице толстая кожа — о человеке, не знающем, что такое стыд [Nigen dabqur asar, 1957. С. 186]

— *уснаас шинэ гарсан фучжун цэцэг мэт* — словно лотос, только что вышедший из воды — лицо красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 191]

45. Луна (*сар*)

— *шинэ сарын мөглөг* — словно молодая луна — брови красавицы

— *сэрүүн салхины эсрэг сараар угтах* — на порыв ветра ответить лунным светом — любовь

— *усанд сар* — луна в воде — символ нереальности, иллюзорности бытия [Nigen dabqur asar, 1957. С. 605—606].

46. Му-лань — образцовая женщина древнего Китая, отправилась на войну вместо престарелого отца. В романах Инжинаша Му-лань не является традиционным символом дочерней преданности, а означает мужественный характер героинь [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 237]

47. Мотылёк (*эвээхэй*) — см.: бабочка

48. Монета (*зоос*) — *зоосын чинээ борооны ус дуслав* — тяжёлые, словно монеты, капли дождя упали на землю [Nigen dabqur asar, 1957. С. 190]

49. Мякоть арбуза (*шэгуа*) — губы красавицы

50. Нефрит (*хас*)

— *хасын цогцос* — грация нефрита — стан красавицы

— *хасын яс* — стан красавицы, подобный нефриту

— *хасын хүн* — нефритовый человек — красавица

— *хас цэцэг* — нефритовый цветок — красавица [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 124]

— *хасын сүүдэр* — нефритовая тень — сумерки

— *хас туулай* — нефритовый заяц — луна

— *хасын эвээхэй* — нефритовый мотылёк — образ Пуюя

— *хасын огторгуй* — нефритовое небо — вечернее небо

— *хасын навч* — нефритовые листья — см.: листья

— *бор хас царай* — смуглое нефритовое лицо — лицо красавицы

— *агар хас модон хаврын салхинд нахилах* — кипарис, подобный нефриту, качается на весеннем ветру — стан красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 211]

— *зөөлон хас* — нежный нефрит — юная красавица [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 79]

— *арчсан хас* — очищенный нефрит — символ чистоты и белизны [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 141].

51. Облако (*үүл*) — символ лёгкости, воздушности — волосы красавицы

— *бэхсийн үүл* — облако кисти — кисть поэта

— *нэхэх үүл нисэх галуу* — плывущие облака, летящие гуси — символ стремящихся друг к другу влюблённых

— *өнгөт үүлэн сарнихад хялбар шил болорын хэврэг ертөнцийн дээрх сайн юм ер бэхгүй* — цветные облака легко рассыпаются, всё хорошее в этом хрупком, как хрусталь, мире непрочно [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 150]

— *таван өнгийн билэгт үүл* — пятицветные священные облака — символ красивого пейзажа [Nigen dabqur asar, 1957. С. 256]

— *салхи үүлийг угтах* — ветер встретился с облаком — любовное свидание

52. Образ и тень (*дүрс сүүдэр*) — символ неразлучных влюблённых

53. Огонь (*гал*)

— *гал тогоон мэт* — словно огненный котёл — солнце

— *бие гал оргилох мэт* — тело словно огнём объято — больной в жару [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 137]

54. Озеро Сиху — символ красивого пейзажа [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 194]

55. Орхидея и золото (*сүмэн өвс алт*) — символ редкой красоты

56. Осень (*намар*)

— *намрын тэмдэг* — хризантема (удвал)

— *намрын цэцэг* — осенние цветы — образ одиноких красавиц

— *намрын салхи* — осенний ветер — холодный ветер

— *намрын ус* — осенние воды — глаза красавицы

— *мөлсөн хувинд намрын усыг агуулсан мэт* — словно ледяная ваза, наполненная осенней водой, — образ красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 211]

— *хаврын хур намрын салхинд чиний хамт нөхөрлөмүй* — и в весенний дождь, и в осенний ветер — всегда вместе с тобой

— *хавар намар өндөр болов* — высокими стали вёсны и осени — преклонный возраст [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 25]

57. Петух (*тахиа*)

— *үдийн тахиа* — полуденный петух — полуденное солнце

— *алтан тахиа* — золотой петух — солнце.

58. Птаха (*болжмор*)

— *уярах болжмор* — нежноголосая птаха — поэтический образ красавицы

— *уран болжмор* — голосистая птаха — символ пробудившейся природы

— *хос божмор* — пара птиц — отождествляется с неразлучными сёстрами — Дэцин и Шицин: «Вместе росли две птахи, которые свили себе гнездо на развесистом дереве» *уянгат модонд үүрлэсэн хос болжмор хамтаар өссөн билээ* [Nigen dabqur asar, 1957. С. 543]

— *эшигт болжмор* — сладкозвучная птаха: *эшигт болжмор нэн харин элэг уушигийн хатгамай* — терзаёт душу сладкозвучная птаха — страдание неразлучённых влюблённых [Nigen dabqur asar, 1957. С. 451]

59. Перламутр (*тана*) — символ красоты

— *луусын тан* — перламутр лууса (хозяин подводного царства) — красавица

— *гэгээн тан* — сияющий перламутр — символ красавицы

— *цагаан хас гэгээн тан* — белый нефрит и сверкающий перламутр — часто встречающееся сочетание — символ редкой красоты

— *гэгээн таныг аль хасад хэлэхийг мэдэхгүй* — не знаю, с каким нефритом связать сияющий перламутр [Nigen dabqur asar, 1957. С. 378]

— *нэгэн нь мянган лянгийн үнтэй тан, нэгэн нь барталгүй ариун хас* — дорогой перламутр в тысячу лян, другой — незамутнённый, чистый нефрит — Пуюй и Циньмо [Nigen dabqur asar, 1957. С. 605].

60. Радуга (*солонго*) — поэтический образ красивого пейзажа

— *ороонго солонго* (крутая радуга) — после дождя [Nigen dabqur asar, 1957. С. 190].

61. Роса (*шүүдэр*)
— *хүйтэн шүүдрийн алтны цогцос* — золотой стан холодной росы — облик красавицы
— *шүүдрийн сувд* — жемчуг росы — при лунном свете
— *мөсөн шүүдэр* — ледяная роса — при лунном свете. Любопытно, что шлем Гэсэра имеет эпитет «сверкающая роса» [Гэсэриада, 1936. С. 116].
62. Роца (*шугуй*)
— *шугуй мод* — лес кистей [Nigen dabqur asar, 1957. С. 227].
63. Семечко тыквы (*шэгуан ур*) — лицо красавицы.
64. Серебро (*мөнгөн*) — символ красоты и лунного света
— *мөнгөн оёдлын туяа урт* — луч, словно длинная серебряная нить, — лунный свет
— *мөнгөн шүд* — серебряные зубы [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 76]
— *мөнгөн сахал* — серебряная борода — седина
— *мөнгөн утас мэт сахал* — борода, словно серебряные нити
— *галын шугуй мөнгөн цэцэг* — огненная роца серебряных цветов — надпись у входа в беседку [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 71].
65. Слёзы (*нулимс*)
— *нүдний нулимсыг хулсны үзүүрт цувруулав* — слёзы нанизала на ветви бамбука — см.: бамбук
— *улаан нулимс* — красные слёзы — женские слёзы
— *нулимсаар хийсэн хүн мэт ухилах* — плакать так, что будто бы вся была из слёз [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 81]
— *өмхрөл бүр мөлс* — каждая слезинка — лёд
— *нүдний нулимс нь хэлхээ тасартсан сувд мэт* — слёзы из глаз, словно рассыпанная нить жемчуга [Nigen dabqur asar, 1957. С. 405]
— *нүдний нулимс бороон орох адил* — слёзы из глаз полились, словно дождь [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 75].
66. Слуги (*зардас*)
— *шивэгчин зардас мэт* — словно прислужницы — другие деревья рядом с цветущей корицей [Nigen dabqur asar, 1957. С. 225].
67. Слюна дракона (*луугийн шүлс*) — цветы корицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 222].
68. Снег (*цас*) — символ белизны, красоты
— *хас цэцэг цаснаас гурван хувийн цагаан дутуу хайлах цасан нэгэн ангийн үнэр дороо хэмэжээ* — нефритовый цветок в три раза уступает в белизне снегу, тающий снег намного уступает в аромате цветку [Nigen dabqur asar, 1957. С. 333]
— *цас нарс мэт үзэсгэлэн* — прекрасен, словно сосны в снегу, — «Сосны снова со снегом союз заключили» — образ, заимствованный из стихотворения Тао Юаньмина «Возвращаюсь к себе»
67. Сосна (*нарс*) — символ преданности, стойкости, долголетия
— *өндөр нарс хөх хулстай харилцан нөхөрлөмөй* — высокая сосна дружит с изумрудным бамбуком [Nigen dabqur asar, 1957. С. 255]

- сосна, бамбук и слива вместе с холодной зимой означают стойкость, верность, дружбу
70. Собака и конь (*нохой морь*)
— *нохой морины хуч гүйцэтгэх* — проявить преданность собаки и коня [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 334] — речь идёт об известной китайской легенде о собаке, потушившей огонь, и лошади, натянувшей поводья, чтобы спасти хозяина. В данном случае означает преданность слуги своему хозяину.
71. Солнце (*нар*)
— *гэгээн наран адил* — словно яркое солнце — душа хорошего человека
— *энэ наранд адил болтугай* — пусть будет подобен этому солнцу — о дорогом подарке [Nigen dabqur asar, 1957. С. 291].
72. Сон (*зүүд*)
— *хаврын зүүд* — весенний сон — мимолётный сон
— *үдийн зүүд* — полуденный сон — признак не реальности происходящего [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 418].
73. Тёмные горы вдали — брови красавицы. Сопоставление бровей красавиц с очертаниями далёких гор имеет многовековую историю. Впервые оно появилось в повести «Частное жизнеописание Чжао — Летящей ласточки», приписываемое Лин Сюаню, жившему на рубеже нашей эры. В «Разных записках о западной столице» (V—VI вв.) говорится о начале этой моды: «Брови у Вэнь-цзюнь, жены поэта Сыма Сянжу, напоминали очертания далёких гор» [Рифтин, 1979. С. 301].
74. Тучи (*үүл*) — волосы красавицы — см.: облака
75. Ткачиха (*ус тархай охин*) — Небесная Ткачиха — дух звезды альфы и созвездия Лиры. Существует легенда о том, что Ткачиха, дочь Небесного Владыки, жила на звезде, находящейся к Востоку от Небесной реки (Млечного пути), где она ткала облако — одеяние Неба. Выйдя замуж за пастуха (духа звезд бэта и гамма созвездия Аквила, расположенных к Западу от Млечного пути), она стала нерадиво относиться к своему делу, за что Небесный Владыка разлучил её с мужем и разрешил встречаться с ним лишь один раз в году — в седьмую ночь седьмой луны на Небесной реке.
76. Тао Юаньмин (365—427) — выдающийся китайский поэт. Символ поэтического дарования
77. Тень (*сүүдэр*) — см.: образ и тень
78. Тысячи стрел (*мянган сум*) — тысячи стрел пронзили сердце — выражение означает душевную муку
79. Хурд — молитвенное колесо в ламаистском храме
— *улаан хурд* — красный хурд — солнце [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 251]
80. Хур — национальный музыкальный инструмент
— *хур ятга хоёр* — хур и цитра — дружная семья [Ulagana ukilaqu tingkim, 1958. С. 390]
81. Хрусталь (*болор*) — символ красоты
— *тунгалаг болорын нүд* — глаза словно из прозрачного хрустала — глаза красавицы

— *огторгуйд урсах болор* — поток хрустала в небе — лунный свет.

82. Цитра (*ята*) — национальный музыкальный инструмент. Цитра и хур — символ дружной семьи, супружеской пары

— Цинь (кит. цитра) — первая часть имени одной из главных героинь романа — Циньмо. Рядом с именем Циньмо, высеченном на яшмовой скале, было изображение цитры без струн.

83. Цветы (*цэцэг*) — символ красавиц, женских образов [Ulayana ukilaqu tinghim, 1958. С. 42]

— *улаан цэцэг* — красные цветы — символ весны

— *уран эрвээхэй зөөлөн цэцэг* — искусный мотылёк и нежный цветок — любовь Пуюя и Лумэй

— *хасын цэцэг* — нефритовый цветок — поэтический образ, символ красоты

— *толинд цэцэг* — цветы в зеркале — иллюзорность, нереальность происходящего [Nigen dabqur asar, 1957. С. 605—606]

— *усанд бутарсан цэцэг* — цветы, рассыпанные в воде, — символ лета [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 42]

— *цэцгийн улаан бургасны ногоон* — красные цветы, зелень ив — весенний пейзаж

— *цэцгийн хур ортол* — пока не пойдёт дождь из цветов — хвалить [Nigen dabqur asar, 1957. С. 230]. Выражение «дождь из цветов» встречается и в стихах монгольского поэта Д. Нацагдоржа [Нацагдорж, 2006. С. 134]

84. Цюйфан — прекрасные цветы — детское имя Шэнжу: Шэн Цюйфан. Одну из героинь романа Ли Жучжэня зовут Ай Цюйфан — любящая цветами

85. Цзысяо — детское имя Циньмо, означает «фиолетовый шёлк»

86. Чжао Фэйянь — Чжао — Летящая ласточка — знаменитая красавица I в. до н. э., наложница императора Чэн-ди (32—6 гг. до н. э.). Ласточкой прозвана за лёгкость, с какой она танцевала

— символ красавицы [Nigen dabqur asar, 1957. С. 57; Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 36]

87. Чжун Куй — учёный, живший при династии Тан. Успешно выдержал государственный экзамен, но из-за безобразной внешности не был удостоен учёной степени. В порыве отчаяния покончил жизнь самоубийством. Считался потребителем злых духов,

поэтому изображение его вывешивалось на воротах домов

— кисть Чжун Куя — признак поэтического вдохновения, символ изящной каллиграфии [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 322]

88. Шапка (*малгай*) — принадлежность мужчин

— *малгай бүстэй эр* — мужчина в шапке и с поясом, порядочный состоятельный мужчина [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 26]

— *жинстэй малгай* — шапка с шариком жинс на верхушке. Такие шапки носили чиновники в маньчжурскую эпоху

— *бичгийн малгай* — шапка писаря — надеть такую шапку означает «стать странствующим поэтом»

— *Гарудийн малгай, луутай хувцас* — шапка Гаруди, одежда с драконом — наряд невесты [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 369]

— *чийрсэн малгай өмсгөх* — надеть на кого-то соломенную шляпу — источать незаслуженную похвалу [Nigen dabqur asar, 1957. С. 267]. В современном языке есть выражение *цаасан малгай өмсгөх* — надевать бумажную шапку, т. е. хвалить

89. Шёлк (*торго*)

— *шар торго* — жёлтый шёлк — полоска лунного света ночью

90. Шунь — мифический император, правивший, согласно традиционной хронологии, с 2255 по 2205 гг. до н. э.

91. Яо — мифический император, правивший с 2357 по 2255 гг. до н. э.

— Яо и Шунь — символы мудрого правления [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 297, 330]

92. Ян Гуйфэнь — знаменитая красавица, фаворитка танского императора Сюаньцзуна, давшего ей посмертный титул Тай Чжэнь, — символ красавицы.

93. Яшма — камень, особо ценимый китайцами за красоту. Поэтический символ всего прекрасного

94. Яшмовая стела — в романе Инжинаша является отправной точкой развития сюжета, содержит в себе роковое предначертание судеб героев

95. Чжо Вэньцзюнь — красавица, жена ханьского поэта Сыма Сянжу. Вэньцзюнь была вдовой, а вдовам в старом Китае не разрешалось выходить замуж, и поэт бежал с красавицей вдовой [Ulayana ukilaqu tingkim, 1958. С. 64]. — символ красоты.

Использованная литература

Köke sudur, 1957: Injannasi V. Köke sudur. Köke qoto. 1957.
Nigen dabqur asar, 1957: Injannasi V. Nigen dabqur asar.
Köke qoto. 1957.
Ulayana ukilaqu tinghim, 1958: Injannasi V. Ulayana ukilaqu tinghim. Köke qoto. 1958.
Гэсэриада, 1936: Гэсэриада. М.; Л., 1936 (Geseriada. М.; Л., 1936).
Грайворонский, 1980: Грайворонский В. В. От кочевого образа жизни к оседлости. М., 1980 (Graiavoronskiy V. V. Ot kochevogo obraza zhizni k osyodlosti. М., 1980).

Кара, 1972: Кара Д. Книги монгольских кочевников. 1972 (Kara D. Knigi mongol'skih kochevnikov. М., 1972).
Ли Жучжэнь, 1959: Ли Жучжэнь. Цветы в зеркале. М., 1959 (Li Zhuchzhen'. Tsvety v zerkale. М., 1959).
Лубсан Данзан, 1973: Лубсан Данзан. Алтан тобчи. М., 1973 (Lubsan Danzan. Altan tobchi. М., 1973).
Меньшиков, 1982: Меньшиков Л. Н. Об обычае свадьбы с цветной вышкой // Страны и народы Востока. Вып. 23. М., 1982 (Men'shikov L. N. Ob obyuchae svad'by s tsvetnoy vyshivkoy // Strany i narody Vostoka. Вып. 23. М., 1982).

Монгол ардын зүйр үг, 1959: Монгол ардын зүйр үг. Улаанбаатар, 1959 (Mongol ardyn zuir ug. Ulaanbaatar, 1959).

Нацагдорж, 2006: *Нацагдорж Д. Бүрэн зохиол. Боть 1. Улаанбаатар, 2006 (Natsagdorz D. Bueren zokhiol. Bot' 1. Ulaanbaatar, 2006).*

Рифтин, 1979: *Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М., 1979 (Rifitin B. L. Ot mifa k romanu. M., 1979).*

Цы хай, 1949: *Цы хай (Море слов). Шанхай, 1947 (Tsy hai (More slov). Shanghai, 1947).*

L. G. Skorodumova The imagery of V. Inzhinash's novels

V. Inzhinash was the father of three kinds of novels: historical, domestic (common) and adventure (the novel with elements of satire and fantasy). He was not only the founder of new prosaic literature, but also the successor of poetic tradition. His heritage is very rich. The brightness of images and the abundance of metaphors in the prose of V. Inzhinash are connected with the well-developed poetic tradition of Mongolian literature. Chinese classical literature also influenced the poetics of V. Inzhinash. The brilliant use of a wide spectrum of traditional artistic techniques and epic methods of narration allows us to consider V. Inzhinash's creation an essential part of the whole literary process in Mongolia.

Key words: artistic methods, national tradition, brightness of characters, founder of new prosaic literature.

Е. Э. Хабунова

Калмыцкая притча о домбре: жанровые особенности песенной разновидности калмыков

В статье рассматривается народная притча о функциональном назначении музыкального инструмента домбра, в сопровождении которой исполняются калмыцкие народные песни *домбрт келдг дуд* (песни, исполняемые домбре). Жанровая природа данных песен анализируется в тесной взаимосвязи с домброй.

Ключевые слова: народная притча, музыкальный инструмент, домбра, калмыцкие народные песни, песни-диалоги.

Домброй калмыки называют музыкальный двухструнный семиладовый щипковый инструмент. Корпус домбры, как правило, изготавливают из сосновой доски (*харга модн*), а струны — из бараньей тонкой кишки (*нярн гесн*), обработанной особым способом.

Домбра в настоящее время является одним из самых любимых и широко распространенных музыкальных инструментов в Калмыкии. Под аккомпанемент домбры исполняются народные и авторские песни, танцевальные наигрыши, даже калмыцкий героический эпос «Джангар», который раньше пелся только в сопровождении традиционных музыкальных инструментов *тобишур* или *икэл*. Однако такая популярность, видимо, не всегда была свойственна домбре в прошлом, так как она не отмечена в числе других национальных музыкальных инструментов, упоминаемых в текстах самой ранней записи (1856) калмыцкого героического эпоса «Джангар», содержащего энциклопедические сведения о прошлой жизни ойрат-калмыков и их самобытной культуре [Джангар, 1999. С. 40—245]. Следует добавить, что в калмыцкой устной традиции немало фактов, подтверждающих неоднозначное отношение калмыков к данному музыкальному инструменту.

В данном контексте уместно изложить краткое содержание притчи о назначении домбры, записанной автором статьи у Э. Н. Убушиева в 1980 г. в пос. Зурган худг Малодербетовского района Республики Калмыкия. Согласно притче, «в далекие времена нищие, приближаясь к населенному пункту, оповещали местное население о своем скором прибытии беспорядочной игрой на домбре. Громкие и «пустые» (*кёндя*) немелодичные звуки домбры были нацелены на то, чтобы психологически подготовить людей к встрече с непрошеными гостями. Такое явление, как попрошайничество (*гуль гуулгн*), не приветствовалось калмыками, они не всегда верили в бедность кланчащих милостыню и мудро отмечали в своих пословицах их запашливый характер: *хаана*

хазнд уга юмн, гуульгнчин тулмд («в суме ничего есть то, чего нет в казне хана»). Вместе с тем никто не отказывался и не уклонялся от подаяний нищему: быть благодетелем, дарителем (*ёггня эзн*) было делом чести, по этому поводу говорили: *сурсн му, сурсиг эс ёгсн юлю му* («плохо, когда просят, ещё хуже, когда не отдают просимое»). Услышав опознавательные домбровые «наигрыши», люди, чтобы исключить появление нищих в своем жилище или кочевье, выходили им навстречу и оставляли милостыню (*ёгг*) за пределами своей ойкумены, на пути следования нищих. Получив своё, хитроумные путники незамедлительно уходили прочь. С тех пор, по свидетельству информанта, никчемного человека стали называть *домбр доск*, что означает «пустозвон», «голодранец», а домбру стали воспринимать как вместилище недобрых посылов и негативных эмоций. Якобы по этой причине калмыки долгое время не относили домбру к числу национальных музыкальных инструментов в отличие от *тобишура*, наделяемого сакральными функциями и почитаемого народными сказителями *джангарчи* и зрительской аудиторией как хранилище народной памяти и форма передачи древнейшего искусства джангарчи от сказителя ученику.

Во время экспедиций по районам Калмыкии не раз приходилось слышать, как некоторые калмыки, объясняя причину несчастий в семье или в роду, ссылались на нарушение кем-то из их сообщества поверья, запрещавшего чрезмерное увлечение игрой на домбре. Вспоминая виртуозное владение домбриста своим инструментом, они говорили: *геняртя домбр цокдг бия* (букв.: «мучительно, неистово бил домбру»). Словосочетание *домбр цокх*, т. е. играть на домбре, в дословном переводе означает «бить домбру», для сравнения: игра на похожем струнном инструменте *тобишур* в калмыцком языке обозначается лексемой *товшурдх* («музичировать, «играть» на товшуре»). Другое иносказательное выражение *домбр*

доск болад одх ('разориться, ничего не иметь') также усиливает негативную семантику рассматриваемого музыкального инструмента — домбры.

Рассмотренная притча позволяет обратить особое внимание на песенный жанр, называемый калмыками *домбрт келдг дун* (букв.: 'песни, исполняемые домбре'). Эти песни в виде коротких куплетов-диалогов поются в сопровождении домбры. Одна из существенных особенностей народной песни *домбрт келдг дун* заключается в том, что она, судя по названию, должна «проговариваться» (*келдг*). Говорение как бы исключает пение, вместе с тем песенные куплеты имеют свою мелодику, определенную ритмику, своеобразную ладоинтонационную организацию и исполняются под аккомпанемент музыкального инструмента — домбры.

Народные песни являются неотъемлемой частью традиционной культуры калмыков, их появление и бытование всегда было обусловлено определенными событиями и ситуациями, происходящими в их жизни, навеяно чувствами и настроениями, продиктованными реалиями окружающей действительности. Песенное искусство развивалось в рамках устоявшихся традиций, поэтому песни не пелись «без повода и не к месту», определенные правила соблюдались и при выборе песни. Исполнение калмыцких народных песен регламентировалось рядом обстоятельств (место, время, случай) и дифференцировалось в зависимости от того, кому она предназначалась: мужчине или женщине, священнослужителю или мирянину, аристократу или простолюдину, пожилым или молодым людям и т. д. В случае с рассматриваемыми песнями эта строгая регламентация нарушалась: в «диалог с домброй» могли вступить представители разных поколений и социальных слоев, песенные куплеты создавались экспромтом по «горячим следам» произошедших событий. Песня *домбрт келдг дун* могла быть спета на обычной вечеринке, на свадьбе, в жилом помещении, на улице, но участники песенного диалога были всегда фиксированными: исполнители песенных куплетов, домбра и инструменталист.

Жанровые черты песни-диалога впервые были зафиксированы в письменных источниках («Золотоордынская рукопись на бересте», «Сокровенное сказание монголов» — XIII в.). Их активное бытование в народной среде подтверждает наличие различных видов песен-диалогов в устной традиции монгольских народов: *харилцаа дуу* в монгольском фольклоре [Хорлоо, 1989. С. 95—111; Кульганек, 2001. С. 43; Яцковская, 1988. С. 11], *савардин, савар дан* у синьзянских ойратов [Ван Гао Чао, 2008. С. 10], *домбрт келдг дун* у калмыков [Бадмаева, 1982. С. 7—8; Хабунова, 2010. С. 39—41] несмотря на то, что пути развития, трансформации и формы бытования данной песенной разновидности были различны в силу многих обстоятельств (историко-географических, общественно-политических, социокультурных).

В калмыцкой традиции парное исполнение песни предполагает диалог не только между певцами. Сценарий песенной импровизации таков: солисты поочередно подходят к аккомпаниатору-домбристу и, наклоняясь к верхней части музыкального инструмента *домбрин чикн* ('ушко домбры'), исполняют свой куплет, после чего, пританцовывая и разводя руками в такт музыке, отходят от домбриста для продолжения своего короткого танца, во время которого сочиняется или восстанавливается в памяти очередной куплет песни. На его место заступает второй исполнитель этой же песни, который в такой же последовательности «проговаривает» свой куплет. Стало быть, песенный диалог строится прежде всего между исполнителем песни и домброй, затем через музыкальный инструмент коммуникация устанавливается со зрительской аудиторией. Таким образом, в процессе создания и воспроизведения песни одновременно участвуют: певец, аккомпаниатор (домбрист) и музыкальный инструмент, а в процессе ретрансляции песенной информации — только домбра.

Исполнители этих своеобразных песенных куплетов, считались искусными сочинителями. Характеризуя их импровизаторские способности, калмыки говорят *домбрт келдг* ('говорящий домбре'), а не *домбрт дуулдг* ('поющий домбре'). Лексема *келдг* с одной стороны указывает на сочинительский дар певца-импровизатора, с другой — подчеркивает «короткий» размер мелодической строфы рассматриваемой песенной разновидности, не соотносимый с напевом протяжной песни *ут дун*, считающейся в народе как высочайшее достижение исполнительского искусства. Как известно, профессиональные исполнители протяжных песен не включали в свой репертуар короткие песни *ахр дуд*, к которым относились и рассматриваемые песни *домбрт келдг дуд*. Сфера функционирования протяжных песен также была регламентирована: торжественные церемонии, обряды, ритуалы, празднества. Права исполнения *домбрт келдг дун* мог удостоиться каждый, кто находился на вечеринке *няр*, ибо внимание публики чаще всего занимало содержание песни, а не вокальные данные исполнителя. Количество и идейное содержание песенных куплетов зависели от сочинительского дара или импровизаторских способностей поющего. Как правило, одна песня могла исполняться попарно несколькими участниками вечеринки (*няр*) и выбор очередного куплетиста зависел от того, кому один из поющих или оба одновременно передадут песенную эстафету.

Исполнение песен *домбрт келдг дун* было очень эмоциональным, так как в них зачастую сообщалось о трагических событиях: о смертельной ране на войне, о тяжелой доле сироты, о неразделенных чувствах молодых людей, о несостоявшихся мечтах, о разочарованиях, об изгнании, о горестном исходе важного дела и т. д. В диалоге с домброй певец рассказывал драматическую историю, случившуюся в определенное время в определенной ситуации с реальными людьми (депортация калмыков в Сибирь в

1943 г., смерть участника войны Тюдя Тяяхя, несчастная доля сироты Церня Буля, несостоявшаяся свадьба с возлюбленной Цаган и т. д.). Например, в незатейливых куплетах песни «Хожин Яят майор» («Майор Хожин Яят») рассказывается о героической смерти командира-кавалериста, погибшего от вражеских пуль во время Великой Отечественной войны (1941—1945). В песне «Хожин Яят майор» [Тёрскн газрин дуд, 1989. С. 204] обнаруживаются довольно подробные сведения о том, что произошло с участником военных сражений Хожин Яят: *Моторар нисдг самолет деернь / Майор Хожин Яятнь суугад гардг билэ / Майор Хожин Яятнь суугад гарад бяяхнь / Москваднь кюрч ачлгдэд бяявя* (На моторном самолете / Вылетал майор Хожин Яят. / Как оказалось, вылетал майор Хожин Яят, / Чтобы получить награду, добравшись до Москвы). Из содержания песни можно узнать, что майор Хожин Яят был кавалеристом, ходил в атаку на своем скакуне Серко и погиб от вражеского выстрела из ружья во время боя: *Буурл гинэ галзн мөрнь гиняля / Буугин дуунднь бухад цегляд йовдмбе / Буудан гиня мергн Хожин Яят майор / Буугин гиня сумнла харгвлч, хяямнь* (Говорят, вставал на дыбы от [свиста] пуль / Его конь Лыско, говорят, / Меткий в стрельбе из ружья майор Хожин Яят. / Погиб ты, дорогой, от пули из ружья).

Песня почти хроникально повествует о гибели бесстрашного воина и о скорби тех, кто с восхищением и любовью вспоминает о том, как майор с криком «Ура!» бросался в атаку: *Улмхдж ирсн гинэ немшин цергин ёмняс / Ура ёргяд ордг гиня Хожин Яят майор / Ура ёргяд ордг гиня Хожин Яят майорнь / Улан Цергин дунднь гиня угальгдэд бяявя* (Навстречу немецким войскам, наступающим стремительно, / Поднимался он с воинственным призывом «Ура!» / Хожин Яят, атаковавший немцев с криком «Ура!» / Недостает тебя сейчас в Красной Армии).

В песенных строках слышны нотки безысходности и печали земляков, провожавших воина на фронт, и однопольчан, разделивших с ним тяготы войны: *Кёк гиня ширтя гиня машин деернь / Кёвюдтягян суугад хардг Хожин Яят майор / Кёвюдтягян гиня тоомсрта Хожин Яят майор / Кёвюдтин дунднь гиня угальгдэд бяявя* (Хожин Яят, который вместе с ребятами отправился [на войну], / Сев на машину синего цвета, / Был уважаем своими друзьями, / Но не стало его среди друзей).

Анализ содержания песни демонстрирует его документально-информативный характер: песня без

излишнего пафоса и неистового пессимизма и драматизма сообщает о реальных трагических событиях, оставивших горестный след в человеческих душах. Но людское горе, как и несчастье конкретного человека, не выплескивается безудержно и открыто: негативная информация песни проецируется не на слушателя, а на музыкальный инструмент, на ушко которого исполнитель куплетов доверчиво сообщает свою грустную историю, прикрывая свои минорные чувства и эмоции танцевальным приплясом. Для исполнителя песни *домбрт келдг дун* было важно не просто исполнить куплет или продемонстрировать свои вокальные возможности, а разыграть мини-спектакль и передать людям (через домбру) историю с несчастливым концом.

Передача неблагоприятной истории музыкальному инструменту обеспечивала сочинителю или исполнителю «избегание» авторства. «Наказание за плохую весть», явление достаточно распространенное в истории тюрко-монгольских, да и других народов, способствовало поиску других форм коммуникации. Использование музыкального инструмента как вместилища запретного текста и посредника в передаче его слушателям оказалось удобным и в период сталинских репрессий, свидетельством чего является цикл калмыцких народных песен о ссылке калмыков в Сибирь в 1943 г., также исполняемых под домбру. В этих песнях рассказывается уже не об отдельной неудавшейся жизни, а о горькой судьбе всего калмыцкого народа: *Декабрь сарин 28 ля / Декц гиня хальмган кёндягяд бяявя / Деед Советин йосна приказар кёндяв / Абганер станц деерясьнь, деерясьнь / Арла киштин юзгигян темцяд гарад бяявя / ... Уулюлад шуугулад авад гарад бяяхнь / Уралан давад гарвидн / Арвн тавна сарла гидгнь / Ааг мет тёгрэ билля / Асрад ёсгсн мал гер гидгнь / Аргсн гиня болж гиня юлдля юлдля / Асрад ёсксн гиня аав ээжян / Альк насдан мартхв мартхв* (В декабре 28-го числа / Подняли сразу всех калмыков. / Подняли по приказу Верховного совета / И со станции Абганерово / Повезли в сторону холодного края. / Вывезли в суматохе, в слезах. / Повезли за Урал / При полной луне, / Круглой, словно чаша, / А накопленное добро / Осталось, как кизяк. / А как забыть родителей, вскормивших и воспитавших...).

Таким образом, можно предположить, что «дурная слава» домбры, запечатленная в притче, сохранилась в народной памяти, и ей нашлось удачное применение в песенном искусстве калмыков.

Использованная литература

Бадмаева, 1982: *Бадмаева Т. Б.* Калмыцкие песни-пляски и танцевальные прибаутки // Финно-угорский фольклор: проблемы синкретизма: Тез. докл. Таллин: Изд. «Ротапринт Госкомцен ЭССР», 1982 (*Badmaeva T. B.* Kalmyckie pesni-pljaski i tanceval'nye pribautki // Finno-ugorskij fol'klor: problemy sinkretizma. Tez. dokl. Izd. «Rotaprint Goskomcen JeSSR». Tallin, 1982).

Ван Гао Чао, 2008: *Ван Гао Чао.* Народная песня ойратов в историческом контексте: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Ростов-на-Дону, 2008 (*Van Gao Chao.* Narodnaja pesnja ojratov v istoricheskom kontekste: Avto-ref. dis. ... kand. iskusstvovedenija. Rostov-na-Donu, 2008).
Джангар, 1999: Джангар. Малодербетовская версия. Сводный текст, пер., вступ. ст., коммент., словарь А. Ш. Ки-

- чикова. Элиста: изд. АПП «Джангар», 1999 (Dzhangar: Maloderbetovskaja versija. Svodnyj tekst, per., vstup. St., comment, slovar' A. Sh. Kictikova. Elista. 1999).
- Кульганек, 2001: *Кульганек И. В.* Мир монгольской народной песни. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001 (*Kul'ganek I. V.* Mir mongol'skoj narodnoj pesni. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001).
- Төрскн хазрин дуд, 1989: Төрскн хазрин дуд / Сост. и автор вступ. ст. Б. Б. Оконов. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1989 (Төрскн хазрин дуд / Sostavitel' i avtor vstupitel'noj stat'i B. B. Okonov. Jelista: Kalmyckoe knizhnoe izdatel'stvo, 1989).
- Хабунова, 2010: *Хабунова Е. Э.* Протяжные песни калмыков: традиция и тенденции нового времени // Протяжные песни монгольских народов. Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 2010 (*Habunova E. Je.* Protjashnye pesni kalmykov: tradicija i tendencii novogo vremeni // Protjashnye pesni mongol'skih narodov. Ulan-Udje: Izd. BNC SO RAN, 2010).
- Хорлоо, 1989: *Хорлоо П.* Народная песенная поэзия монголов (Проблема жанрового состава). Новосибирск, 1989 (*Horloo P.* Narodnaja pesennaja poezija mongolov (Problema zhanrovogo sostava). Novosibirsk, 1989).
- Яцковская, 1988: *Яцковская К. Н.* Народные песни монголов. М.: Наука, 1988 (*Jackovskaja K. N.* Narodnye pesni mongolov. M.: Nauka, 1988).

Evdokia E. Khabunova

The Kalmyk parable about the dombra: the genre characteristics of a Kalmyk song variety

The article deals with a folk parable about the functional purpose of the musical instrument dombra, which accompanied the performance of the Kalmyk folk songs «dombri keldg dud» (songs performed to the dombra). The genre nature of the songs is analyzed in close relationship with the dombra.

Key words: folk parable, musical instrument, dombra, Kalmyk folk songs, songs — dialogues.

Б. В. Эльбикова

Концепт *торма* в оригинальном и переводном текстах сказок *Сидди Кюр*

Статья посвящена рассмотрению концепта *торма* в оригинальном и переводном текстах сказок *Сидди Кюр*. В статье анализируется «глубина восприятия» буддийской реалии *торма*, передающей национальный колорит как в оригинальном, так и в переводном текстах. Настоящая статья представляет интерес для фольклористов, этнографов и культурологов.

Ключевые слова: концепт *торма*, сборник сказок *Сидди Кюр*, оригинальный и переводной тексты, этническое своеобразие.

В современном полиэтническом обществе фольклор способен стать основой диалога культур, так как устное народное творчество разных народов имеет общечеловеческие черты и в то же время отражает то специфическое, особенное, характерное для данного народа и его культуры, что может быть ценным для мировой культуры в целом. Одним из эффективных средств трансляции духовных ценностей, содержащихся в фольклорных произведениях, являются переводы. Каждый фольклорный текст содержит кодовые слова, выражения, формулы, в которых аккумулируются знаковые явления, события, образы, символы. При переводе оригинального фольклорного текста на другой язык такие сегменты требуют особого комментария.

В данной работе мы попытаемся рассмотреть один из них — слово *торма*, которое встречается многократно в тексте сказок *Сидди Кюр*, сюжеты которых заимствованы из древнеиндийского сборника рассказов «Двадцать пять рассказов Веталы», который стал широко известен среди монголов, в том числе ойратов, под названием *Сидди Кюр* в связи с распространением буддизма.

Б. Я. Владимирцов отмечал, что «монгольский сборник сказок *Сидди кюр* несет на себе уже очень ясный отпечаток буддизма» [Владимирцов, 1958. С. 11] и «имеет много отличного от индийского прототипа» [Владимирцов, 1958. С. 10]. Став частью калмыцкой фольклорной традиции, сказки *Сидди Кюр* сохранили свои буддийские реалии, проявляющиеся в калмыцких текстах на всех уровнях (мотивов, образов, формул и т. д.).

Как в оригинальном, так и в переводном текстах сказок *Хан, түүнэ иньг түшмл хойр* (калм.), («Царевич и его друг министр» (рус.), «The Gold-Spitting-Prince» (англ.), XV. Erzählung (нем.); *Хахан толхата белгч* (калм.), «Знахарь со свиной головой» (рус.), «The Pigs head soothsayer» (англ.) многократно встречается слово *дорма*.

Рассмотрим «глубину восприятия» буддийской реалии *дорма*, передающей национальный колорит как в оригинальном, так и в переводном текстах. *Дорма* (калм. *дарм*, тиб. *торма* «*gtorma*») — заимствованное монголами тибетское название особого рода жертвенного подношения в честь разных духов, приготовляемого из муки и масла [Владимирцов, 1958. С. 27].

В калмыцком устном варианте *Сидди Кюр*, записанном с использованием современной калмыцкой орфографии, встречаем различные варианты слова *дорма*. Этимологически тибетский термин *торма*, означающий жертвенный объект как подношение, происходит от глагола *торва* (тиб. *gtorba*), означающего ‘разбрасывать’, ‘раскидывать’ или ‘рассыпать’. Глагольный корень *тор* также подразумевает акт даяния без привязанности как выражение чистого намерения, суффикс *ма* означает ‘мать’ и подразумевает лишенную эгоизма безусловную любовь, которой мать окружает своих детей [Бир, 2013. С. 273]. Буддийская реалия *торма* зарегистрирована русско-английскими и англо-русскими словарями: *торма* (тиб. *gtor-ma*) — ритуальные изделия из масла и теста (подносимые в качестве жертвоприношения [Дылыкова-Парфионович]. Oxford Dictionary of Buddhism (*Tibetan, gtor-ma*). Literally ‘a cast-out thing’, a tormā is a sculpted offering made of coloured barley flour and butter used in tantric rituals as an offering or propitiation to various spiritual beings [Oxford Dictionary of Buddhism].

Своей формой *торма* призвана напомнить практикующему о горе Сумеру (калм. *Сүмр уул*), считаемой самой священной из всех гор, центром мира, почитаемой калмыками и как символ накопления добродетелей и заслуг. Фигурки *торма* помещаются на алтарь, а затем церемониально разламываются и сжигаются или бросаются в воздух. Искусством изготовления и подношения *торма* должен владеть каждый лама [Кубарева, 2007].

Фольклор как художественное отображение картины мира развивается из мифологии, которая является «древней формой религиозного познания действительности, «связанной с интуитивно-эзотерическим способом ее постижения, заклинаниями, магическими ритуалами и, как правило, языческой символикой» [Леви-Строс, 1958. С. 57]. В этом смысле интересно отметить, что тибетский буддизм сохранил древние добуддийские традиции и ритуалы. Свидетельством тому являются и красные *торма*, которые преподносятся гневным божествам и защитникам вместо жертвенных животных, и белые *торма*, изготовленные в форме животных, адресуемые нагам, змееподобным обитателям недр земли и воды [Кубарева, 2007]. Торма Лю в виде человеческой фигурки традиционно готовится из цампы, масла и воды и отдаётся на откуп злым силам и духам. Одновременно людям раздаются Чанг-Бу, кусочки теста, вбирающие в себя болезни и негативные энергии. Затем вместе с Лю они выносятся из молитвенного зала. Участники ритуала представляют, как препятствия и недуги покидают их, улетая словно рой пчёл [Кубарева, 2007].

С целью максимального сохранения национального стиля оригинала сказок «Сидди кюр», а также этнически обусловленных моральных ценностей, культурных приоритетов европейские переводчики

Б. Юльг и Р. Х. Баск используют санскритизм *балц* (*Baling triff, Baling cakes*), несущий значительную этническую информацию для понимания иной культуры, сколь бы «экзотичной» она ни была. Кроме того, у Запада знакомство с буддизмом уже состоялось и данная лексема была ассимилирована европейскими языками, да и в целом была понятна его носителям. Следует заметить, что данный санскритизм в калмыцком языке отнесен к разряду исчезнувших (полузабытых слов), как и большинство терминов религиозного культа [Бардаев, 1985. С. 70—71].

Важно подчеркнуть, что перевод выступает в том числе и для самих носителей культуры, в особенности для молодого поколения, утрачивающего родной (калмыцкий) язык, как инструмент декодирования фольклорного текста, источник этнической информации, что особенно актуально в условиях современной внутрикультурной и транскультурной коммуникации.

В рассматриваемых сказках наличие упоминаний *дорма* демонстрирует важность понимания сути не только религиозных образов, но и религиозно-магической буддийской практики в фольклорном контексте.

Предлагаем сравнительную таблицу употреблений слова *торма* в разных источниках:

«Хан, түүнэ иньг түшмл хойр» [7, с. 11]	«Царевич и его друг министр» [1, с. 27]	«The Gold-Spiting-Prince» [8, с. 26]	XV. Erzählung [9, с. 63]
Тер өдр ик хург болад, тенгряс һаһа-экин хээрлсн <i>дарм</i> кенэ тол һа дер унна, тер күн хан болх гисн ши-идвр кенэ.	В тот день было устроено большое собрание, на котором было решено сделать царем того, на чью голову падёт <i>жертва-дорма</i> , брошенная с неба Гагай-егечи («Тётушка»).	As soon as day broke the people began to assemble, and many ceremonies were performed. At last the people said, «Let us take one of <i>the Baling-cakes</i> out the straw sacrifice, and throw it up into the air, and on to whosoever's head it falls he shall be our Khan».	Eine grosse Versammlung hatte sich an diesem Tage versammelt. «Unter des Himmels Entscheidung», so wurde bestimmt, «werfen wir auf der Höhe beim Streuopfer eine Teigfigur; auf wessen Haupt <i>dieser Baling triff</i> , den setzen zum Châne wir ein».

В сказке «Знахарь со свиной головой» слово *дорма* используется в значении 'жертвенный козел'. Об этом наглядно можно судить по следующей фразе: *Энүнэ хөөн гемтэ хаана көвүнэ өөр ирдэ ик- баһарн күүнэ чиңгэ Дорм кенэд, деернь толһаһан хатхчад, ном умисн бээдл һарһв.* ('Примите это и оставьте больного человека в покое'). Сказочное и религиозное, тесно переплетаясь, вместе создают особое пространство, нацеленное на соблюдение морального закона ответственности, воздаяния за совершенные

поступки. Вместе с тем буддийская составляющая завуалирована в совокупности обрядовых действий, связанных с ритуалом выкупа жизни. Неудивительно, что западному человеку, воспитанному в христианских традициях, описание данного ритуала в фольклорном тексте сказки может показаться парадоксальным, странным. Вместе с тем именно эти компоненты составляют этническое своеобразие сказок *Сидди Кюр*, что наглядно видно из следующей таблицы:

«Һахан толһата белгч» [7, с. 15]	«Знахарь со свиной головой» [1, с. 40]	«The pigs head soothsayer» [8, с. 56]	«XV. Erzählung» [9, с. 74]
«Нанд һахан толһа тавн зүсн торһн, нег ик <i>дарм</i> кергтэ» гиж хан келв. Келсн юмсинь цугтнь авч ирдэ өгнэ. Белгч һахан толһаг	«Мне нужны, — отвечал тот, — свиная голова, пятицветный шелк и одна большая <i>дорма</i> ». После того как все было приготовлено, га-	«Let there be given me», answered the man, «a pig's head, a pice of silk stuff woven of five colours, (5), and <i>a large Baling</i> (6) these	Als er seine Verbeugung gemacht, fragte der Chân: «Was ist erfoederlich, um deine Wahrsagenkunst zu sehen?» «Zu der Wahrsagung»,

<p>моднд өмсчкэд, тавн зүсн торхан боочкад, дарман дернь тэвчкв. Тигчкэд хурвн өдр, хурвн сө уха туңһасн бээдл һарһна.</p>	<p>датель надел на палку свиновую голову, привязал к ней пятицветный шелк и поставил дорму; затем он сделал вид, что в течение трех суток совершает созерцание.</p>	<p>are things which I require for the divination All these things being given him, he set up the pig's head on a pedestal of wood, and adorned it with the silk stuff woven of five colours, and put the Baling — cake in its mouth. Then he sat down over against it, as if sunk in earnest contemplation.</p>	<p>versetzte jener, «ist erforderlich ein grosser Schweinskopf, ein fünffarbiges Seidentuch und ein grosser Baling: diese Dinge sind erforderlich». Als man ihm all das zur Verfügung gestellt, da befestigte der Zaubere den Schweinskopf auf der Spitze eines Holes, putzte ihn mit den fünffarbiges Seidenstoffen aus und steckte ihn in den grossen Baling ein.</p>
<p>«Нахан толһата белгч» [7, с. 17]</p>	<p>«Знахарь со свиной головой» [1, с. 43]</p>	<p>«The pigs head soothsayer» [8, с. 59]</p>	<p>«XV. Erzählung» [9, с. 77]</p>
<p>Энүнэ хөөн гемтэ хаана көвүнэ өөр ирэд ик- баһарн күүнэ чингэ Дорм кеһэд, деернь толһаһан хатхкад, ном умшһн бээдл һарһв.</p>	<p>Затем он устроил подле больного царевича дорму величиной с человека, водрузил на нее свиновую голову и сделал вид, что читает заклинания.</p>	<p>But the man continuing to support character of soothsayer, ordered a Baling as big as a man to be brought to the head of the Khan's bed, and placed the pig's head on top of it, and then sat himself down over against it, murmuring words of incantation.</p>	<p>Der Zaubermeister stellte bei dem Kopfkissen des Chânes einen Baling von Menschengrösse auf, befestigte den Schweinskopf daran und setzte sich ruhig nieder, seine Zauberworte dabei hermurmelnd</p>
<p>«Нахан толһата белгч» [7, с. 17]</p>	<p>«Знахарь со свиной головой» [1, с. 44]</p>	<p>«The pigs head soothsayer» [8, с. 61]</p>	<p>«XV. Erzählung» [9, с. 78]</p>
<p>Нахан толһаһан авад хаана көвүнр орж ирэд оорнь суув. Наханнь толһаһан дэ-кэд дорм дер хатхкад, ном умшжах бээдл һарһкад, хаана көвүнэс шалтгин зөвүр яһжахин сурв.</p>	<p>Взял он свиновую голову, вошел к царевичу и сел подле него. Опять он водрузил свиновую голову на дорму и притворился читающим заклинания, после чего спросил царевича, в каком положении его болезнь.</p>	<p>When he heard all this, he left off from following the goat, and went back with good courage, to take up his place again over against the pig's head by the side of the Khan's couch. In the morning the Khan woke, refreshed with his slumbers and when they inquired how he felt...</p>	<p>Er begab sich mit dem Schweinskopf zurück, steckte ihn neben dem Kopfkissen des Chânes auf den Baling, und al ser mit seinen Sprüchen und der Betrachtung zu Ende war, fragte er, zum Schein emit lauter Stimme rufend: «Wie steht es mit der Krankheit des Chânes?»</p>

В конце XIX—начале XX в. буддизм, начав распространяться на Западе и в России, к концу XX столетия стал составной частью современной культуры. Сегодня благодаря растущей популярности тибетского буддизма тибетизм *торма* прочно

вошел в лексический фонд как калмыцкого, так и европейских языков, не утратив своей буддийской семантики, подтверждением чему являются как оригинальные, так и переводные тексты.

Использованная литература

Бардаев, 1985: *Бардаев Э. Ч.* Современный калмыцкий язык (Лексикология). Элиста, 1985 (*Bardaev E. Ch. Sovremennyi kalmickiy yazyk (Leksikologiya)*). Elista, 1985).

Бир, 2013: *Bir P.* Тибетские буддийские символы. М., 2013 (*Bir R. Tibetckiyе buddiyskiye simvolу*. М., 2013).

Владимирцов, 1958: Волшебный мертвец: монгольско-ойратские сказки / Пер. Б. Я. Владимирцова. М., 1958 (*Volshebnyi mertvets: mongolo-oiratskiye skazki* / Per. B. Ya. Vladimirtsova. М., 1958).

Дылыкова-Парфионович: Глоссарий основных буддийских терминов и имен / Сост. В. С. Дылыкова-Парфионович [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://buriyatia.asia/slovar-buddiyskikh-terminov-i-imen/> (дата обращения 06.09.2014) (*Glossariу osnovnyh buddiyskih terminov i imyon* / Sostavitel V. S. Dylykova-Parfionovich).

Кубарева, 2012: *Кубарева Г.* Тибетская масляная скульптура [документальный фильм] // YouTube. 13 апреля 2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=-PNHAg9QwLY> (дата обращения 06.09.2014) (*Kubareva G. Tibetskaya masl'anaya skul'ptura*. Rossiya. 2012).

Леви-Строс, 1985: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985 (*Levi-Stross K. Strukturnaya antropologiya*. М., 1985).

Манджиев, 1962: Укһн цогцин хувлһэн. Монгол-ойратск туульс / Пер. Э. Г. Манджиева. Элиста, 1962 (*Ukһn tsogtsin khuvlhyan. Mongol-oyratck tuuls* / Per. E. G. Mandzhiyeva).

Busk, 1873: Sagas from the Far East, or, Kalmouk and Mongolian traditionary tales. Land of Hofer," &c. [i. e. R. H. Busk] [1873] / Rachel Harriette Busk [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://www.ebooknetworking.net/books_detail-1112604316.html (дата обращения 01.09. 2014).

Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür nach der ausführlicheren Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen herausgegeben von Bernhard Julg. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1868. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.answers.com/topic/torma-1#ixzz2eF1s1A6M> (дата обращения 01.09. 2014).

rausgegeben von Bernhard Julg. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1868. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: books.google.ru/books?id=nYHz1QSVQNYC... (дата обращения 01.09. 2014).

Oxford Dictionary of Buddhism: Oxford Dictionary of Buddhism. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.answers.com/topic/torma-1#ixzz2eF1s1A6M> (дата обращения 01.09. 2014).

El'bikova Bal'zira V.

The Buddhist phenomenon of «torma» in the original and translated texts of the fairy tales «The Siddhi-Kür»

The article is devoted to the concept of «torma» in the original and translated texts of the fairy tales «Siddhi-Kür». The article analyzes the «depth of perception» of the Buddhist phenomenon of torma which transmits the national flavour not only in the original text, but also in the translation. The article is of interest to folklorists, ethnographers and cultural specialists.

Key words: concept *torma*, a set of fairy tales «Siddhi-Kür», original and translated texts, ethnic identity.

К. Ф. Голстунский

Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года

(Подготовка к изданию, предисловие, примечания С. С. Сабруковой)

Предлагаемый «Очерк поездки в калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года» хранится в личном фонде К. Ф. Голстунского (1831—1899) в Архиве востоковедов ИВР РАН. Научный интерес К. Ф. Голстунского охватывает все грани жизни калмыцкой степи. Цель своей поездки автор определяет как желание ближе познакомиться с разговорным языком калмыков. Данный очерк представляет собой отчет о поездке, в котором отражены не только наблюдения автора, но и его видение различных ситуаций, связанных с жизнью калмыков, способы их решения. Данный материал востребован как в научном мире, так и среди читателей, интересующихся историей жизни и бытом калмыков.

Ключевые слова: степь, юрта, духовные, калмыцкая женщина, калмыцкий язык.

К. Ф. Голстунский (1831—1899) ученый монголовед, профессор монгольского и калмыцкого языков в Петербургском университете, неоднократно выезжал в научные командировки в калмыцкие степи. Первая его командировка, самая длительная, состоялась в 1856 г., в результате ее был собран большой словарный материал по дербетским и торгоутским наречиям калмыков, привезена коллекция калмыцких книг и рукописей. Следующая командировка, судя по его второй коллекции рукописей, поступившей в Санкт-Петербургский университет, состоялась в 1862 г. Впоследствии он неоднократно выезжал вместе со студентами или один на время летних каникул в калмыцкую степь [Решетов, 2001. С. 6—13].

Вниманию читателей предлагается отчет о совершенной в период летних каникул, в июне 1886 г., поездке, которая началась от северных границ кочевий калмыков. Автор определяет цель поездки как «желание попривыкнуть к разговорному языку калмыков». В своем очерке он дает яркую картину местности, по которой пролегает маршрут, описывает жизнь людей, встреченных им в пути. В тексте очерка сохранилось большое количество этнографических деталей: описание частей юрты, убранства помещений, костюмов, калмыцкой свадьбы, традиционной кухни. Наблюдения К. Ф. Голстунского дают возможность представить в полной мере состояние калмыцкого общества, начиная с рельефа местности, тяжелых климатических условий и кончая решением конфликтных ситуаций, возникающих между калмыцким и русским населением из-за пастбищных угодий. Не ускользает от внимания Константина Федоровича и жизнь буддийского духовенства. Он по-

дробно описывает церемонию проведения повседневных и торжественных буддийских служб. С большим вниманием и скрупулезностью автор изображает внутреннее убранство кочевых монастырей, рассказывает о музыкальных инструментах, используемых монахами во время проведения ритуальных служб. Подробно останавливается на особенностях их использования. Интерес вызывает общественная жизнь буддийского духовенства, внутренняя структура буддийской церкви. Очерк К. Ф. Голстунского позволяет увидеть картину жизни простых людей и представителей состоятельного сословия — автор подробно описывает тяжелый труд простой калмычки и поведение женщин из княжеского рода.

Главная цель поездки ученого заключалась в освоении калмыцкой разговорной речи. В результате К. Ф. Голстунский дал сравнительный анализ разговорного и литературного калмыцкого языка и выявил различие этих двух языковых форм. Выделив ряд часто встречающихся форм разговорной речи, он сделал удачные попытки найти им книжные соответствия, кроме того, будучи прекрасным монголоведом-лингвистом, он дал собственную оценку состоянию калмыцкого разговорного языка, указав на некоторые особенности его исторического развития на данном этапе.

Отчет К. Ф. Голстунского, содержащий интересные и тонкие наблюдения, касающиеся многих аспектов жизни калмыков, представляет собой ценный источник по изучению жизни калмыков конца XIX в., который заслуживает внимания специалистов-исследователей и любителей-читателей.

Документ хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (шифр Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 5). Представляет собой сброшюрованные листы размером 33,6×22,3 см. Это оригинальная рукопись, написанная чернилами, которые со временем стали выцветать. Читается хорошо.

Пагинация рукописи полистная. Примеры из разговорной речи калмыков в рукописи написаны ясным письмом Зая-Пандиты Намкай Джамцо. В процессе подготовки к изданию примеры для удобства читателей были выделены курсивом и транслитерированы латинским алфавитом.

Очерк публикуется с сохранением авторского стиля.

(1 л.) Границами кочевий Астраханских калмыков на севере справедливо почитается местность колонии Сарепты, и отсюда начну я описание своей поездки в Калмыцкие степи, или, собственно, в кочевья Малодербетовского улуса. Мы выехали из Сарепты¹, этого маленького поселения Моравского Братства, 3-го июня 1886 г., избрав время приблизительно около семи часов вечера: в другую пору выезжать отсюда в степь неудобно, так как невыносимые жары страшно расслабляют здесь особенно непривычных к ним жителей севера и положительно лишают их возможности не только наблюдать, а даже и просто ехать днем. Лошади были наняты нами до Цацы, первой почтовой станции, лежащей уже в пределах калмыцких кочевий и отстоящей от Сарепты приблизительно в 30 верстах². За последними домами и садами Сарепты тотчас же начинается степь, ограничиваемая к востоку берегом Волги, а к западу невысокими возвышенностями, носящими, по всей вероятности, калмыцкое название — Эргени, от эрги или эргинь, — что значит ‘крутой обрыв, крутая возвышенность’. Я выставляю эту догадку, впрочем, только потому, что нахожу вполне возможным происхождение названия Эргэни от калмыцкого эрги, хотя к объяснению этого имени может служить еще и другое обстоятельство. Помянутая возвышенность начинается в 40 верстах от Манычского ильмена³ горою, называемую Ташь-бурунь, и отсюда, постепенно понижаясь, тянется к ее в[остоку] сначала до Сарепты, а затем, еще с большим уклонением на север, до того места, где в Волгу впадает р. Иргись⁴. Это последнее имя не менее, чем калмыцкое эрги, сходно с названием Эргэни. Таким образом, для решения этого вопроса нужно было произвести специальное исследование по памятникам старины, кото-

рых у меня не было под руками, да и в эту пору первой встречи с Эргэнями можно было только любоваться ими.

Взошедшая луна обещала нам прекрасную ночь; мысль о предстоящем знакомстве с невиданным кочевым миром невольно волновала меня, и вообще ничто не располагало ко сну, я решил бодрствовать, по крайней мере до первой станции. В верстах шести от Сарепты лежит большое татарское село Малые Чапурники, имеющее свою особую мечеть и особенно изобилующее ветряными мельницами, тут я увидел мельницы с 6 и даже 8 крыльями. Верстах в трех далее лежит большое русское село Большие Чапурники. Села здешние замечательны тем, что тянутся почти (2 л.) исключительно в длину, вдоль почтовой дороги, на расстоянии 1,5—2 верст. Когда выезжаешь из такого села снова в степь, то кажется, будто выплыл из узкой реки в безбрежный океан. Степь в высшей степени однообразна: ни деревца, ни кустарника — одна выжженная солнцем желтая даль, перерезываемая кое-где бывшими речонками, представляющими в июне, т. е., по-нашему, еще в самом начале лета, уже одни высохшие русла. Но Астраханская калмыцкая степь — не север. От зимнего сна природа оживает здесь в начале марта, в половине этого месяца развиваются почки деревьев и оживляются все весенние травы, в исходе апреля и в начале мая все украшается цветами, а с конца мая все уже начинает блекнуть, и вскоре палящий жар иссушает здесь всякую растительность. Малодербетовский улус, впрочем, представляет собою в этом отношении еще значительное исключение к лучшему, а в глубине степи, как, например, в улусах Багацохуровском, Икицохуровском и Харахусовском, по отзывам калмыков, уже буквально не увидишь зеленой травки — все бывает выжжено солнцем. Приблизительно через полчаса езды от Чапурников мы миновали другое, очень большое русское село — Дубовый Овраг, а отсюда по той же однообразной и ровной степи и без всяких остановок добрались часам к 11 до станции Цаца. Здесь предстояло нам переменить лошадей и пересечь в другой тарантас. Ровно в час ночи выехали мы из Цацы. Выбрав тарантас, на этот раз уже по возможности более удобный для спанья, мы в часу четвертом ночи благополучно добрались до Малодербетовского улусного управления, или, как называют калмыки, ставки, сохраняя это имя, может быть, еще от того, уже давно отжившего свой век, времени, когда при управлениях кочевали и ставки их ханов. Признаться, именно таким становищем какого-нибудь степного владыки и представлял я себе эту ставку. Я думал, что это место служит местопребыванием калмыцкого князя; воображение рисовало мне ряд высоких роскошных шатров, со всевозможным украшением, чуть не конскими хвостами на высоких шестах и тому подобными прелестями. Каково же было мое удивление и разочарование в то же время, когда вместо воображаемого роскошного становища увидел я небольшую группу деревянных домов. Здания в ставке расположены следующим обра-

¹ Сарепта возникла в 1765 г. в процессе государственной хозяйственной колонизации Нижнего Поволжья и юга России. Она представляла собой колонию Евангелической братской общины гернгутеров. С самого начала была миссионерским торгово-промышленным поселением и частью Братской общины, управлялась из Гернгута.

² 1 верста = 1,0668 километра.

³ И л ь м е н ь — водоем или озеро, заросшее камышом.

⁴ И р г и с ь — р. Иргиз, левый приток Волги.

зом: в восточной части этого четырехугольника находятся ворота; к праву от них одноэтажный дом — квартира попечителя. Дом этот довольно уютный (3 л.) особняк из 6—7 больших светлых комнат. Темперешнему попечителю улуса г. Хлебникову⁵, человеку семейному, даже слишком просторно в этом доме. Впрочем, в свободное от занятий время все служащие собираются у попечителя, так что чистые комнаты дома служат как бы *salon de réuimén*⁶ для всех обитателей ставки. Пред домом разбит маленький садик. Влево от ворот находится большой двухэтажный дом, в котором помещается школа учеников интернов; в этом же доме имеется квартира учительницы и фельдшерицы. В летнее время, когда ученики школы распущены, в ней живут обыкновенно переводчики улусного управления, так как зимнее их помещение очень тесное; к дому попечителя примыкает другое одноэтажное строение, в котором помещаются квартиры помощника попечителя и начальника местной казачьей команды. Остальные здания — канцелярия управления, казарма казаков и помещения низших служащих — находятся в задней западной части четырехугольника. Архитектура всех зданий носит однообразный, казарменный характер, исключением является только здание школы; оно построено вроде дачи с крытой галереей в верхнем этаже. Здесь мы должны были повидаться с попечителем, дабы представить ему свои виды и позаботиться о способах дальнейшего передвижения. Ввиду усталости семейства г. Кутузова, а также любезности попечителя г. Хлебникова нам пришлось остаться здесь целый день и даже переночевать. Из ставки до места нашего будущего становища в долине степной речонки Амта Бургуста нам надлежало ехать на юго-запад. Дорог, идущих в этом направлении через калмыцкую степь, несколько. Первая из них называется Томским трактом. По преданию, она проложена была генералом Тотлебенем⁷, который впервые прошел по ней, направляясь через Моздок в Грузию. Путеводительствовал ему при этом полковник Томский, от имени которого дорога и получила свое название. Вторая, так называемая Сальская дорога идет на р. Тунгусту, Зэльмэнь Алмату и т. д. до города Александровка всего на расстоянии 445 верст. В калмыцких степях эта дорога называется теперь больше дорогою «по селениям», так как по ней располагаются поселки русских переселенцев. Первая дорога, напротив, проходит сплошь по степи, и в направлении ее содержится теперь собственно калмыцкая почта, или, по местному названию, калмыцкие почтовые выставки. Благодаря любезности (4 л.) попечителя мы как официальные лица, командированные факультетом, получили возможность ехать

⁵ Владимир Алексеевич Хлебников — отец русского поэта и прозаика Велимира (Виктора Владимировича) Хлебникова (1885—1922).

⁶ *Salon de réuimén* (франц.) — комната отдыха.

⁷ Тотлебен Эдуард Иванович (1818—1884) — военный инженер.

степной дорогой, пользуясь бесплатно калмыцкой почтой. Выехав в 6 часов утра из ставки, мы добрались к 8 часам вечера того же дня до места нашего становища Амта Бургуста. Описывать здесь свою дорогу и природу калмыцких степей мне, как специалисту по части естественных наук, довольно трудно. Вообще, по собранным мною сведениям, оказывается, что большая часть калмыцкой степи должна представлять собою довольно безотрадный вид. Начинаясь от берегов Каспийского моря, она верст на 200 к северу, приблизительно до Копановской⁸ станицы, покрыта иловато-глинистыми и песчаными буграми, которые по своему положению подходят на морские волны. Среди этих бугров во множестве находятся соленые озера, впрочем, не особенно значительные по своему объему. К северу и западу от станицы Копановской залегают пески приблизительно верст на 225 к западу и верст на 150 к северу. Пески эти имеют иногда форму громадных бугров и при бурях нередко переносятся с места на место; хотя многие из песчаных бугров и переносятся, но удерживаются (каким-то) особым видом степного растения, глубоко заседающего в землю своим корнем и расстилающего по верху ее свои ветви. Посещенная мною западная часть калмыцкой степи является самою лучшею и плодородною частью калмыцких кочевий вообще. Вся она располагается по склонам эргэней и изрезана так называемыми балками, которые не что иное, как небольшие долины рек, стекающих с горной возвышенности эргэни и затем пропадающих на Востоке в сыпучих песках степи. Балки эти служат главным местом кочевков калмыков, так как на них имеются наиболее порядочные пастбища для скота. Кочевья представляются в виде отдельных хотонов, т. е. маленьких калмыцких поселков из нескольких юрт. Такими хотонами, или поселками, кочуют вместе обыкновенно близкие родственники.

Приведу теперь маршрут моего путешествия, которое состояло из двух поездок: первая — от ставки Малодербетовского улусного управления до урочища Амта Бургуста, а вторая далее к югу, отсюда до Ульдучинского хурула⁹, находящегося в 30 в[ерстах] к северу от р. Маныча. Из этого описания читателю можно будет составить себе хотя некоторое представление о том, на каком расстоянии находятся друг от друга степные (5 л.) балки, а также о степени населенности этой части степи. Утром 5-го июня, запасшись необходимыми съестными припасами, мы пустились в путь; распростившись с русскими поселениями, которые остались к западу от нашей дороги, мы поехали по калмыцким почтовым выставкам. Таких выставок до Амта Бургуста пять. На расстоянии верст 14 от ставки доехали мы до первой станции Унгун тэрэги, что значит, собственно, «жеребцы заблудились», название это произошло будто бы от

⁸ Современное село Копановка Енотаевского района Астраханской области.

⁹ Монастырь в поселке Ульдучины.

того, что во время одного шургана (метели), сюда были загнаны ураганом жеребцы, которых нашли здесь мертвыми. Едем по степи совершенно без всяких дорог, как бог на душу положит, и происходит это от того, что дорог здесь, собственно, и быть не может: калмыцкие станции перекочевывают с места на место, смотря по траве. По заведенным здесь порядкам, выставка должна кочевать только в известной балке, но в пределах этой балки может менять свое место по произволу. Проводники всегда знают, где в данное время кочует выставка, и направляются к ней по ближайшему направлению. Бывает, впрочем, что выставка перекочует неожиданно, тогда проводник и его путник, приехав на станцию, находят здесь одно только сури (след от стоявшей юрты) и должны уже по следам отыскивать, куда перекочевала почтовая станция. Нужно, однако, заметить, что подобные розыски не продолжаются долго. Калмыцкие проводники, во-первых, прекрасно угадывают следы, а во-вторых, знают обыкновенно все места, где имеется сколько-нибудь сносная колодезная или родниковая вода и где, следовательно, могла расположиться учокававшая станция. Верстах в 10 от Ун-гун тэрэги находилась вторая станция, Дунду хурул (срединный хурул), называемая так от близлежащего монастыря («хурул» по-калмыцки монастырь). Верстах в 15 отсюда Дэдламанийн хурул. На этой злополучной станции мы просидели около 1,5 часа, пока добились, наконец, трех несчастных кляч¹⁰. Не скоро суждено нам было доехать до следующей станции. Ямщик, молодой калмык, завез нас в какие-то камыши и затем объявил, что дальше везти не может, так как боится попасть в болото. Пришлось нам самим отыскивать дорогу и проблуждать около часу по болотистой почве, поросшей высоким, саженым¹¹ камышом. Местность эта называлась Батур нур¹² и представляла собою высохшее озеро. Только часа через три добрались до следующей станции — Икэ-хурул¹³. По дороге бросили одну из данных нам трех кляч, так как она положительно отказывалась идти дальше. (6 л.) В Икэ-хуруле нам живо была доставлена очень порядочная тройка, которая чуть не в карьер доставила нас до следующей станции — Илестэ¹⁴, лежащей верстах в 12 от Икэ-хурула. Дорога все время пролегла вдоль широкой степной балки, орошаемой речкой Илестэ¹⁵; по пути на расстоянии 1,5—2 в[ерст] друг от друга нам попадались хотоны, кое-где даже виднелись возвращенные старанием калмыков пучки тополей и небольшие табачные и горчичные плантации. Из Илестэ также скоро отправились на следующую и последнюю станцию — Амта Бургуста, куда и прибыли к 8 часам вечера. После трехнедельного пребывания на

Амта Бургуста я совершил поездку на юг в Ульду-чинский хурул, находящийся в 30 верстах к северу от Маныча. Выехал я из Амта Бургуста в 5 часов утра, по направлению на юг. Верстах в 4 открылась балка реки Гашу Бургуста, называется она Гашу (горький, соленый) в отличие от Амта (вкусный, пресный); спуск в балку довольно крутой, поехали по уклону приблизительно в 10°¹⁶; растительность в балке довольно хорошая. На самом берегу речки стоит небольшой хотон из 4—5 кибиток; возле него субурган¹⁷ в честь бакши Саньчжи, умершего здесь 26 лет тому назад. Субурган этот довольно существенно отличается от тех изображений, которые мне случалось видеть в книгах: никаких особенных архитектурных украшений на нем нет; состоит он просто из четырехугольного кирпичного пьедестала, увенчанного небольшой пирамидкой; высотой это сооружение не более 1,5 сажени. Верстах в 4 отсюда переехали через речку Дундэн гол¹⁸, тоже соленую, впрочем, теперь, несмотря на дождливое время, в ней воды совсем не оказалось. В 7 час. 30 мин. утра приехали на первую станцию, Носту, лежащую от Амта Бургуста верстах в 20. По дороге на следующую станцию проехали балку речки Хүрэ тала, теперь, впрочем, совершенно высохшей, и в 45 минут добрались до Сухоту, отстоящей от Носту не более как в 8—9 верстах; Сухоту гол ранней весной бывает еще пресной, но потом делается совершенно соленою; в этом году, по случаю сильной весенней жары, воды в ней совсем нет. Лошадей в Сухоту доставили мне скоро, без замедления, минут через 20 отправился дальше. Изменили направление, едем теперь на восток. По правую руку видел опять субурган, воздвигнутый в честь Чунча ламы, умершего здесь 70 лет тому назад; проехали еще по высохшему озеру, лежащему в бассейне Сухоты, весной это озеро должно быть довольно глубоким, версты три в диаметре. На расстоянии 13 верст следующая станция на берегу речки Гочжир сала, рукава Сухоты. До следующей станции отсюда (7 л.) приблизительно 11 верст. Степь начинает понемногу утрачивать свой ровный характер, все чаще и чаще попадаются лощины и пригорки. В 8 верстах от станции переехали через Кугельтэ¹⁹ гол, текущую в довольно глубокой долине, отсюда в версте проток ее Элис сала, и, наконец, станция стоит на втором протоке Гашун сала. По дороге нам встретилось несколько курганов (толгай); в них, как говорят, древние гунны хоронили своих покойников. Насколько справедливо это мнение, я не могу утверждать с достоверностью, хотя вообще эти места должны быть очень интересны в археологическом отношении. Мне кажется засим,

¹⁰ Речь идет о лошадях.

¹¹ 1 сажень = 2,1336 метра.

¹² Б а т у р н у р — Богатырское озеро.

¹³ И к э - х у р у л — Большой монастырь.

¹⁴ И л и с т э — современный город Элиста.

¹⁵ Речка Элистинка.

¹⁶ То есть в 10 градусов.

¹⁷ Субурган — ступа, в монгольской архитектуре мемориальное сооружение, гробница лам, хранилище реликвий.

¹⁸ Д у н д э н г о л — Срединная река.

¹⁹ В тексте встречаются два написания этого слова: Кугельтэ и Кугельту.

что Күгэлту гол составляет собою едва ли не самую северную окраину распространения курганов этого рода. К югу отсюда они попадаются почти постоянно, и особенно изобилует ими долина реки Маныча. Рассказывают, что на вершинах гор, окаймляющих эту долину, находятся камни чрезвычайной величины, по-видимому, составлявшие некогда стены каких-нибудь зданий, вроде башен. В других местах там находят камни как будто с высеченными на них татарскими буквами, изображениями бычачьих голов и проч. Среди этих камней, по тем же рассказам, нередко попадаются кости, которые, впрочем, будто бы так хрупки, что их можно растереть руками, как сгнившее дерево. Некоторые из этих костей, по-видимому, кажутся сожженными.

Из всего этого должно заключить, что места, о которых мне рассказывали калмыки, должны были представлять собою кладбище каких-либо древних обитателей этих мест. Кости же являются сожженными, может быть, от обычая древних сжигать своих покойников, а может быть, и просто от степных пожаров, нередко случающихся в кочевьях калмыков. От Гашун сала дорога идет сперва по совершенно ровной степи, но на двенадцатой приблизительно версте опять начинаются увалы и возвышенности, притом довольно высокие, футов²⁰ в 300 приблизительно; не встретилось ни одной речки, если не считать рукава Гашун салы, протекающего в 1,5 верстах от этой последней. Следующая станция, в 20 в[ерстах], лежит на берегу высохшего озера Ару нур (заднее, или северное, озеро). Отсюда поехали по долине, усеянной целым рядом озер, в 8 верстах от Ару нур Дунду нур (среднее озеро), а еще далее в 7 верстах Омнó нур (переднее, или южное, озеро). На берегу этого последнего озера находится каменный дом со службами здешнего зайсанга²¹ Дондукова²². Невдалеке от дома разбит принадлежащий тому же зайсангу сад и разведен огород, все содержится в большом порядке. Здесь я уже нахожусь в южной, так называемой Манычской части Малодербетовского улуса; в административном отношении она состоит (8 л.) в ведении особого заведывающего (так!), который, впрочем, числится в звании главного помощника почечителя Малодербетовского улуса. Закусив кислым кумысом с тогушами²³, отправился далее в путь; мне дали прелестную пару²⁴, которая мигом домчала меня до следующей станции 18 верст. Проехали у озера Яламту нур, в верстах 4 от станции, далее в 5 верстах Мухай²⁵ гол (змеиная река); как озеро, так и реки, кажется, пресноводные; попадались опять по дороге курганы «толгой», на этот раз даже рядом по два и по три зараз. Станция

называется Икэ чонос от имени рода кочующих здесь калмыков. Последний считается одним из главных родов манычских калмыков, почему имя его перешло здесь и на многие урочища. Так, протекающую неподалеку отсюда речку также точно называли мне Икэ чонос, хотя, конечно, подобное монгольское название могло утвердиться за этою речкою только в позднейшее время и уже никак не ранее отвода этих земель под кочевья Икэчоносова рода. По дороге к следующей станции, отстоящей отсюда на 25—28 верст, мы переехали через Яшкал гол²⁶ и миновали русское село Булгун²⁷, расположенное у пресноводного озера того же имени, в 14 верстах от Булгуна станция Илится; это довольно большое русское село, дворов 62—65. Лошадей ни на калмыцкой почте, ни на земской не оказалось, почему мне пришлось остановиться здесь на ночлег. На другой день, в половине пятого утра, я выехал из Илится, где едва-едва мог достать для себя одну лошадь, на которой кое-как и дотащился до Ульдучинского хурула, отстоящего от Илится верстах в 18. По дороге переехал через Илится гол, Бургуста гол и Хата гол; вода во всех этих речках соленая. Здесь степь принимает уже совсем холмистый характер, и протекающие речки образуют глубокие долины.

Как видно из этого описания двух моих походов, по балкам ютятся также и русские поселения; такие русские деревни (балгасун) представляют среди общего степного однообразного пейзажа прелестное зрелище; это настоящие оазисы: при каждой из них разведены непременно рощицы пирамидальных тополей, кругом нивы, на далекое расстояние простираются сенокосные луга. Наши русские мужички сумели, одним словом, очень и очень сносно обставить свое степное житье-бытье. Относительное плодородие почвы в балках породило во многих местных администраторах мысль об искусственном лесоразведении в степи. Насколько мне кажется, попытки в этом направлении оказались далеко не удачными: может быть, одна сотая доля того, что было посажено, сохранилась, остальное же погибло. Хорошо, относительно, сохранились плантации (9 л.) в Тингуте, Илিতে и Икэ хуруле, но ведь это не более как капля в море; смотришь на это творение рук человеческих и приходишь к убеждению, что, несмотря на огромные затраты рабочих сил, капитала и интеллигентного труда, результат все таки сводится почти к нулю. Основною причиною этого неуспеха должно, конечно, почитать недостаточность изучения степи, бедность отпускаемых средств в каждом частном случае, а засим, наконец, общечеловеческие слабости: недосмотр, невнимание и т. д. Правительство сознает, впрочем, всю благодетельность практикуемого им распространения растительности в степях и оттого, несмотря на самые ничтожные успехи, еще и до сих пор не оставляет своих намерений и

²⁰ 1 фут = 0,3048 м.

²¹ З а й с а н г — родовой наследный старшина у калмыков.

²² Эмген Убуши Дондуков.

²³ Т о г у ш (калм. тогш) — круглой формы хлеб.

²⁴ Имеется в виду пара лошадей.

²⁵ М у х а й (калм. мохай) — змеиная.

²⁶ Я ш к а л г о л — высохшая река Яшкуль.

²⁷ Б у л г у н (калм.) — соболю.

заботится о поддержании самого тщательного ухода за имеющимися плантациями. Здесь имеется целый штат лесничих, которые заведуют разведением и воспитанием в степях леса. Область ведения каждого из них не превышает одной или двух десятин разведенного леса.

Обращаюсь теперь к описанию нашего пребывания в степях и своих наблюдений над жизнью калмыков.

Пребыв в урочище Амта Бургуста, мы поместились с товарищем Шулецким²⁸ в калмыцкой юрте, нарочно поставленной для нас г. Кутузовым, у которого мы проживали.

На другой день осмотрелись несколько в своем новом помещении. Калмыцкая юрта состоит из 6 деревянных решеток (тэрмэ) (их может быть и больше, смотря по богатству: 8 и даже 10). Каждая из этих тэрмэ делается из нескольких тонких деревянных брусков, прикрепляемых друг к другу посредством шарниров (удря) в двух местах, в верхней и в нижней частях, тэрмэ может таким образом складываться, что представляет большое удобство при перекочевке. Решетки эти ставятся без всяких особых прикреплений на землю. Связывают тэрмэ между собой посредством шерстяных тесемок — тэрмийн бючи; и, составляя нижнюю часть юрты, представляют собою цилиндр высотой аршина²⁹ в 1,5—2 и сажени 2—3 в диаметре, верхняя часть юрты состоит из целого ряда саженных шестов (унин), прикрепленных к тэрмэ посредством веревок (унин салдарга) под углом в 135°³⁰. Все шесты эти вдеваются наверху в отверстие (нүкэ) деревянного круга (харачи) аршина в 1,5 в диаметре, часть унин, которая вдевается в отверстие харачи, называется унина шорги. К харачи прикреплены крест-накрест четыре тонкие деревянные пластинки (цагарак), которые составляют крышу юрты. Весь этот, так сказать, остов юрты очень плотно прикрывается войлоком. Вокруг нижней части тэрмэ, кругом (10 л.) всей юрты, идет лентообразная кошма четвертей в 5 шириной (иргэбчи). Выше покрывают остальную часть тэрмэ и половину унинов турга, которых бывает 4; они имеют форму трапедий, обращенных меньшим основанием кверху, накладывают кошмы эти так, что края одной четверти на две прикрывают другую. Кошмы, находящиеся выше турга и покрывающие верхнюю половину унины, называются дэбэр. Верхняя часть юрты цагарак покрывается небольшой четырехугольной кошмой өркө, к углам этой кошмы пришиты 4 длинные ленты, которыми өркө и прикрепляется к юрте. Открывать өркө можно, по желанию, со всех четырех сторон, смотря по тому, с какой стороны солнце; делается это с помощью длинных шестов, или унин. Öркө обыкновенно бывает открыта для вентиляции и света, закрывается же она только на ночь или в слу-

чае дурной погоды. Если в юрте закрыта өркө без всяких особых на то причин — дождя или сильного ветра, то это значит, что хозяин спит и не желает, чтобы его беспокоили. В летнее время для вентилирования юрты часть открывается с той или другой стороны, смотря по направлению ветра, также и часть войлока, покрывающая тэрмэ. Шнуры, которыми привязываются кошмы, называются хошлун. Две довольно широкие ленты прикрепляются с внешней части иргэбчи к тэрмэ, одна из них называется гэрийн газана бүсү (внешний пояс юрты), внутренняя же лента, скрепляющая тэрмэ между собою, называется гэрийн дотора бүсү (внутренний пояс юрты).

В некоторых юртах, принадлежащих обыкновенно привилегированным лицам из калмыков или духовенства, на случай сильного ветра делается в юртах следующее приспособление: к верхнему деревянному кругу харачи привязывают 4 довольно прочных шнура харачин бючи и прикрепляют их к колу, который глубоко вбивают в землю посередине юрты.

В юртах простолодинов эти приспособления устроить невозможно, так как посередине такой юрты находится всегда таган. Стоимость такой юрты приблизительно можно определить в 150—200 руб., смотря по величине и качеству материала. Собрать такую юрту, т. е. воздвигнуть это жилище можно в какие-нибудь 20—25 минут. В таком довольно тесном и непрочном убежище проводят калмыки и лето и зиму; тут устанавливается все калмыцкое именишко³¹, и конечно, уже тяжелая нужда научила калмыков тому, что ни одной пяди места не пропадает даром, всякий уголок занят и имеет свое предназначение.

Обстановка обыкновенной юрты калмыка средней руки следующая: прямо против двери, которая обращена в каждой юрте на юг, (11 л.) стоит кровать (орон). Часть юрты, от входа направо, до кровати, называется зүн бэйэ, налево — барун бэйэ. Изголовье кровати обращено бывает всегда в сторону барун бэйэ. Здесь непосредственно около кровати ставится баран, т. е. сундуки, поставленные один на другой, сундуки эти всегда прикрываются ковром. На них или же над ними, на особой полочке, ставятся бурханы, т. е. изображения будды или других божеств, вместо этих изображений лежит иногда какая-нибудь священная книга, переписанная из религиозного усердия или самим хозяином, или же за его счет каким-нибудь гелюном. Пред этими священными предметами иногда по большим праздникам возжигается свечильник. Все пространство между бараном и входом служит складом седел и сбруи. Тут вообще кладется все то, что служит атрибутом мужского костюма или вооружения; на противоположной стороне юрты класть подобного рода вещи считается неправильным. Если есть в семье дочь невеста, то кровать ее ставится между кроватью хозяев и бараном. Правая от входа сторона юрты зүн бэйэ сплошь

²⁸ Шулецкий. — Лицо не установлено, возможно, студент.

²⁹ 1 аршин = 0,7112 м.

³⁰ Градусов.

³¹ Именишко. — Имеется в виду весь домашний скарб.

уставляется всякой посудой и хозяйственными принадлежностями. Непосредственно у кровати ставится архат³² — большой кожаный мешок вроде бурдюка; служит он для приготовления и хранения кумыса. С помощью эссенции старого кумыса, имеющейся на дне сосуда, готовится новый. С осени оставляется в таком архате старая закваска кумыса и хранится в нем до весны. В этих архатах образуются те кумысные грибки, с помощью которых и готовится у нас кефир. Несколько правее от архата прикрепляется к верхней части тэрмэ деревянная полка така аршина в 1,5 длины, она поддерживается снизу особенной подпоркой уача, на полке этой ставится мелкая посуда табык — сосуд для мяса, нечто вроде деревянной вазы, ага — деревянная чашка для кумыса, чаю, бульона, арки и вообще всяких питий; делается она в форме глубокого блюдечка, форма этой чашки утверждена буддийским законом; духовные лица имеют такие чашки при себе и пьют из них при общественных богослужениях, у духовных чашки эти отличаются особенно искусною токарной работой, а также качеством материала, стоимость некоторых из них доходит до 50, даже 100 рублей за штуку. Под полкой на землю ставится котел для варки арки (аркийн хайсун), маленький котел, куда перегоняется эссенция кумыса бакарсан, котел для приготовления чая (цайн хайсун); тут же кладется маленькое кожаное ведерко, служащее для черпания кумыса из архата (чигэнэ утхуца). (12 л.) Ближе к входу ставится грязная кадушка, куда выливаются бозо — остатки от кумыса; кожаное ведро (утхур) для воды и коровьего молока, для черпания воды из колодца к этому ведру привязывается обыкновенно унин, тут же под унинами продевается деревянная трубка цорго, употребляемая при перегонке арки. Посередине юрты ставится обыкновенно таган над костром из коровьего помета (аргасун). На таган этот ставится, по мере надобности, какой-нибудь из котлов. В некоторых юртах я заметил, что к верхнему деревянному кругу харачи привязывают с четырех сторон пучки сухого лошадиного навоза; это считается будто бы весьма сильным симпатическим средством против всякого рода мурашей и тому подобным насекомым. Для перекочки со всем домом и именишкой калмыку не нужно больше двух телег и двух пар волов. На одной из телег внизу обыкновенно складываются тэрмэ и унины, сверху же наваливается весь домашний скарб (хурда мурда); на другую телегу кладется войлок и эркэ, малые ребята присаживаются тут же на телеге, остальные члены семьи гонят скотину. Вот люди, которые поистине могут сказать «omnia mea tecum porto»³³. Кочевая жизнь кладет свой отпечаток на все домашнее устройство калмыка — полное отсутствие домовитости и уюта замечается всюду; всего-навсего в каких-нибудь двух-трех юртах удалось мне заметить хоть

³² А р х а т — это слово встречается в тексте рукописи и как архот.

³³ Все свое ношу с собой (*лат.*).

кое-какое старание хозяйки привести свое родное гнездо в сколько-нибудь порядочный вид. Впрочем, в извинение калмыцких хозяек, следует сказать, что женщина у калмыков бывает обыкновенно завалена такой массой работы по хозяйству, что ей решительно некогда заботиться при этом еще о соблюдении опрятности в жилище.

Другое впечатление производят юрты духовенства и привилегированного светского сословия; тут, напротив, замечается относительная чистота и даже желание щегольнуть убранством. Тэрмэ и унины выкрашены в яркий красный цвет, войлок отличается белизной и не похож на решето, как в юртах простых черных калмыков, кровать с пологом, пол устлан коврами и чистыми ширдыками (войлочными матами). В такой аристократической юрте нет тагана, нет также и сора от благовоного калмыцкого топлива — коровьего помета (аргасун).

Одним словом, такая благообразная юрта представляется довольно удобным и прочным жилищем, особенно в теплое время года.

Близ нашего местопребывания находится летняя стоянка Абаганарского хурула. На третий день по приезде мы посетили этот (13 л.) хурул. Монастырь этот, как и все калмыцкие монастыри, в летнее время кочует и располагается в юртах. Зашел к одному из монахов гелюну Лузангу. Юрта его очень просторна и обставлена весьма благообразно. На правой стороне стоит большая кровать хозяина с красным пологом, прямо против входа божница с изображениями будды и особые высокие полочки со священными принадлежностями — хонхо (колокольчик), вачир³⁴ и пр., далее от божницы стол с книгами и рабочий стол. Вся остальная задняя часть юрты устлана низкими столиками с учебными книгами для учеников. Левая от входа сторона юрты застлана войлоками для спанья и сиденья. Здесь сидят обыкновенно манчжики (послушники) и вообще младшие священнослужители. Войдя в юрту, мы заняли место, предназначенное для почетных гостей, к праву от входа у постели хозяина. Тотчас же нас стали угощать превосходным кумысом, составляющим чуть ли не единственную пищу здешних духовных. Хозяин юрты Лузанг произвел на меня самое благоприятное впечатление. Это очень почтенного вида еще не старый мужчина с бритой головой и бородой. По наружности своей священнослужители здесь вообще разнятся от простых калмыков главным образом нежностью и белизной своей кожи; происходит это, конечно, от сидячего, замкнутого образа их жизни. Тип у них кажется также как будто более облагороженным, чем общекалмыцкий. С этим гелюном Лузангом я впоследствии поближе познакомился, и от него мне удалось узнать кое-что об устройстве монастыря.

Во главе монастыря стоит бакши (учитель), он выбирается из старших монахов данного хурула и утверждается в своей должности пожизненно глав-

³⁴ В а д ж р а — ритуальный предмет в буддизме.

ным попечителем калмыцкого народа. Бакши имеет общее наблюдение за порядком в хуруле и поучает всех монахов.

Гэбкуй — выбирается из гэлонов или гэцулов на один только год; имеет наблюдение за нравственностью и вообще поведением монахов; за малые проступки имеет право наказать их своей властью, о крупных же проступках докладывает бакши и монастырской общине. Помимо сего гэбкуй смотрит за богомольцами, приходящими в монастырь, и все приносимые ими милостыни проходят через его руки. По окончании года гэбкуй отчитывается в своих действиях перед общиной.

Гунзат — выбирается из гэлонов или гэцулов без определения срока. Имеет наблюдение за исправным чтением книг и переписыванием таковых; смотрит за благолепием при богослужении. Он же главный регент хора (14 л.) и оркестра.

Нирба — казначей; в его руках находятся вся монастырская касса, скот, съестные припасы. Выбирается из гэлонов или гэцулов без определения срока, но ежегодно отдает отчет перед общиной.

Зама — эконоом, наблюдает за исправным приготовлением кушаний и питья; выбирается из гэлонов или гэцулов без определения срока. Взыскания могут быть налагаемы на монахов отдельными начальствующими лицами (бакши, гэбкуй) или же всей общиной. Крупнейшими взысканиями считаются изгнание из монастырской общины и наказание палками.

Жизнь монахов идет следующим порядком: встают монахи с восходом солнца, зимою даже до него, и тотчас же собираются на общую молитву, будит их звук священной раковины. Звук этот настолько пронзителен, что иногда он даже будил и нас, несмотря на то что мы жили, по крайней мере, в двух верстах от хурула. Общие молитвословия совершаются три раза в день. Ко времени богослужения приурочивается и общая трапеза монахов, им раздаются чай и тогуши. Все свободное от общественных богослужений время монахи проводят в чтении священных книг или молитвах. По закону монах буддийский должен всегда иметь на устах святые слова; если же их не произносить громко, то должен бормотать про себя молитву ом-ма-ни пад мэ хом. Если в разговоре случится пауза, то монах тотчас же начинает перебирать четки и читать эту свою постоянную молитву. Монахи занимаются также обучением мальчиков, которых в каждом монастыре большое количество; ученики эти распределяются между монахами данного монастыря; на вопрос «чей ты?» ученик отвечает — я такого-то гэлона, т. е. ученик этого гэлона. Под руководством старших монахов, наиболее начитанных и ученых, младшие занимаются переписыванием и печатанием книг священных.

Монахи пользуются от монастыря только общим чаем и кумысом, жилище, одежда, остальные кушанья должны быть свои у каждого; монахи, таким образом, живут не в монастырских юртах, а в своих собственных, эти юрты, а также одежду и все не-

обходимое доставляют им их ближайшие родственники. Смотри по состоянию, богатые живут в отдельных юртах, менее состоятельные собираются по два и по три в складчину. Монахи разного сана могут жить вместе, но при этом соблюдают правило, чтобы посуда у них была разная: гэлон, например, не может пить из одной посуды с гэцулом и т. д. Каждый монах должен иметь свою собственную ага, которую употребляет только он один; (15 л.) употребление этой аги завещано еще самим Буддою. По его учению, каждый из его последователей должен был собирать в свои ага доброхотные подаяния, которыми он и питался. Спать же дозволяется вместе на одной кровати, правило это, однако, очень часто нарушается. Обыкновенные молитвословия совершаются, как я уже сказал, троекратно каждый день.

В первое же наше посещение монастыря г. Кутузов заказал молебен по случаю своего благополучного возвращения в степь. Молебен совершался по этому случаю в честь Докшитов³⁵. Молебня — довольно обширная юрта с высоким, выкрашенным в ярко-красный цвет тэрмэ и унинами и покрытая белыми новыми кошмами. Юрта обращена входом на юг, в северной, т. е. противоположной от входа, части юрты стоит так называемый бурхан öргö, т. е. подставка, на которую ставят бурханы. Перед этой подставкой стоит таковых ширэ — жертвенный стол с разными резными токарными украшениями. На таковых ширэ маленькая чашечка с жертвами, тут же теплится лампадка, которая заменяется иногда простым фонарем или курящейся кужи — благовонной курительной свечой. По обеим сторонам от жертвенника стоят полки с книгами, причем у каждой книги вывешен особый билетик, на котором крупными тибетскими буквами выставлены номера томов, некоторые из книг завернуты в шелковые платки. От жертвенника до входа в два ряда поставлены низенькие скамеечки, не более как в четверть высоты. На скамеечках этих лежат аккуратно сложенные и завернутые в шелковые платки священные книги, чашки ага, стоят также священные колокольчики и вачир. Перед этими скамейками сидят в два ряда духовные, причем старшие сидят ближе к жертвеннику, а младшие ближе к входу, сидят духовные на узких и длинных коврах. Буддийское богослужение совершается в честь Докшитов с музыкой, каждый из духовных снабжен каким-либо инструментом. Главным инструментом, на котором играется вся мелодия, следует считать бишкур, нечто среднее между рожком и флейтой, на которой можно играть всего три тона, которые чередуются во всех сочетаниях в буддийских духовных мелодиях. Остальные инструменты можно назвать пригодными только для аккомпанирования, так как с помощью их можно издавать только один звук. 1) Дунь Бюрэ — священная раковина большой величины; привозятся эти рако-

³⁵ Докшит — гневные божества, защитники веры. Главной функцией гневных божеств является устранение врагов Учения и наказание престоупивших обеты.

вины из Китая и Индии и платят за них большие деньги. 2) Бюрэ называются и большие металлические трубы, которые бывают обыкновенно складными, длина их достигает 3 сажень, эти громадные трубы прикрепляются на ремнях к деревянным подставкам на такой высоте, чтобы в них мог (16 л.) дуть человек в сидячем положении. Исполнители на бюрэ сидят по бокам юрты, между рядами духовных и тэрмэ. Для игры на этом гигантском инструменте обыкновенно избираются монахи, отличающиеся особенно крепостью своих легких. Барабан (кенгерге) с ручкой аршина 1,5 в диаметре, бьют в этот барабан особой палкой — докур: в деревянную ручку вдетя изогнутая серпом проволока, на которую надевается кожаный шарик, этим шариком и бьют по барабану. Хонхо — колокольчик; колокольчик этот употребляется не только тогда, когда играет весь оркестр, но также во время молитвы, слова молитвы, читаемые обыкновенно старшим духовным, перебиваются звоном в этот колокольчик и хоровым пением младших. Начинается музыка также звоном в этот колокольчик, затем выводит мелодии бишкюр и вступают остальные инструменты, причем низкие тоны трубы обыкновенно заканчивают собою музыкальную фразу. Богослужение состоит из чтения молитв старшим из священнодействующих, слова молитвы повторяются всеми присутствующими духовными хором; хором поются, таким образом, обыкновенные коротенькие молитвы, состоящие из 3—4 слов, причем слова сперва произносятся медленно и раздельно, а потом постепенно ускоряются, с ускорением темпа мотив поется *crescendo*³⁶; таким образом, духовные хоры начинаются *pianissimo*³⁷, переходят постепенно в *forte*³⁸ и оканчивается *morendo*³⁹; хор сменяется оркестром, причем инструменты вступают в вышеописанном порядке. Вначале можно еще уследить играемую на бишкюр мелодию, но по мере вступления прочих инструментов она совершенно заглушается, слышны только гулкой бас бюрэ да барабаны. Уследить такты в этой музыке трудно, можно только сказать, что все исполнители хорошо узнают, когда им нужно вступать, и вступают через определенный промежуток времени, во всяком случае, мне кажется, что если хорошенько вникнуть в эту музыку, то можно бы даже отыскать и размеры, такт, во всяком случае, очень несложный 2/1 или 2/2 мотивы на бишкюре выводят обыкновенно триолями⁴⁰.

Богослужение в хурулах происходит в особых юртах, называемых сьюмэ и принадлежащих монастырской общине; в описываемом Абаганарском хуруле таких сьюмэ 4:

1) Икэ хурул — в нем совершаются утренние и вечерние молитвы и по временам большие общие молебствия.

2) Дангжийин сүмэ — назначенное для утренних и вечерних молитв и для совершения богослужения дангжик⁴¹.

3) Докшидыйин сүмэ — для утренних и вечерних (17 л.) молитв и богослужений Докшит.

4) Бага-хурул — в нем совершаются утренние и вечерние молитвы и по временам богослужение Манлай Докшит⁴².

В Икэ-хуруле и Бага-хуруле совершаются также и трапезы. Кроме этих четырех общественных юрт (сьюмэ) в Абаганарском хуруле есть еще три другие сьюмэ меньшего размера. Одна из них ставится в честь Далай-ламы; в ней хранятся три одежды этого буддийского первосвященника, другая в честь Зункавы⁴³, основателя Ламаизма, и, наконец, 3-я в честь одного местного высокочтимого бакши, в ней хранится в особом ковчеге и прах этого учителя.

Богослужения отличаются друг от друга, смотря по тому, в честь каких божеств они совершаются, причем в каждом монастыре совершается преимущественно богослужение в честь какого-нибудь одного рода божества. Мне случилось видеть богослужение Данчжик, Докшит и Манлай Докшит.

Кроме того, бывают еще и праздники, справляемые во всех хурулах без исключения; в эти дни богослужения отличаются особою торжественностью.

Для всякого рода богослужения у монахов имеются особые одеяния. Во время торжественных служб оно бывает такого рода:

1) эрэнгэ — жилет из красного грубого тибетского сукна с штыми золотом поперечными золотыми наплечниками;

2) гарак — кушак из желтого шелка шириною вершков 6;

3) оркмиги — известное обыкновенное одеяние всякого гэллона, без которого он не может совершить ни одной службы;

4) тангжи — юбка из тибетской шерстяной материи.

Сапоги духовные особы носят всегда красные. Поверх всего одеяния накидывают еще номту дэбэл, которая состоит из двух квадратных кусков материи, приблизительно аршина в три каждый, один из них, шерстяной, надевается под низ, а другой, шелковый, накидывается сверху; сшиваются эти куски так, как будто были скроены из лоскутков, по завету Будды, предписывавшего своим последователям одеваться в

³⁶ *Crescendo* (муз. термин) — все громче, с постепенным нарастанием силы звука.

³⁷ *Pianissimo* — очень тихо.

³⁸ *Forte* — громко.

³⁹ *Morendo* (= умирая) — постепенное уменьшение силы звука до полнейшего его ослабления, замирания.

⁴⁰ Триоль (фр. *triolet*) — группа из трех нот одинаковой длительности, в сумме по времени звучания равная двум нотам той же длительности.

⁴¹ Дангжик — калмыцкое произношение тибетского слова *tshig* ('клятва', 'обет'), которое здесь означает тантрийские обязательства.

⁴² Манлай Докшит — видимо, подразумевается Манла, или Будда Медицины. 15-го числа каждого лунного месяца проводятся богослужения или молебен-обращение к Будде Медицины.

⁴³ Джеб Цонкапа (1357—1419) — основоположник школы тибетского буддизма Гелук.

лохмотья. Носятся эти одежды приблизительно на тот же манер, как носились римские тоги. При богослужении Дангжик (тарнистические молитвословия; в виданных мною калмыцких монастырях бывают только в честь двух докшитов — Ямандага и Багжигэ⁴⁴ Ямандага). Одевание священнослужителя состоит из таких предметов, как: 1) головной убор, на самом верху его Торгжик⁴⁵ с вачиром, прикреплен он к Чжотбану — шапке с вырезанными краями, образующими пять фестонов, на каждом из них изображено по бурхану, в середине Ми-чжотба⁴⁶, слева (18 л.) Бирюзана⁴⁷ и Аби таба⁴⁸, справа Эринжено⁴⁹ и Донробо⁵⁰. С Чжотбана спускаются вниз два пучка из лент (Даргжин) по пяти цветов⁵¹ в каждом (красный, желтый, синий, зеленый и белый). Помимо того по бокам спускаются еще три пучка волосообразных ниток (уснир); два из них падают на грудь, а один на спину; 2) наплечник из синей парчи с позументом и кисточками (доик); 3) юбка из синего шелка, украшенная пятицветным поясом. При богослужении Докшит духовные носят головной убор, похожий на остроконечный колпак с несколько загнутой вперед макушкой (оббгай).

Богослужения отличаются большею продолжительностью во время так называемого мацака⁵². Мацак бывает два раза в месяц — 15-го и 29-го числа. Впрочем, точно обозначить дни, на которые приходятся дни мацака, невозможно, так как калмыки считают лунные годы, а не солнечные.

Во время этого мацака не только монахи, но и многие из светских должны, согласно данным обетам, оставлять всякие светские дела и проводить целый день в уединении и молитве. Такие обеты даются обыкновенно светскими лицами под старость, когда они надевают уже стариковские шапки и начинают величаться эбугэнами и эмегэнами, т. е. стариками и старухами. Мне случилось видеть, однако, некоторых молодых, давших обеты и посвятивших себя посту и молитве во время мацака. Например, калмык, служивший личным прислужником

⁴⁴ Ба г ж и г э — Бегдзе или Джамсран.

⁴⁵ Тор г ж и к — от тиб. Thoḡ soḡ, ушниша — ‘пучок волос на макушке’.

⁴⁶ Ми - ч ж о т б а — дхьяни будда Акшобхья, синий. На ритуальном головном уборе ламы (в виде короны) изображены пять дхьяни будд, расположенных в соответствии с циклом тантры, в зависимости от которой расположение дхьяни будд может меняться. Например, в мандале Гухьясамаджи «в центре находится главный йидам, представленный как дхьяни-будда Акшобхья» [Зорин, 2010. С. 137, 157].

⁴⁷ Би р ю з а н а — Вайрочана, белый.

⁴⁸ А б и т а б а — Амитабха, красный.

⁴⁹ Э р и н ж е н о — Ратнасамбхава, желтый.

⁵⁰ До н р о б о — Амогхасиддха, зеленый.

⁵¹ Ленты пяти цветов символизируют цвета дхьяни будд.

⁵² По лунному календарю каждый месяц в 8, 15, 29-й лунные дни соблюдаются однодневные посты и совершаются богослужения, молебны, соответственно, в честь Зеленой тары, Будды Медицины, Защитников Дхармы.

у княгини Дугаровой, молодой парень лет 25 — каждый «мацак» освобождается от исполнения своих обязанностей; целый день занимается бормотанием постоянной буддийской молитвы ом ма ни пад мэ хом.

Восемнадцатого (по-калмыцки 29) июля ходили в хурул по случаю мацака (поста). В этот день богослужение совершалось безостановочно в течение всего дня во всех трех юртах. Обстановка при богослужении, несмотря на его продолжительность, имела вид совершенно постный, состав священнослужителей невелик; монахи в этот день меняются в молельных юртах; каждый черед длится не более часа. В оркестре отсутствуют некоторые из инструментов, например, убраны бюрэ, полки с книгами в пестрых шелковых платках. Приходившие богомольцы, в очень небольшом, впрочем, числе, молились у входа в сюзэ, потом прикладывались головами к войлоку и уходили, некоторых из них монахи окропляли святой водой аршаном, которую они брали на павлинье перо из небольшого серебряного сосуда, похожего на кофейник (бумбо).

Когда я собирал сведения о монастырском устройстве, то на мой вопрос о количестве монахов в хуруле собеседник мой гэлон Лузан очень развязно и определенно отвечал, (19 л.) что гэлон 16, гэцулов 10 и манчжиков также 10. Самый поверхностный наблюдатель, однако, с первого же раза заметит, что цифра эта далеко не соответствует действительности. В монастыре этом находится в четыре или, по крайней мере, втрое больше монахов. Как я имел случай убедиться из разговора с попечителем Малодербетовского улуса г. Хлебниковым, правительство давно уже обращало внимание на огромное в сравнении с населением количество духовенства у калмыков, а в настоящее время, заботясь об ограничении духовенства в калмыцких степях, затребовало полный список всех монахов разного сана, желая создать таким образом нечто вроде монастырских штатов. Мера эта, однако, ни к каким практическим результатам не приводит, в списках, имеющихся в Малодербетовском улусном управлении, значит, например, около 400 монахов, между тем можно смело утверждать, что их в этом улусе никак не менее 1500—2000 человек. В буддийских монастырях, так же как и в наших, всегда имеется достаточное количество богомольцев, к таким-то богомольцам и причисляются в случае опроса хурульные монахи. Действительно, огромное количество духовенства может поразить всякого свежего человека; особенно резко бросается оно в глаза во время молитвенных собраний; на этих собраниях численность духовенства, совершающего богослужение, составляет никак не менее третьей части всех молящихся.

Приходится положительно изумляться, каким образом и на какие средства содержится такая масса духовенства?! У нас принято считать калмыцкое духовенство за тунеядцев, обиравших народ и живущих на его средства. Но я положительно отказываюсь верить, что все эти гэлоны, гэцулы и манчжики

могли жить за счет своих сородичей, простых черных калмыков. Если присмотреться к той бедности и почти голой нищете, в которой живет эта меньшая калмыцкая братия, то можно прийти к твердому убеждению, что единственно на их средства не могут содержаться такие подчас даже элегантные франты, каковы их гэланы. Мне неоднократно приходила на ум мысль, не поддерживаются ли эти монастыри какими-нибудь посторонними извне приходящими средствами. Было бы весьма и весьма интересно проследить этот несколько щекотливый вопрос.

Само собой разумеется, что такой большой процент ничего не делающих безбрачных монахов, живущих притом большими массами, не может оказывать особенно благотворное нравственное влияние на народ. Требовать от буддийских монахов нравственности (20 л.) при постоянной сидячей жизни, при полном отсутствии физического труда и даже сколько-нибудь осмысленной работы было бы даже странно. В противоположность, впрочем, Монголии, где эта болезнь встречается сравнительно редко. Не удалось мне, к сожалению, за короткий срок моего пребывания достаточно уяснить себе отношение народа к духовенству и обратно. Успел я заметить, что все нравоучения монахов сводятся к бесхитроственному приказанию: то-то делай, а то-то не делай, почему не делай? Потому что грех; в более пространные пояснения о различии между добром и злом буддийские

проповедники не пускаются. Простой народ смотрит на гэланов как на людей, необходимых при исполнении духовных обрядов, умеющих справить те или другие моления, но не замечается, чтобы к ним относились с тем особенным почтением и доверием, внушаемым только истинным уважением и сознанием нравственного превосходства другого человека.

Нельзя, однако, считать буддийских монахов безусловно вредными членами общества, они приносят также свою пользу. Хурулы служат единственной школой для калмыцкой молодежи, здесь молодое поколение получает все свое образование, нужно засим сказать, что грамотность развита здесь очень значительно: редкий калмык не умеет читать и писать. Ученики во время пребывания в хуруле одеваются в монашеское платье и вообще наружным видом своим ничуть не отличаются от духовных. Образование самых ученых и начитанных из гэланов отличается крайней односторонностью, многие из них, например, посвящают себя изучению специально тибетского языка и письменности, оставляя в совершенном пренебрежении свой родной язык, так что не умеют даже читать и писать по-калмыцки. Мне лично случилось встретить двух или трех таких монахов. Каждый сколько-нибудь претендующий на образованность монах должен непременно уметь разбирать и читать по-тибетски, калмыцкий язык остается на втором плане, многие из духовных даже плохо разбирают рукописи.

(Продолжение следует)

K. F. Golstunsky
The Review of the Journey into the Kalmyk Steppe
during the summer of 1886
(Edition, foreword & commentaries by S. S. Sabrukova)

«The Review of the Journey into the Kalmyk Steppe during the summer of 1886» belongs to the personal collection of K. F. Golstunsky (1831—1899) kept at the Archives of Orientalists at the IOM RAS. Scientific interests of K. F. Golstunsky included all aspects of life in the Kalmyk steppe. The author described the purpose of his journey as an intention to study the spoken Kalmyk language. These materials will be highly interesting for researchers as well as readers who would like to know more about life and culture of the Kalmyks.

Key words: steppe, yurt, spiritual, Kalmyk woman, Kalmyk language.

Т. Г. Басангова (Борджанова)

Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика

Т. Г. Басангова (Борджанова). [Рецензия]: *Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. М., 2013. 2-е изд., испр. и доп. 330 с.*

Монография Л. С. Дампиловой «Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика» посвящена исследованию системы символов и поэтики шаманских песнопений бурят. Это второе издание монографии. Первое издание датируется 2005 г. В данном варианте монографии уточнены и изменены некоторые переводы текстов, дополнены комментарии и введены новые материалы по шаманским персонажам, шире интерпретируется связь шаманских текстов и обрядовых действий. В работе проведен анализ содержательной сущности и жанровой системы культовых стихотворных текстов, осуществлены систематизация шаманского поэтического материала и его перевод, выявлены сюжетно-композиционная структура, основные мотивы, особенности стихосложения и образных средств, закономерности функционирования и механизм действия в ритуально-обрядовых формах традиционной культуры бурят. Большое место в монографии уделено вербальным компонентам обрядовых действий, которые впервые становятся объектом фольклористического изучения. Сам термин, обозначающий вербальный компонент как *песнопения*, новаторский. Ранее это явление в фольклористике монгольских народов определялось как культура поэзия и входило в этот раздел. Л. С. Дампилова правомерно выделила следующие основные жанры — гимны-обращения, восхваления, молитвы-призывания, а также более поздний пласт песнопений — о духах-заянах. Автор обстоятельно анализирует их жанровое своеобразие с точки зрения как классификации шаманского фольклора, так и ритуально-обрядового действия. Для уяснения звуковой организации шаманского стиха достаточно полно разработано стихосложение шаманской поэзии. Нельзя не согласиться с выводом автора, что функция шаманского песнопения — сакральная, практическая, функция же улигерного стиха — поэтическая. Чтобы дать многоаспектную характеристику шаманских текстов, Л. С. Дампилова анализирует их жанровые и структурные особенности, стихосложение и образные средства. Автор правомерно рассматривает мифы

как один из основных истоков стихотворных текстов. Именно шаманские мифологические «первоначальные образы» рассматриваются автором как архетипы и символы. Для полноты описания этого жанра существенными представляются главы монографии, посвященные образам-символам и мифам-символам, выявляющие специфику символов, их семантическую структуру. В шаманских песнопениях автор определяет символы как свернутые мифы. Л. С. Дампилова раскрывает символы через множество сопоставлений с вариантами идентичных текстов, привлекая шаманские легенды и само ритуально-обрядовое действие как материал для расшифровки завуалированных текстов. Из многочисленных историй о чудодейственных способностях шаманов автор выделены характерные для культовых текстов образы. Выявление сущности шамана как живого человека в реальном мире и как духа — в символическом пространстве задача трудная. Особый интерес вызывает глава о «Символике „черных всадников“», в которой автору удалось обозначить символическую сущность Ажарай Бухэ и Харамсай Мэргэна как реальных и мифологических героев. Замечательно то, что пантеон обожествленных персонажей пополняется не только людьми шаманского происхождения, но и реальными историческими героями. Автор впервые вводит в научный оборот весьма специфичный и важный материал, требующий определенной теоретической разработки. И в этом смысле ряд авторских положений и интерпретаций по сложному комплексу вопросов носят новаторский характер, самостоятельность исследования подтверждается необычным и непривычным отношением к общим проблемам шаманизма и детальным комментированием смысла формульных выражений. Автор вводит для решения проблемы специфики шаманских песнопений сравнительно-сопоставительный анализ текстов, записанных от известных шаманов и улигершинов, призывания знаменитого сказителя Пёохона Петрова, впервые комментируемые в главе «Сюжетно-композиционная структура шаманских песнопений о духах-заянах». Призывания, считает автор, могли быть частью композиции песен героического эпоса, так как шаманские

призывания обычно являются зачином или запевом в поэмах. Данная глава, продолжая тему о знаменитых шаманах, посвящена духам тех шаманов и шаманок, которые стали заянами, т. е. хранителями или покровителями определенных родов и племен. Глава о «мифах-символах в шаманских песнопениях», в которой подробно исследуется важнейший пласт персонажей в иерархии шаманской мифологии, является одной из основных. В ней говорится о небесных хатах/нойонах, знаменитых шаманах, о божествах деторождения, причем особо выделена символика «черных всадников»). Символические функции считающихся сыновьями Эсэгэ Малан тэнгрия трех главных хатов — Буха нойона, Шаргай нойона и Саяхдай нойона определены в качестве небесных покровителей человеческого рода. Подробному анализу подвергнуты реальные и мистические истории знаменитых тарасинских и обусинских шаманов. Впервые в бурятской фольклористике проводится разбор мифологической семантики и поэтики шаманских песнопений, предложен генезис развития шаманских жанров от древних архаичных молитвенных фраз до кумулятивных сюжетов. В монографии анализируются мифологические и мифопоэтические символы в культовой и современной бурятской поэзии и шаманистические символы как архетипы в современной бурятской поэзии. Исследование вносит существенный вклад в изучение общих проблем фольклористики монгольских народов. Материалы работы создают основу для дальнейших исследований феномена сакрального и проблемы символа в фольклоре, где сакрально-магический характер вербальной формулы шаманских песнопений соотнесен с символическим, мифологическим планом. Ценным аспектом монографии является то, что автор говорит о перспективах дальнейших исследований в бурятской литературе и в целом — в литературе монгольских народов. Национальная литература как особый

духовный мир во многом исходит из традиционных народных представлений, освященных древностью. Фольклорные образцы участвуют в создании литературных произведений как один из ведущих компонентов творческого процесса, поэтому выявление значимых шаманистических символов и архетипов в творчестве современных поэтов (Д. Улзытуев, Г. Раднаева, Л. Тапхаев, Б. Дугаров и др.) существенно дополняет данное исследование. Л. С. Дампилова исследует культовые стихотворные тексты, опираясь на богатую источниковедческую базу, рассматривает их в широком этнографическом и культурологическом контексте. Стихосложение и образные средства, рассмотренные автором, выявляют закономерности звуковой организации песнопений и использование образных средств в сравнении с эпическими стихотворными текстами. Автор демонстрирует свой высокий профессионализм в работе с поэтическим материалом на уровне исторической поэтики. Поскольку исследуемые проблемы ранее не подвергались филологическому анализу с точки зрения исторической поэтики, можно безоговорочно оценить предложенный ею разбор как новаторский и соответствующий современным требованиям. Архивные материалы в переводе автора, впервые введенные в научный оборот для анализа и комментирования текстов, представляют несомненную ценность для последующих исследователей. Положения монографии важны для определения жанрово-классификационных принципов шаманского фольклора как части устного поэтического творчества. Полученные материалы могут быть использованы для сравнения и анализа истоков бурятской поэзии и выявления жанровых особенностей фольклора. Результаты могут способствовать обогащению теоретического анализа традиционных положений как общей фольклористики, так и фольклористики монгольских народов.

Л. Г. Скородумова

Буянзаяа Ц. Монгол уран зохиолын түүхэн товч. Тэргүүн дэвтэр. Чулуун номоос Хөлгөн сударт

Л. Г. Скородумова. [Рецензия]: **Буянзаяа Ц. Монгол уран зохиолын түүхэн товч. Тэргүүн дэвтэр. Чулуун номоос Хөлгөн сударт. Улаанбаатар, 2013.**

Известный поэт, прозаик Ц. Буяндзая, избранный председателем Союза писателей Монголии на последнем съезде осенью 2013 г., выступил в роли историка монгольской литературы.

Первый том истории увидел свет одновременно с открытием писательского форума, получив название «От каменной летописи до великой книги» («Чулуун номоос Хөлгөн сударт»). Том охватывает историю литературы от ее основания до начала XX столетия. Подзаголовок к книге звучит так: «Традиции и новаторство в развитии литературной мысли».

Особенность труда Ц. Буяндзая в особой, новой, до тех пор не встречавшейся в литературоведении стилистике и манере изложения материала. Автор пытается увидеть в каждой эпохе взаимосвязь между традицией и новаторством, анализирует все наиболее значимые крупные произведения монгольской литературы на том или ином этапе ее развития, что придает книге особый вес и ценность.

В предисловии к книге Ц. Буяндзая пишет, что в этой своей попытке создать единый исторический свод истории монгольской литературы он главным образом уделял внимание использованию метода изучения поэтики, которая является основой современной монгольской литературы.

Как бы там ни было, достоянием читателя стал редкий в последнее время в монгольском литературоведении жанр литературного обзора. Достоинством книги является то, что автор скрупулезно прочел все книги и предлагает свой утонченный анализ текстов.

В создании монографии автор опирался на опыт предыдущих ученых монголоведов — как в своей стране, так и российских. Автор отдает должное книгам Ц. Дамдинсурэна, Ш. Гадамбы, Д. Цэрэнсоднома, Х. Сампилдэндэва, Л. Хурэлбатара, Ц. Цэнда, Ч. Билэгсайхана, Д. Галбатара, С. Байгалсайхана, внесшим большой вклад в исследование истории монгольской литературы, вспоминает «Лекции по монгольской литературе» А. М. Позднеева, «Исторический очерк монгольской литературы» Б. Лауфера, труды Б. Я. Владимирцова.

Вся монгольская словесность сгруппирована автором практически в два больших раздела: литература эпохи монгольской империи и буддийская литература. С таким критерием периодизации истории монгольской литературы, предложенным писателем Ц. Буяндзаяй, возможно, поспорят ученые литературоведы, но и его точка зрения имеет право на существование. В разделе, посвященном периоду монгольской империи, он выделяет два этапа — расцвет империи и раскол. При этом к первому, естественно, относится «Сокровенное сказание» и вся Чингисияна, ко второму — эпос. Таким образом, большая часть письменного наследия монгольской литературы отнесена к рангу буддийской культуры. И даже «Синяя книга» В. Инжинаша, которая не очень вписывается в эту традицию.

В книге упоминаются монгольские литераторы, жившие в эпоху Юань и писавшие на китайском языке. Некоторые произведения, в основном поэтические, переведены на монгольский язык. Это новая информация для монгольского литературоведения. Ц. Буяндзая, автор более чем десятка книг — прозы, поэзии, публицистики, своей новой работой внес большой вклад в изучение истории монгольской литературы.

Анна Дамдиновна Цендина (60 лет)

Писать об Анне Дамдиновне и трудно и легко. За многолетнюю историю близкого сосуществования, дружбы, тесных профессиональных контактов человек открывается всеми гранями своей незаурядной богатой натуры. В дни юбилеев полагается панегирик, но, кажется, в данном случае уместно отдать дань традиции «дурсамж» (память, воспоминание), которая сложилась в последнее время для таких случаев в монгольской литературе.

Прежде всего возникает желание сказать доброе слово другу, близкому другу и о друге. И не нужно отказываться от такого желания. Наша дружба с А. Д. Цендиной (Аней) родилась и выросла в атмосфере уникальной монголоведной школы Петербургского университета, выпестована одними и теми же учителями-воспитателями. Это всю жизнь помогает «говорить на одном языке», одинаково дышать и чувствовать плечо друг друга. С благодарностью вспоминаю, как не раз Аня приходила на помощь, когда становилось трудно, всегда оказывалась рядом. Она желанный гость на 2-й Брестской.

Считаю, что неунывающий, жизнелюбивый, позитивный характер Ани — признак хорошего воспитания, интеллигентности. Невозможно представить себе профессора Цендину в мрачном, раздраженном состоянии.

Легкая на подъем, она готова лететь на конференцию на Восток или Запад, хотя в основном ее дороги ведут на Восток. Анне Дамдиновне делает честь хорошее знание Китая, где ей много раз приходилось бывать в коротких и длительных командировках.

В результате одной из таких поездок появилась прекрасная книга «И страна зовется Тибетом...», пополнившая не очень богатый список научно-популярных рассказов о Тибете в отечественной словесности.

Конечно, главный стержень биографии А. Д. Цендиной — это семья. Тот факт, что она — единственная любимая дочь в семье прославленного академика Ц. Дамдинсурэна, определил ее монголоведную судьбу. Разумеется, помогли еще и любовь к отцу, чувство долга и ответственности перед его памятью, его заветами, а трудолюбие принесло свои поистине удивительные результаты. Вот так научная жизнь профессора Цендиной начисто опровергла известную поговорку «талант на детях отдыхает».



Анна Дамдиновна Цендина

Жизнь дает немало примеров того, что академическое образование монголоведа, полученное на базе петербургской школы, с его глубокими знаниями и твердой почвой, привитые в процессе обучения навыки и чувство долга позволяют в случае необходимости проявить себя специалистом широкого профиля. Так и А. Д. Цендина, подобно другим нашим выпускникам, после окончания Восточного факультета СПбГУ пришла работать на московское радио диктором и переводчиком. Современная общественно-политическая лексика и привычные в университетской аудитории чтение и перевод сред-

невековых буддистских текстов — вещи несовместные, но благодаря знанию своего родного монгольского языка, полученному в раннем детстве, и фундаментальному университетскому образованию наша героиня с честью справилась с этим нелегким делом и прослужила на радио около десяти лет.

В дни знаменательного юбилея есть повод подвести неокончательные, промежуточные, предварительные итоги пройденного пути. Доктор филологических наук А. Д. Цендина сегодня — опытный ученый монголовед, снискавший авторитет проницательного вдумчивого исследователя, автор ряда монографий и около сотни статей, отличающихся легкостью и безупречностью стиля, она внесла большой вклад в изучение монгольской литературы, особенно ее классического средневекового периода, в том числе и благодаря хорошему знанию тибетского языка. Можно сказать, что источниковедение на сегодня является мейнстримом творчества ученого-филолога, достойного продолжателя дела своего отца.

А. Д. Цендина приняла участие в подготовке и публикации таких памятников средневековой монгольской литературы, как «История Эрдэни-дзу», «Агван Доржиев. Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (Автобиография)» (Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского А. Д. Цендиной. Транслитерация, предисловие, комментарий, глоссарий и указатели А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М., 2003) и др.

Результатом скрупулезной многолетней работы А. Цендиной явился научный труд «Монгольские летописи XVII—XIX вв.: повествовательные традиции» (2007). Эту работу Анна Дамдиновна успешно защитила в качестве докторской диссертации. На протяжении двух десятилетий в центре внимания ученого была тема, охватывающая широкий спектр тибето-монгольских литературных взаимосвязей, что позволило в результате осуществить анализ структурных и сюжетно-стилистических особенностей монгольских летописей XVII—XIX вв. Пожалуй, впервые в монголоведении А. Д. Цендина предпринимает попытку литературоведческого анализа исторических памятников, системного описания истории монгольской литературы.

Проблемы автохтонности текстов и адаптация иноязычных традиций остаются по-прежнему актуальными для современного монголоведения.

Эти ключевые моменты в истории монгольской словесности рассматривает в своей книге А. Д. Цендина.

А. Цендина решает в своей книге главную задачу — показать генезис и развитие повествовательных типов национальной литературы монголов, эволюцию художественного мышления. В ходе скрупулезного исследования летописей она выделяет собственно монгольский «номадный» субстрат текстов. Формулировка данного понятия с «герменевтической» трактовкой всех особенностей данного явления в монгольской литературе может быть оценена на уровне открытия в монгольской филологии.

Уникальность научного труда А. Д. Цендиной заключается в создании нового, собственного метода исследования монгольских летописей с использованием всего арсенала источниковедческих приемов, накопленных в монголоведении, и подходов классической филологии к интерпретации текста и поэтике художественных произведений.

Помимо научных достижений юбилея важно отметить ее не менее успешную педагогическую деятельность. Сегодня А. Д. Цендина возглавляет тибето-монгольское отделение Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Уникальность данного центра монголоведения заключается в том, что в рамках этого московского вуза удастся реализовать лучшие достижения петербургской школы классического монголоведения и создавать собственные традиции подготовки кадров отечественного монголоведения. В частности, ученики профессора Цендиной, питомцы новой московской школы из первого выпуска 2012 г., сегодня продолжают наши традиции, работают по специальности — на дипломатическом поприще, преподают монгольский язык, учатся в аспирантуре.

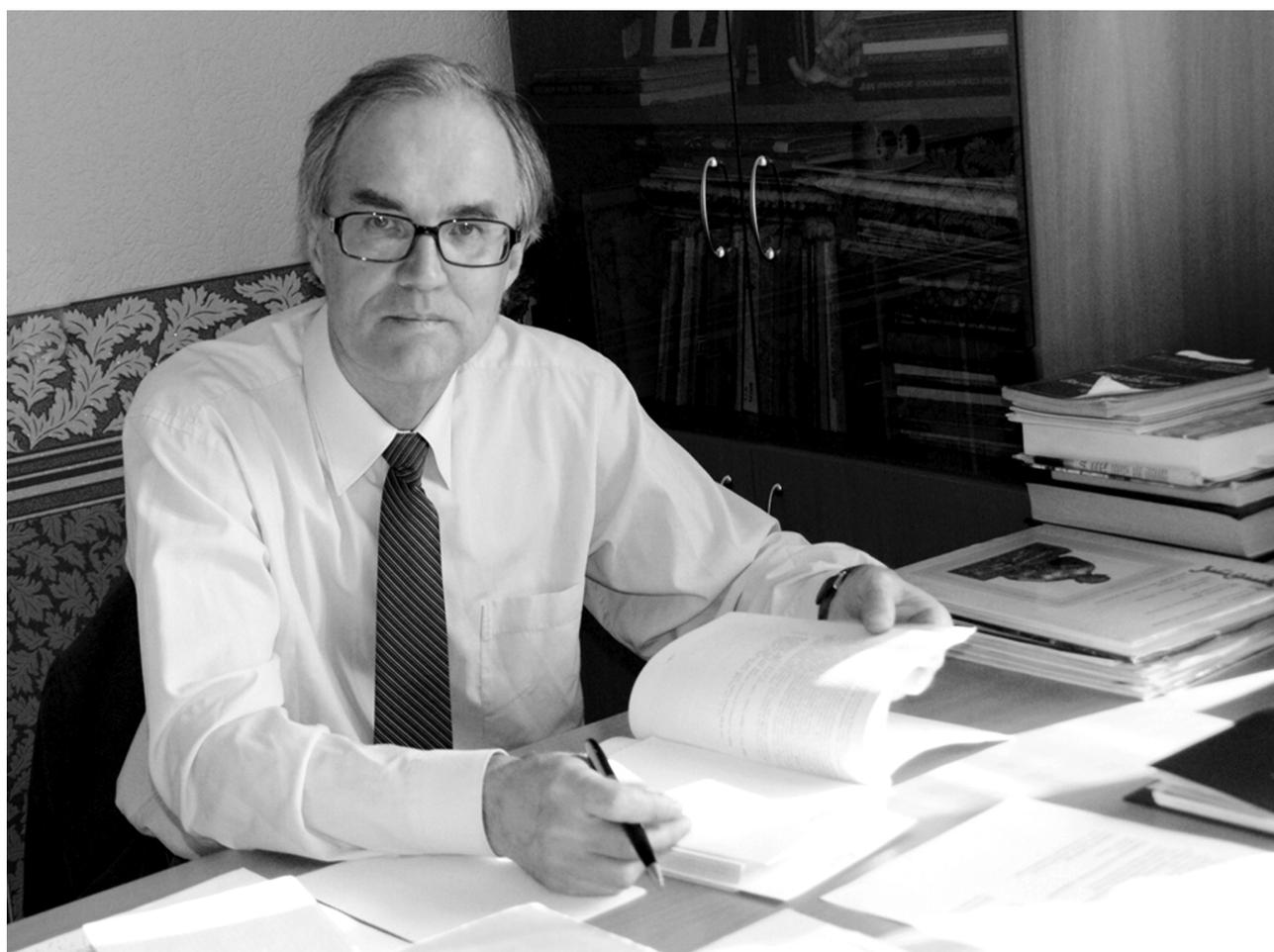
В эти дни хочется пожелать Анне Дамдиновне держать свою высокую планку в работе и добиваться все новых и новых свершений. Ведь жизнь состоялась! И надо идти только вперед!

Л. Скородумова

Юрий Васильевич Кузьмин (60 лет)

Юрий Васильевич Кузьмин, доктор исторических наук, профессор кафедры мировой экономики и международного бизнеса Байкальского государственного университета экономики и права, является специалистом в области новой и новейшей истории Монголии, монгольской историографии, историографии российского монголоведения XVIII—XX вв.,

современной монгольской экономики и общественной мысли Монголии, геополитики и системы международных отношений в Восточной Азии. За 35 лет служения истории и монголоведению им опубликовано более 260 научных работ, в том числе 12 монографий.



Юрий Васильевич Кузьмин

Ю. В. Кузьмин родился 7 марта 1954 г. в Бурятии. В 1981 г. окончил исторический факультет Иркутского государственного университета. Учителями Ю. В. Кузьмина были крупные ученые и талантливые педагоги исторического факультета ИГУ: Ф. А. Кудрявцев, А. В. Ду-

лов, Б. С. Санжиев, Л. М. Дамешек, Н. Н. Щербаков, В. В. Яровой, Г. И. Медведев, М. П. Аксенов, В. П. Олтаржевский, А. С. Маджаров, Б. С. Шостакович, Л. П. Савельева, Т. А. Степанова, М. А. Бендера, В. М. Андреев.

В 1980—1981 г. был стажером кафедры истории стран Дальнего Востока Ленинградского государственного университета, где под руководством крупного российского историографа-китаиста Л. А. Березного прошел школу ленинградского востоковедения, сохраняющую традиции отечественной востоковедной науки. Интенсивную языковую подготовку получил на кафедре монголо-тибетской филологии (зав. кафедрой доктор филол. наук проф. А. К. Герасимович, доценты Е. А. Кузьменков, Б. М. Нармаев).

В 1986 г. в ЛГУ Ю. В. Кузьмин защитил кандидатскую диссертацию «Современная общественная мысль МНР об основных проблемах некапиталистического развития Монголии в 1921—1940 годах», в 1998 г. — докторскую диссертацию «Монгольский и Урянхайский вопросы» в общественно-политической мысли России: (конец XIX—30-е гг. XX в.).

15 лет проработал в Иркутском государственном университете. С 2000 г. работает профессором кафедры мировой экономики Байкальского государственного университета экономики и права. Создал на кафедре Центр восточной культуры, является редактором «Востоковедных чтений БГУЭП» (7 выпусков). Много лет читает авторские курсы: «Культура Востока», «Восточная культура», «Экономическая география и регионалистика», «Мировая экономика», «Зарубежное страноведение», «Монголия в системе международных отношений: от древности до современности», «Экономика стран Восточной Азии».

Основные монографии: «Монголия в современном мире» (1992 г., в соавторстве с Н. Жамбалсүрэнгом и С. Цэвэнпурэвом); «Монголия и „монгольский вопрос“ в общественно-политической мысли России» (конец XIX—30-е гг. XX в.) (1997); «Урянхай в системе русско-монголо-китайских отношений» (2000); «Экономика и культура Монголии на рубеже веков» (2004); «Восточные проекты доктора П. А. Бадмаева» (2006); «История изучения Монголии в Иркутске» (2006); «Профессор Н. Н. Козьмин: историк и экономист» (2006); «Монголия и Китай начала XX века в оценках российских военных исследователей» (2007), «Монголия и Китай начала XX века в оценках российской военной разведки» (2007).

Занимается координацией монголоведных исследований в Иркутске, является заместителем Иркутского отделения общества монголоведов РАН.

Ю. В. Кузьмин принимает активное участие в подготовке молодых историков, монголоведов и экономистов. Под его научным руководством четыре аспиранта защитили кандидатские диссертации и десять китайских и монгольских специалистов — магистерские диссертации.

В 2004 г. награжден знаком «Почетный работник высшего профессионального образования». В 2007 г. награжден высшей наградой Академии Ю. Цеденбала — «Золотой медалью» и избран иностранным академиком Академии Ю. Цэдэнбала. В 2008 г. награжден памятной медалью «Общества монголо-русской дружбы», в 2009 г. — медалью «За труды в просвещении». В 2009 г. — почетный доктор Монгольского государственного университета, в 2013 г. — заслуженный профессор БГУЭП, в 2014 г. — почетный доктор Института истории Монгольской академии наук. В 2014 г. награжден орденом «Полярной Звезды».

С 2004 по 2013 г. Ю. В. Кузьмин осуществлял научное руководство Международным центром азиатских исследований на гуманитарном факультете ВСГАО. Являлся главным редактором «Вестника МЦАИ» (14—17 выпуски).

С февраля 2013 г. БГУЭП совместно с Академией наук Монголии и ведущими монголоведами страны начал реализацию международного проекта «История российско-монгольских отношений в первую четверть XX века», являясь ответственным исполнителем и координатором этого проекта. Научные работы Ю. В. Кузьмина опубликованы в Монголии, Франции, США.

Ю. В. Кузьмин — опытный и высокопрофессиональный преподаватель, много и увлеченно преподает студентам и магистрантам, постоянно совершенствует педагогическое мастерство, обновляет лекционный материал. К печати готовятся новые статьи и монографии, учебные пособия, ведется подготовка новых научных конференций и исследовательских проектов.

В. В. Свинин,

В. А. Василенко

Ванчинбалын Инжинаш

«Краткие пояснения»

(Предисловие к «Синей сутре о расцвете великой империи Юань») ¹

Вниманию читателя предлагается предисловие к монументальному историческому роману В. Инжинаша о Чингис-хане «Синяя сутра». Сам автор назвал его «Краткие пояснения» (*Товчит тольт*). Инжинаш пытается в этом предисловии объяснить причины наступившего политического, экономического и нравственного упадка монгольского общества, полагая, что именно они обусловили необходимость создания романа о монгольской истории XIII—XIV вв.

Инжинаш полемизирует с китайскими хрониками (и прежде всего — с «Учением, правлению помогающим» Сыма гуана), которые искажали историю монголов, принижая достоинство народа и представляя его в жалком свете.

Болью за родную Монголию проникнуты многие строки «Кратких пояснений». Националистическая политика маньчжуров привела к тому, что монголы не только к собственной истории не проявляли интереса, но и к родному языку стали относиться пренебрежительно.

Мировоззрение Инжинаша складывалось под влиянием конфуцианства, буддизма и даосизма. Знание источников философских учений древнего Китая, Индии обнаруживается во всем его творчестве. В предисловии к «Синей сутре» автор высказывает суждения по разным проблемам человеческого бытия.

В «Кратких пояснениях» присутствуют также рассуждения о счастье и горе. Писатель считал, что радость зависит не от богатства или бедности, а от самого человека. Рассуждая о том, какой след может оставить человек после себя, прожив на этой земле короткую жизнь, он говорит, что смысл жизни заключается в созидательном труде. Высшим счастьем для себя Инжинаш считал творчество, писательство: «Золото, серебро, драгоценности, дом, поле, земля — это всего лишь достояние жизни одного человека. Отнять никто не сможет другое — эту сутру,

мои книги, ум, знания... Все может исчезнуть, только книга останется. Останется и моя книга, ее прочтут потомки. Ведь мы сейчас вспоминаем Чингис-хана и его сподвижников, рассуждаем, этот был таким, тот таким, так и о нас, быть может, вспомнят потомки»². Жизненное кредо Инжинаш выразил в одном таком четверостишии:

Причины и следствия тысячелетий стекают
с моей кисти.
Сутры поведали мне о событиях пестрых дней.
Смысл моих стараний, усталость тела и души
Поймут ли проницательные потомки?

Как говорили древние, «Мудрецы не забывают своих корней». Я, тайж³ Инжинаш, за всю свою созидательную жизнь видел немало ученых людей, мудрецов в наших землях — трехстах монгольских хошунах⁴. С тех пор как (военная) империя⁵ получила независимость, цинам стало невыгодно позволять монголам иметь свою культуру, письменность, независимое образование и вообще чтобы они учились, тогда и сами монголы утратили стремление к получению образования по-монгольски. Между тем среди монголов трех внутренних сеймов⁶, живущих поблизости от столицы, и тех, которые поселились на берегу Жун юань, много людей, обученных китайской грамоте и имеющих хорошее образование. Да и в нашем Жостын чуулга, поскольку он тоже относится к этим сеймам, немало изучивших все науки, умудренных и в древней истории, и в современных законах. Они досконально изучили историю тысячелетий, всех народов, когда-либо живших на этой земле, во времена династий сянь, шан, чжоу, цинь, а также си хань, дун хань и еще сун, лян, чэнь, суй, тан, бэй сун, нань сун, алтан улс (Ляо) и других, то-

¹ *Injannasi V. Yeke yuan ulus-un manduysan tör-yin köke sudur. öbür Mongyol-un arad-un keblel-un qoriy-a. Köke qota 1957. С. 10—83.*

² *Injannasi V. Köke sudur. Köke qota. 1957. С. 61.*

³ Тайж — титул, передаваемый по наследству.

⁴ Хошун — административная единица в старой Монголии (до 1921 г.).

⁵ Маньчжурская династия Цин в Китае (XVI—начало XX в.).

⁶ Сейм — то же, что и чуулга — административная единица, меньше хошуна, т. е. района.

гда как историю собственного народа — синих монголов вообще не знают. Может, они и знают краткий очерк изложенной в китайской хронике «Ганму»⁷ монгольской истории периода после великого императора Хубилая — основателя великой династии Юань, однако эта история написана китайскими авторами, поэтому монгольская история представлена в урезанном виде, неполно, к тому же с оскорбительными выражениями по отношению к монголам, многие факты искажены и даются сокращенно. Разве эта хроника может претендовать на полную историю династии Юань? Главную историю Юань достать трудно, поэтому большинству ученых людей в Монголии известна только эта летопись «Ганму» — краткие и весьма искаженные свидетельства. На нее ссылаются, хотя там очень много ошибок. Людям неизвестно, как пришел к власти великий Чингисхан, как он в течение 66 лет завоевывал мир, как создал независимое монгольское государство. Разве это не достойно сожаления? Долго я с огорчением и вздохами наблюдал, как наши ученые мужи, ничего не понимая в своей истории, без всякой пользы тщательно, во всех тонкостях изучали историю китайских династий Сун и Тан.

Старший брат мой Гулранс получил в наследство пост помощника хошуна, и ему некогда заниматься книгами, да и здоровье у него слабое, поэтому над этой сутрой мы, три брата — Гун, Сун, Инь, работали 30 лет. Было очень трудно собрать и записать многолетнюю историю, поэтому время от времени работа прерывалась, откладывалась. Когда мне исполнилось 30 лет, неожиданно случилось несчастье. Мои слуги украли у меня имущество, я потерял все деньги, посева, поля, картошку, умерли моя жена и дети, домашние рабы Цамлин и Жинбу изменили мне. Но я не роптал и не сопротивлялся. Так мне исполнилось 34 года.

Я продолжил писать Синюю сутру расцвета великой династии Юань, начатую отцом, чтобы все монголы узнали утраченную историю своих родов. Я тщательно изучил десятки рукописей, летописей, относящихся к династии Юань, шастры, улигеры, джатаки, сравнил их и изучил. Я, тайж Инжинаш, в прежнем рождении не был наделен большим умом, да и в этой жизни не дано глубоких знаний и ума, вот и приходится, не жалея сил, без сна и отдыха напрягать душевные силы, чтобы понять, в чем смысл вещей. Разум мой едва не помутился, зрение испортилось. Но мне удалось выписать имена людей и названия местностей. Я изучал книги, чтобы узнать истинный смысл истории синих монголов. Чтобы главную идею Синей сутры не потерять за многословием. От этих стараний волосы побелели, лицо покрылось морщинами, я осунулся и похудел. Я старался, переводил сутры, старинные речения, желтые слова уйгурских мудростей, некоторые слова оставил без перевода, так как многие выражения неиз-

вестны в наших землях, особенно монгольские слова, написанные китайскими иероглифами, так как они не всегда правильно написаны, иногда приходилось исправлять перевод с китайского и маньчжурского, сделанный моими предшественниками. Измучился, чтобы выявить правильный смысл этих текстов. А когда, бывало, попадалось незнакомое старое слово, я встречался со стариками, чтобы узнать, что это такое. Хорошо еще здесь, у нас в Барун тумэте, есть умные люди. Но все равно редко попадаются такие, кто хорошо понимает монгольский язык, им гораздо легче понять китайский язык.

Третья глава. Сейчас монголы приняли буддизм и много преуспели в шуньяте и бренности бытия. Повсюду можно встретить монахов лхарамба. Как говорили древние, есть польза, есть и вред, есть воспитание и есть старание. Священнослужитель часто бывает одновременно и странником. Эти лхарамба, доромбо исколесили страну с запада на восток и утверждают, что все монголы дураки, но так же нельзя. Пятикнижие, или «цанид» заключается в том, что все в мире переменчиво, непрочно. Чтобы выучить науки, требуется больше сил, чем на заучивание китайских премудростей. Взять, к примеру, военные науки. Хотя у монголов нет таких мудрецов, зато много скота, много мяса, их сила — в этом. Они не сдают экзамен на степень. Но разве нельзя их использовать в хошунах?

В Монголии около 60 внутренних сеймов и 4 внешних, халхаских, аймака, есть еще монголы Хох нуур, т. е. всего около 300 хошунов, административных образований, где живут монголы. И в каждом сидит свой правитель, который наследует титул. В канцеляриях все монголы зарегистрированы. А правители носят шапки с драгоценным шариком и одежды с драконами. Шелковые одежды украшены яшмовым поясом, на шее — жемчуг, на плечах — соболь и песец. Их сопровождает многочисленная свита, ездят они в богатых экипажах, распугивая прохожих. Их жилища — дворцы богов, полные наложниц, пища — лotosовые яства. Посмотреть на них — святые угодники, а рот откроют — источают зловоние, как черти. Один такой чиновник поведал мне, что за Великой китайской стеной есть земля Монголия, на севере она граничит с Россией, на востоке прилегает к Амуру, на западе — к Хох нуур. Там шесть сеймов, а на севере — 4 аймака, где живут разные народности: халха, хох нуур, чахар, барга, оолд, дэрбэт, ховд. Говорят, что там большие богатства есть. Управляют ими ваны, гуны, бэйсэ, бэйлэ и наместники тайджи. За то, что они поставляют лошадей для армии, им присваивают звания гунов, бэйсэ и бэйлэ. И сказал еще учитель, что предок их — Чингисхан. На самом деле им не нужны милости и новые звания, потому что все наместники там — наследные принцы и потомки Чингисхана.

Причины тысячи лет стекают с кисти.

Рассуждаю о пестрых, мелькающих в памяти событиях с книгами.

⁷ Тунцзянь ганму — Учение всеобъемлющее, помогающее правлению.

Причину моих трудов, страданий и усталости
Поймут ли старательные мудрецы будущих поколений?

Глава 4. Есть четыре цветных *своих* народа и пять *чужих*. Свои — это на севере Бэдэ (Бэта), 12 больших народов и 75 малых племен. 5 цветных: *синие* монголы (Хох Монгол), восточная страна корейцев (*Зуун этгээд Солонгос*, или *Гууль*). Они носят белые одежды, поэтому называются *белые* страны (*цагаан улс*). На юге — *красные*, т. е. теплые, или огненные, страны. В центре — Срединная империя, или Китай (Чжун юань). На Западе живут тибетцы, тангуты и уйгуры, душа у них черная, поэтому их называют западные *черные* народы (Орнод хар улс). Это *четыре своих народа*. А 5 чужих: **1.** Индия, Непал, Чорос и Ром (юг и восток). **2.** Сарлаг, сартуул, казахи и буруд (запад). **3.** Россия, Тогмок, Их тэвш. Турция (север). **4.** Страна женщин *Охин улс* и Страна людей с собачьими головами (*Нохой толгойт улс*) (северо-восток). **5.** Страна одноглазых четвертого рода, Страна одноногих, с плоскими телами, с высокими ногами, с лошадиными лицами (юго-восток).

Пять чужих отличаются своими законами. Все эти страны в старинных монгольских сутрах назывались *пять чужих*, что значит **иные страны**, странные люди, *иностранцы*. Чингис-хан в этих странах везде побывал, посадил своих наместников. Невозможно подробно описать все страны, даже если коротко перечислять, какие события там происходили, то потребуются несколько сотен глав, поэтому в хрониках, описывающих эпоху Чингиса, написанных шара уйгурским, тибетским, китайским и маньчжурским языком, они отражены неравномерно: где подробно, например, некоторые указы хана описываются на нескольких сотнях страниц, а где очень коротко, так, например, в некоторых сутрах события нескольких месяцев укладываются в несколько строк.

Летопись «Тун цзянь ганму» начинается с описания событий, происшедших после того, как Чингисхану исполнилось 44 года, о предыдущей истории хана не упоминается. Историки описывают отрезок времени — после провозглашения его ханом и до падения великой династии Юань. При этом монгольская история изложена кратко, а события династий Сун и поздней Мин — подробно. Описываются даже поступки и деяния ничтожных китайских женщин. При этом все, что касается монгольского, всячески искажается, уничижается, попирается достоинство монголов. Там много ошибок и просто вымысла, поэтому я счел своим долгом обратить внимание на монгольскую историю и описать ее правдиво, делая упор на события 162 лет правления династии Юань. Когда я думаю о том, что монголы были поработены 162 года, меня охватывает гнев. Чтобы отомстить за соплеменников, императоры использовали раньше военную силу. Но это не для меня. Мое основное и единственное оружие — слово.

По-китайски слово «монгол» пишется двумя иероглифами мэн-гу. Если их буквально перевести, то

получится *Эртний төлөвт*, т. е. древняя страна, род. Впервые такое название монголов придумал автор «Тунцзянь ганму». Правда, и во всех других случаях слова, написанные китайскими иероглифами, передаются по слогам, отдельно. Мне трудно писать по-монгольски, потому что смысл некоторых иероглифов не передается по-монгольски. К тому же мне пришлось проштудировать десятки сутр, шастр. Некоторые хроники излагают события адекватно, а некоторые искажают. Сутру великой династии Юань я прочел по-уйгурски и попытался перевести ее на современный монгольский язык, приспособив к современному произношению. Я старался передать правильно все географические названия, имена полководцев, чиновников, а также своих персонажей, хотя это было очень трудно. Это необходимо для того, чтобы потомки, будущие читатели, поняли смысл этой сутры. Я, тайдж Инжинаш, все упущенное в сутрах, все события той эпохи восстановил, сделал историю полной, чтобы потомкам стала близка и понятна история монголов. В Синей сутре событий очень много, встречается огромное количество названий племен, народов, стран, имен людей. Так как людям хорошо известна хроника «Ганму», пришлось оттуда позаимствовать имена. Их нельзя сократить или выбросить. Много монгольских имен я просто не нашел, они отсутствуют. Мне пришлось придумывать новые эпизоды с новыми героями и персонажами. Кто будет не согласен со мной, может поправить меня и переписать. Хох судар не претендует на подлинное историческое повествование, я старался оживить историю, чтобы читателю было нескучно. Поэтому кроме сына Неба, подлинных исторических личностей, я ввел в повествование рассказы о чудесах, волшебниках, которые помогали повелителю править. Там есть вымышленные события. Я старался избегать вымысла, но оказалось, что для книги это необходимо. Во-первых, в книге ничего нельзя исправить из деяний прошлых лет или вычеркнуть, во-вторых, не только в империи Юань происходили эти события, они происходили и в других местах. Они начались в древнейшие времена. Хотя учение Конфуция отрицает существование святых духов *сахиулс*, *цумнас*, святые *хубилганы* существуют в нашем воображении, мы им верим и думаем, что они есть. Кроме того, без их упоминания невозможно художественное описание событий. Особенно это касается описания событий с древних времен Сянь Чжан Чжоу. Например, в период Сунь жили духи у *цунь сяо*. В-третьих, в любом описании событий говорится, что ханы и правители, как правило, чудесного происхождения, им помогают потусторонние силы, которые непременно участвуют как в возвышении ханов, так и в их падении. Это могущественные люди своего времени, но рядом с ним живут сверхъестественные силы. Поэтому Богд гуан — младший брат Цзун вана стал святым и позже вмешивался во все деяния Срединной империи без разбора — разрушительные они или созидательные. В империи Сун, например, был дух, воплотившийся в

пять микроэлементов вэнь чэнь ди чжун, который следил за благополучием женщин, рабов и слуг, а также за всем, что происходило в покоях императоров. Потом воплотился в шесть домашних животных и влиял на все дела и в конце концов отделился от земли, вознесся на небо и стал гением-хранителем сахиусом. Это не я, тайж Инжинаш, придумал, а так написано в книге Вэнь чэнь дин, в предисловии к Книге гаданий, там об этом сказано очень подробно. Сами обратитесь к этим текстам и тогда убедитесь, прав я или нет. Я не могу совсем игнорировать подобные рассказы, не писать о них, потому что, кто знает, может, и правда в мире есть демоны, ведьмы. В государственных делах встречаются пять учений и восемь святейших законов, необходимых в государственном правлении, им нужно поклоняться. Кроме того, обычай поклоняться духам пришел к нам по наследству, от Богдыханов. Никак невозможно, чтобы это было неверным. Пять знаний — знание неба, солнца, луны, земли, посевов, т. е. «У тан» — Пятикнижия. Восемь святейших — это храмы Будды, Богдыхана, Хормусты, Эрлэга, сахиусов. Традиция гласит, что трудно избавиться от веры в демонов и сверхъестественные силы. Мы не можем им не верить, так как: 1. От них зависят ветер и дождь, облака и туманы, моря и реки, цветочный дождь, о чем и написано в божественных книгах. Однако я не считаю себя верующим. Я не верил в сверхъестественные силы, но однажды поехал к своему зятю харчину вану Цэвэгдоржу и там увидел книгу «Даян вэнчжуан», где подробно изложен смысл небесных сил (четыре великих божества — тэнгрия). В этой книге я прочел, какая страна существовала и какой хан там правил, при каком хане, когда, в какой день семь драгоценностей пяти первоэлементов проявились, расцвели цветы и пошел дождь... при такой-то династии, при таком-то злом императоре и переродившемся хубилгане дух воплотился в человека... О причинах странных и чудесных написано: в такой-то год произошло чудесное событие, описываются все необычные и странные порядки, обычаи. После того как я увидел эту книгу с такими описаниями своими глазами, понял, что раз так пишут в хрониках, мудрых, древних книгах, а не верить им нет основания, и если уж знаменитые старинные писания содержат рассказы о чудесах и волшебствах, то мне-то уж и подавно можно так же поступить. Хотя я этому и не верю. С другой стороны, я считаю своим долгом следовать традиции и стилю написания исторических хроник. Я обязан описывать хубилганов и чертей — такова традиция и канон написания исторических летописей. Читатели, мудрецы, которые откроют мою книгу в будущем, они рассудят и поймут по своему разумению события, изложенные здесь. Я начал писать, приняв решение, что должен знать как можно больше о мире, больше понимать, вот почему привел все факты и свидетельства об описываемых мною исторических фактах. Встречаются не очень понятные события, не отвечающие канону, и те, в которые трудно поверить. Их я тоже внес в Синюю

сутру, как это сделано в Книге о западных царствах, здесь в событиях принимают участие демоны, сверхъестественные существа, они оживляют повествование. Я хотел писать, не обращаясь к чудесам, но в единственной и главной исторической хронике «Ганму» тоже используются демоны, описываются чудесные поступки. Там на десять частей правды одна часть неправды. Например, пишется, что еще в империи, которая существовала до монголов Дун гун, разлился огромный океан, потом через этот океан проложили дорогу. Поэтому поздние царства Цзянь были покорены империей У Цзянь, а потом удалились на север вглубь Гунну в Корею, соединившись с рекой. И тогда проявилась латунная табакерка, открылись новые корейские земли, к императору пришли говорящие белые антилопы и царство пало... Янчжун, его дети пострадали от огромных железных зверей. Потом пришло великое Синее войско империи Мин и победило их. Все это мало похоже на правду бессмысленное повествование присутствует в великой книге. Тогда и мне, маленькому бедному летописцу, тоже позволено иногда отступать от подлинных исторических событий, тем более что происходили они давным-давно. При этом, я думаю, описывать их надо так, чтобы было понятно, доступно современному человеку, вот и приходится немного исказить их. Я не отказывался от этого. Кто знает, может, и правда есть перерожденцы, святые в этом мире. Описывая предков, начиная с повелителей, я старался следовать хронике исторических событий и описывал все, что было, когда была радуга, сияло солнце, гремел гром, выпадал град или иней, шел дождь, как небесные ангелы и хранители оберегали людей, демоны и альбины влияли на мирскую жизнь. Как люди предавались медитации и молитвам, чтобы склонить на свою сторону силы небесные. Прошу потомков простить меня за то, что я включил их в книгу, простите меня и не думайте, что я какой-то монах или шаман, раз пишу об этих чудесах. Я вынужден подчиниться закону летописания. Поэтому будущие мудрые читатели пусть меня простят, поймут, почему я так писал.

Глава 5. Мне исполнилось 34 года, за это время много повидал. Разные люди на свете есть. Начиная от сыновей неба до нищих. Все они — богоподобные и нищие — думают и чувствуют одинаково, все они люди. Некоторые думают, что они счастливы, другие думают, что несчастны. Некоторые за счастье почитают богатство и власть, а другие несчастьем считают бедность, нужду, нищету. Так принято думать среди людей. Однако богатые тоже бывают несчастны, а нищие бывают счастливы. Много примеров. Главное, что повелители, прославившие древние царства, открывшие новые земли и создавшие новые государства, — все стремились к богатству, бывали жадными и алчными, ими двигала жажда наживы, но раньше они познали страдания и были бедны. А святые, умножавшие общее знание, стремились не к богатству, а к знаниям, отгоняли от себя желания простых людей, брэнность, страсть, развлечения, чтобы

копить знания, и были счастливы. Таким образом, причина, корень страданий и удовольствий зависят от самого человека. Например, вот что я думаю, глупый: крестьянину в жаркое время года достаточно получить глоток холодной воды, чтобы почувствовать себя счастливым. Он гнет спину с рассвета до заката, чтобы найти воду для своих посевов. Бывает счастлив, когда приходит домой и ложится в прохладное место. Рад одному тому, что наступает короткая прохлада. На другое утро он снова идет на работу в поле и мучается и страдает, но во время работы уже не думает о жаре и голоде. Или в городе в суровую стужу третьей девятки⁸ полураздетый, в лохмотьях, продрогший до костей бедный нищий радуется солнечному лучу. Для него чашка похлебки — большое счастье, он благодарит лавочника за милостыню, любая монета, брошенная в ладонь попрошайки, приносит ему радость и счастье. Выпив немного водки, громким голосом поет, перебирает пальцы. Трава радуется только осенью, а человек радуется лишь один день своей жизни. Я согласен с этими словами. Это и есть счастье. Нищий, который едва не замерз этой ночью, тоже не думает о страданиях, не обращает на них внимания. А некоторые потомки княжеского, ханского рода, аристократы купаются всю жизнь в шелках и богатстве, это делает их жестокими и злыми, каждый день только и делают, что помышляют о новом богатстве, со злостью бросаются на людей, с оружием в руках добывают себе новые блага. За один миг получив богатства, радуются. Я считаю, что эти люди несчастны. Как это все печально! Некоторые в бедах и в несчастье находят счастье, другие, наоборот, в страданиях ищут счастье, смеются над ними. Вот два полюса, две крайности. Быть счастливым — это наука стойко переносить свои беды и несчастья. И не может быть наоборот. Еще есть люди, которые не думают о том, счастливы они или нет. Есть мудрецы и есть невежественные глупцы. Счастье и несчастье, ум и глупость — одно проистекает от другого, они неразрывно связаны в бренном мире сансары. Сколько мудрости у умных и сколько разных глупостей. Чрезмерная мудрость превращается в глупость. Так, в древнем царстве Циньши хуанди, пока не наступило опустошение, всю жизнь искал волшебный эликсир бессмертия. Все от чрезмерной мудрости. Если человек не обращает внимания на настоящую жизнь, он пресыщен ею, он недоволен тем, что имеет. Такой человек — глупец. И мудрец, пресыщенный своей жизнью, — тоже глупец. Такие люди не живут больше 40 лет. Но и глупость может превзойти себя, например, одна глупая женщина в эпоху Тан 22 года правила Поднебесной. Ей были даны власть и могущество, но ум ее был короток, и в Северной Ляо появились два государства — Лу дайфу и Сяо дайфу, произошел раскол. В династии Сун три женщины — Шэн, Тай, Цзу были очень талантливыми министрами. Но как они могут сравниться с Уцзытянь?

⁸ Девять девяток — самое холодное время года, начинается 21 декабря.

Циньши хуанди провозгласил себя правителем на небе и на земле, основал золотой род, назвал страну Чжоу. В одной хронике сто начальников не смогли противостоять одному человеку. Он тогда собрал войско и пошел на войну, заставил Ло биньвана написать манифест. Там были такие слова: «Едва он вошел в комнату с чувством собственного превосходства, не оказал должного внимания могущественному человеку, не оказал ему почести, попытался преобразиться и обмануть хозяина, повелителя». Увидев эти слова, У Хоу обрадовался и стал хвалить Ло Биньвана за его мудрость, но этот Хоу был необыкновенно остроумным, он использовал иероглиф хуанди, который означает, что не смог бы обмануть одну женщину с коротким умом. На всякого мудреца довольно простоты. Так и глупец может проявить мудрость и мудрец может стать глупым. Например, одна женщина смогла стать императрицей, а это значит, что и глупые могут быть мудрыми. Внутри большой глупости может быть большая мудрость, о чем только что было сказано в примере. Великого Богдыхана провозгласили ханом не за простые слова. Это смешно и печально. В древней книге Циньши хуанди создавал законы, которыми пользуются все страны и народы, а на самом деле только политикам нужны его законы, а в жизни люди говорят простые слова. Много примеров можно привести из истории, и не только династии Юань, но и из истории четырех своих и пяти чужих народов, а также древних Тан, Юй, Чжу, все пользовались этими правилами. Недолгой была история государства Чжоу, но за 710 лет монгольский язык покорил целый регион. И мудрецы в Монголии должны об этом помнить и гордиться. Потомки княжеских родов создали тысячелетнее государство. До сих пор ваны, гуны, бэйлэ, тайдж — потомки по наследству пользуются почестями и богатством — это причина их счастья, однако уже нет того государства. Единая империя распалась на княжества, вот почему мы пришли к сегодняшнему состоянию. Кроме того, после великой империи Юань возникла империя Мин, с тех пор 17 ханов восседали на престоле, это продолжалось 278 лет. Мин просуществовала в полтора раза больше, чем Монголия. Потомки китайцев размножились, их стало много, они стали святыми хуараками, как и монголы, потомков монгольских князей уничтожали. Но где все потомки Мин? Где процветают, трудно сказать, как минимум, может, в маленьком княжестве, как человеческий ноготь, и никто об этих местах не слышал. Ни один из них не мог управлять половиной мира, как монголы. У Мин есть свои таланты и мудрецы, они правили наполовину дольше, чем монголы, и тоже говорят о себе, что заняли весь мир. Мин на 110 лет сидели дольше, чем монголы, подавляли смугу, которая происходила у них под носом, и не могли управлять народами, которые были далеко. А Юань создали империю перед глазами, 162 года управляли миром и в удаленных на тысячи километров местах о народах думали. То есть на все четыре стороны света установили власть, везде были свои

наместники, всеми разом управляли — и теми, кто рядом, и теми, кто далеко. А Мин управляла только теми народами, которые рядом живут, так как они могли сравниться с монголами в искусстве государственного правления? В Северной Монголии плохие земли, непригодные для земледелия, однако это не помешало монголам долго и спокойно жить, сохраняя независимость. Шесть внутренних сеймов и четыре северных аймака — там остались потомки Чингис-хана в четвертом поколении — это владения четвертого сына Чингиса, которого звали Толь, он не провозгласил себя ханом, но его старший сын был ханом и четвертый сын Хубилай сэцэн стал ханом. Все они были ханами, поэтому император Толь был наречен Гуйцзын. Причина в том, что Синяя сутра империи Юань описывает это подробно. Мудрые читатели, быть может, подумают, при чем здесь древние китайские династии и царства, зачем мы их вспоминаем и перечисляем, однако мы рассказываем о повелителе всех названных народов и стран, а без понимания их истории нельзя понять историю Юань. Некоторые еще слишком верят. Вместо того чтобы познать историю своих предков, верят ламам, бурханам, святым хуваракам, думают о своих будущих перерождениях и не заботятся о том, что творится вокруг, о своих деяниях в этой жизни. Таких людей очень много. Они пресыщены своей мудростью. Половины мудрости этих так называемых мудрецов хватило бы, чтобы самим понять смысл монгольской истории. Нужно прочитать Синюю сутру о синих монголах. Но все свои силы они тратят на повседневность, быт. Знание и чтение исторических книг не противоречат деяниям Богдыханов. Ибо только познание можно привести к просветлению. Все это в равной степени относится и к высшим, и к низшим членам общества. Человек обязательно должен знать историю своего рода. Может быть, потомкам интересно будет узнать, что это за страна Монголия. В Великом учении говорится, что нужно изучать как хорошие деяния, так и плохие. Хорошее помогает понять плохое, а плохое помогает понять хорошее. Поэтому я стремлюсь к тому, чтобы показывать и плохое и хорошее — в этом истина. Послушайте, что я расскажу о Монголии. И плохие и хорошие дела неразрывно связаны между собой, как дыхание *арга билиг* (инь ян), как голова и хвост непрерывно продолжают друг друга. Так и в нашей Монголии есть и плохое, и хорошее. Назовем плохое: 1. Плохая почва, сильные ветры, пыльные бури, когда смешиваются земля и небо, не видно, где начинаются и кончаются горы и скалы. Весной бывают такие сильные бури, что небо падает на землю. 2. Мало водоемов, да и те, что есть, образуются от дождей и талых снегов. 3. Холодный суровый климат. 4. Мало солнечного тепла, рано выпадает снег, не растут фрукты и овощи. 5. Пища — одно жирное мясо и молоко. 6. Носят кожу и войлок. 7. Люди прямодушны по характеру, но забывчивы, своенравны и упрямы. Поступки их непоследовательны, мысли невежественны. 8. По виду они грубы, неотесанны, не умеют общаться с людьми,

невежливы, самодовольны и высокомерны. 9. Монголы не следят за собой, они грязные, от них всегда неприятный запах. 10. Правда, они не агрессивны. Хоть и смелые, отвага недолговечна. 11. Не знают церемоний, правил этикета. 12. Много дичи в горах, но и люди все дикие и необузданные. Они лживы, обманчивы, необязательны, им трудно доверять. Стыдно бывает за них. Они уподобляются животным и пропитались бараньим жиром. Предельно дикие.

Но есть в Монголии и достоинства: 1. Монголы распылены, рассредоточены. 2. Территория Монголии обширна, поэтому истребляющие болезни быстро не распространяются. 3. Земля не может быть опустошена войнами или завоеваниями. 4. Нет опасности серьезного наводнения, так как нет больших рек. 5. Нет опасности пожаров и наводнений, так как нет больших городов. Нет опасности землетрясения. 6. У правителей нет хитрости и жестокости по отношению к подданным. 7. Они не жадные, не алчут богатства. Нет в отношениях между людьми жестокости. 8. Не стремятся к накопительству, стяжанию богатства. 9. В случае сильного бедствия быстро могут переместиться в другое место. 10. Не нужно целый год, не разгибая спины и не покладая рук, трудиться на полях. Эти десять достоинств Монголии позволяют людям безбедно жить. Они прямодушны, если постараются, могут быть преданными друг к другу. Итак, в течение многих лет на этой земле с удивительным климатом живут люди. Благодаря праведной политике они рассеялись и распространили по всему миру свое дыхание. С божественного благословения Богдыхана хуанди тайцзы (император) Чингис-хана, наши предки прославились. Их величие сверкнуло, как молния в небе, сверкнуло и пропало. С 13 лет обучались они военному искусству, их войска мчались во все пределы, достигали самых отдаленных уголков земли. Боль, страдание, горе не укротило их воинского пыла, они покорили четыре цветных народа и пять чужих народов, посадили там своих правителей. Во всем мире создали свои государства. Чингис-хан прославил и возродил монголов. Во времена Ляо и Сун он не хотел на них нападать, как ни настаивали его сподвижники. Когда ему исполнилось 45 лет, он обосновался в местечке Мон у истоков реки Онон, где устроил свое государство вместе с 9 орлеками по милости Неба. Попросил у него мудрости и стал ханом. В то время сто племен Ляо пришли к нему и хотели на него напасть, и он покорил их. А до этого покорил 12 разных ханов и 75 малых народов. Разрушил старое правление в этих странах. Но сначала он не собирался этого делать. Ляо опять совершили набег на монголов, требовали принять их грамоту чжу бичиг. Тогда хан рассердился, пораженный, плюнул в сторону юга и повелел им: «Ваши сто племен пришли ко мне дважды и хотели, чтобы я принял их письмо, но я никогда рабское письмо не приму, я, хан, отказываюсь. А вы требуете, посылаете ко мне каких-то козлят». Сказав так, вернулся в свои земли и потребовал дани от Ляо, за этой данью отправил войско и в год белой овцы

Чингис-хан, (ему было 50 лет) покорил Ляо и уничтожил столицу этого государства, так же как отменил столицу Сун. Наконец они покорились ему, установился мир. Некоторых полководцев казнил, других отправил на родину, помиловал. А позже в двадцатичетырехлетнем возрасте четвертый сын Чингис-хана Угэдэй стал последним ханом Юань. Вот в чем заключается порядок и мужество, подлинная мудрость Чингис-хана. На другом конце плохого есть хорошее, обратная сторона глупости — мудрость, обратная сторона тупого — острое, с другой стороны искривление распрямляется. Все сказанное выше подтверждает эти правила. Чингис-хан родился в Монголии и прославил монголов, хоть они и глупы. Он их сделал людьми. Другие монгольские ханы до сих пор не могут возродить, воссоединить все аймаки и народы, хотя они и следовали правилам и законам государства. Китайские сайды близки по происхождению к маньчжурам, похожи на них, но правители современной Цинь такие же, как мы, тайджи. Им нужно было бы с нами, потомками Чингис-хана, породниться, тогда они многого бы достигли, а род их возвысился бы. Власть цинов полностью утвердилась, однако они уже не проводят грабительскую, бандитскую политику, т. е., видимо, унаследовали добродетель великого монгольского государства и часть великой науки управлять. Сейчас невозможно найти способ, как сократить огромные привилегии китайских сановников, регламентировать установление семейных родственных связей, может быть, лучше было бы породниться с Тибетом, олетами и другими монгольскими племенами, так как это древние народы, которые существовали еще до монголов, однако, несмотря на это, не смогли достичь такой славы, как монголы.

Глава 6. Рассуждения о географии, цветах и фруктах, национальных особенностях стихосложения и о языке.

Если китайцы уничтожат монголов, у нас не останется ничего своего, нам надо беречь свой язык и письмо — ведь китайцы так плохо к нам относятся. Я перевел с китайского языка книги, чтобы во всем мире знали правду о монголах, чтобы оставить потомкам память. Эту науку, важную для нас, я пытался освоить. В трех сеймах Внутренней Монголии плохо постигли монгольский язык и грамоту, тогда как китайские иероглифы знают в совершенстве. Едва берутся за кисть, смысл пропадает, в нескольких иероглифах излагают смысл многих слов, не используют аллитерацию, как в монгольском стихосложении, а пишут стихи конечной рифмой, как в китайском языке. Имена и названия местностей, стран произвольно пишут китайскими иероглифами. И получается путаница, смысл искажается. Если нельзя сказать какое-то имя, то можно писать по традиции, тогда получится как в книге Ган Цзинь — имена людей приходится писать тремя способами, длинными словами. Человек использует иероглифы, как хочет, так что трудно их прочесть.

Мысль выражается от начала до конца. Все написано своими именами. Первое слово в строке написано китайским иероглифом, в течение двух лет я скорописью переписывал, сокращал стихи, старался при переводе с китайского улавливать главный смысл, использовал конечную рифму, так легче при переводе с китайского на монгольский. Так как китайское письмо само по себе сокращает иероглифы, а мысль заложена глубокая, то получается яркий образ и мелодика. Каждый иероглиф, каждое слово можно трактовать по-разному. Если переводить на монгольский язык, не понимая многочисленных значений, то невозможно будет найти эквивалент в монгольском языке, передать и десятую долю значения этого слова. Очень много теряется при переводе. Из десяти основных особенностей произведения я старался сохранить главный смысл, стиль, композицию, последовательность изложения. Но при этом я не хотел дословно переводить, потому что тогда получится как в одной книге: сын вора своего отца превосходит. Такое отношение к тексту рукописи недопустимо.

Эти люди добродетельны, каждый день проводят в праздности. В лучшем случае живут 70—80 лет, потом умирают, рассеивается их прах без следа. В конце времен никто о них не знает и не вспоминает. Но память о них хранят сутры, книги, написанные тысячами слов, и в колофоне указаны их имена. Вот так люди и вспоминают о них. При этом они думали и о деньгах. Чтобы прокормиться, ученые мудрецы переводили книги. Это было их ремесло — записывать иероглифами мысли и события, это и останется как память о них — десятки тысяч слов, память того времени. Когда человек уходит из этого мира, оставляет после себя память. Писательство — верный способ продлить свою жизнь. Золото и драгоценности, дом, имущество, земля — все это можно отнять, и только сутры, письма, знания никто не отнимет. Люди в этом не видят никакой пользы. Им лишь бы была еда, но в результате ничего не остается. Закроешь окна и двери, будешь сидеть в темноте, все почищишь, уберешь. Все так хрупко, неечно. Хотя, может, при закрытых окнах и дверях и сохраняется имущество. А чтобы остаться в памяти человеческой, не надо беспокоиться за имущество. В течение веков Чингис-хан и тысячи его сподвижников, потомков сохранялись в памяти людей. Я смею надеяться, что и после меня останутся тысячи слов, потомки будут обо мне говорить. Если так рассуждать, то [можно понять, почему] мудрецов вроде Шэн тана конца династии Мин вспоминали при династии Цинь. Его мудрость осталась в веках. Никто не может уничтожить его ум, труд. Монголия, Маньчжурия и Тибет — все грамотные люди здесь почитают учителя Шэн тана. Так с помощью кисти и слова можно снискать себе славу, которая так же украшает человека, как и шелка. Заслуга правителей в том, что они создали великое государство, эти заслуги неоспоримы, от них остались памятники, изваяния. Люди поклоняются монументам, но некоторые, например

бандиты, сжигают, разрушают памятники, превращают их в пепел. Значит, и монумент не сохраняет славу и память для потомков, это не самый надежный способ. Только один способ есть остаться в веках — сочинительство, писания, книжная ученость, литературный труд. Например, «Ганму»: там все описано, все осталось на бумаге, события всех веков. И тогда жили ученые, чиновники, их жизнеописания остаются в сотнях тетрадей в хрониках. Люди будущего смогут прочесть и познакомиться с этим. Многие потомки возьмут в руки хроники и книги. Поэтому нельзя сказать, что жизнь летописцев прошла впустую. Благодаря этим книгам можно воспроизвести события тысячелетней давности. Вот в чем заслуга литературы. В книгах записаны имена, возраст вождей племен. Люди, которые будут читать, не станут разбираться, что правда, что неправда, не станут критиковать, изучать, исследовать, так или иначе все останется на бумаге. Ведь шастры, цадики и сутры должны быть правдой, раз написаны на бумаге. Предания и сказания распространяются среди народа, и люди помнят свою историю. В этом красота литературы, то, что прекрасно написано, останется среди людей, будет передаваться из уст в уста. Поэтому я без сна и отдыха пишу эти строки, забыв об усталости, сижу в этом доме, слежу за рекой памяти, историей, помещаю себя среди благовоний, слежу за дыханием, смотрю в прозрачное окно, в летнюю жару гуляю в саду и на берегу реки люблю зеленую воду, отдыхаю среди природы и этим счастлив. Однако я не позволяю себе расхолаживаться до захода солнца, работаю, встаю с петухами и сажусь за письменный стол, собираю тетрадки, пишу историю. Перерабатываю старые рукописи, перевожу, ищу факты, переписываю, записываю свои тексты, сначала пишу стихи, а в конце — краткое содержание главы. И мне нравится записывать свои размышления, эта работа захватывает меня целиком. Но я такой же человек, как и все, смертный, поэтому я стараюсь, чтобы данная мне жизнь не прошла даром, хочу посвятить ее тому, чтобы написать эту историю великой династии Юань и оставить ее миру в наследство. Чтобы люди верили сутре и знали, что происходило на самом деле с монголами, что история Монголии нетленна, нерушима и непреходяща, чтобы она осталась в памяти людей. Такова моя цель и мечта. Как же я могу просто сидеть сложа руки и быть счастливым, радоваться своему существованию? Просто сидеть, обхватив колени руками, греться на солнышке, предаваться праздности — это не счастье, я думаю. Потому что, как я уже сказал, как гласит древняя мудрость, у человека одна жизнь, у растений — одна осень. Оправдать редчайший дар человеческого рождения — главное назначение человека, поэтому я не могу проводить свои дни как дикий зверь в лесах, посвящая все свои дни удовлетворению физических страстей и желаний. Если окажется сила в нескольких монетах, если они окажутся сильнее, тогда я приложу все старания ради удовольствий. Некоторые думают, что деньги дают

человеку все удовольствия, но в этой жизни радоваться деньгам — смешно. Или получать удовольствие от женщин. Это самое последнее, чему можно посвятить свою жизнь. Пусть даже самый бедный человек будет искать удовольствий, развлечений, веселиться, возжигать лампаду в темноте, хвалить себя. Богатство, добродетели — результат счастливой жизни в прошлом перерождении. У меня нет такой судьбы, мне не завещана такая жизнь. Радость у меня в жизни одна — весной гулять в цветущем саду, наслаждаться видом прозрачной воды, осенью при луне любоваться зеркалом водной глади, сидя на берегу пруда, и при этом думать и размышлять, потом выпить ароматный чай и предаваться возвышенным мыслям — вот счастье. Прекрасные цветы — тоже счастье, это важно для меня. Цветы в вазе или прекрасные яства на столе — счастье. В конце концов, я прожил долгую жизнь и испытал много трудностей, видел горе, разрушения, остается только вздыхать, вспоминая об этом, и подвести единственный итог моей жизни — собрать на кончике кисти все события минувшего, порадовать кисть, излить радость творчества. Об этом я и хотел поведать. Мое счастье — не разврат или безобразия, оно заключается в другом. Когда ты прекращаешь взлеты и падения, старания, оставляешь работу, делаешь паузу, наступает миг отдыха. Безразличие ко всему бесполезному — гарантия душевного покоя, но не смысл жизни и существования. Может быть, читатели захотят душевного покоя, будут искать и других удовольствий. Может, удовольствие, которое я получаю, сидя с кистью в руке, — вредное занятие по сравнению с другими. Легко от него отказаться. Придет час, когда я пойму, что появились полезные дела, тогда я отложу кисть, сложу тетради и займусь ими. Писание — занятие безобидное, никому не приносит вреда. Когда придет хороший день, я снова достану рукопись, кисти и стану описывать дела минувших дней в написание потомкам, чтобы оставить для будущих поколений память. Им это будет на пользу. Я, глупый, по своему скудному разумению открываю свою душу, излагаю мысли целый день, ничего не оставляю себе — все отдаю бумаге — радости и печали, боли, страдания — все вкладываю в одно повествование, в стихах описываю печали и радости. Когда мудрый читатель прочитает одну главу, ему приятно будет вновь вернуться к стихотворному предисловию, где описывается краткое содержание главы. Многие слова я старался писать сразу по-монгольски, чтобы было понятно, и сокращал некоторые слова, не соблюдая литературную норму, писал, как сейчас это произносится, например, вместо *ахтугай* писал *атугай* и т. д. Пусть читатель не думает, что я сторяча ошибался. Так принято говорить в северных землях монголов. Думаю, что я должен об этом предупредить.

Глава 7. Честные справедливые размышления об исправлении ошибок.

Умудренный автор китайских книг Конфуций сказал: «Во всех делах есть начало и конец, среди

мудрецов, во всем сущем тоже есть начало и конец». Поэтому нам нужно понимать свои корни, свои начала, происхождение, каждый человек должен об этом знать. У основания храмов есть небесные дети, Сын Неба, к примеру. Если люди не знают своих предков и родителей, они недостойны называться людьми. Если человек не знает своей истории, он не знает деяний, имен своих предков и своего рода, не знает, откуда родом. Все должны сознавать смысл небес и сущность земли, законы мира, смысл всего сущего. Они не понимают, что башня выше палки, поставленной на крышу. Решил посвятить это повествование осознанию истории монголов. Поэтому и пишу Историю великой династии Юань. Изучил все сутры, шастры, летописи, хроники, генеалогии, по канону летописания написал Синюю сутру. Будущие потомки, если захотят, могут прочитать сутру от начала до конца и сравнить ее с другими, где подробно и правдиво изложены события. Эта сутра — заметки об истории государства — переведена по высочайшему указу, в ее тексте есть пропуски и упущения, а также ошибки, поэтому я вынужден был исправлять там, где перепутана хронология событий. Разные сутры сходятся в главном, тема одна, но толкование разное, при этом много разночтений, трудно составить адекватное представление об истории. Вот я и решил сесть за продолжение этой сутры, первые 8 глав которой написаны отцом. Попросил Сунвэйданзана перевести «Ганму» и взял оттуда все даты. Из «Ганму» взяты все события с участием монголов, их военные походы, названия городов и селений. Однако там отсутствуют события, происшедшие до того, как Чингис-хану исполнилось 45 лет, до года красного тигра. А все события после года красного тигра смешно даже упоминать — все описано с большой долей пренебрежения, обидного для монголов. Любому человеку в этом мире должен знать свою историю в подлиннике и без искажений. Когда говоришь правильные слова, без ошибок, людей это интересует, степняки воспринимают хорошо. Они верят старцам, авторитетам, которые всегда говорят только правду, мне не очень верят. Я объясняю. Простые сельские люди, степняки, крестьяне, они тоже не любят историю с ошибками. Мне нужно написать так, чтобы они в это поверили.

Тем временем в летописи «Ганму», в части о династии Юань описываются великие деяния монголов, но описываются плохо, монголы намеренно очерняются, нет всей полноты правды. Каждое событие выставляется с плохой стороны, очерняется, и если о плохом они пишут также плохо, то и действительно хорошее выставляется в плохом свете, они просто выдумывают плохие факты. В подтексте шипы и иглы. Монголы выглядят как преступники. Простые слова в обычных делах приклеивают к этим описаниям. Когда монгольский хан или его сыновья совершали завоевательные походы, они писали, что эти императоры убивали всех жителей городов, монголов изображали всегда безжалостными жестокими агрессорами, не допускали никаких отклонений. В

сутре «Гун цзян ганму» полно грязи и сплетен, будто в разговорах плохих сплетниц на кухне, предельно искажена история. Хотя они делали это не явно, а скрыто, иногда искажения были настолько очевидны, что вызывают недоумение — столько грязи и лжи. Почему они прибегали к клевете? Есть одна причина. Китай всегда монголов не считал за людей. Монголы для них — дикие звери, которые ползают на четырех ногах. Так о них пишут: хотя на севере у людей две ноги, они отличаются от зверей вертикальной походкой, но все остальное как у диких животных. Так оскорбляют китайские историки монголов.

...Как говорили древние: «Каждый человек в мире считает правильными свои поступки, и только мудрые часто считали, что поступают неправильно, сомневались». Я, глупый человек, с того момента, когда стал понимать, всю свою сознательную жизнь наблюдаю за людьми и вижу, что большинство людей, пусть и образованных, всегда оправдывают себя, а других осуждают. Никто не смог избежать этих общих ошибок. Взять любую профессию — люди всегда: пусть это врачи или строители, или портные, или мастера, писцы — все они потихоньку собираются и судачат о других, оскорбляют их, а себя считают самыми умными и хорошими людьми. Также и (Китай) считает, что только эта земля впитала в себя все соки солнца и луны, что только здесь рождаются мудрые, умные люди. А все другие страны и народы — ошибка природы, все с искажениями в развитии, они другие, и значит — плохие. Более того, я видел многих умных людей, которые в глубине души тоже так думают. С древних времен прошло три хуан и пять ди, минуло три тысячи лет. Но люди не могут установить, когда какой был император и сколько он правил, в какие годы, когда было затмение солнца и луны. В годы правления воинственного милостивого императора хуанди западное царство Ши ян (императору) дали имя Хуан чжэнь. Это пример того, о чем говорилось выше. Я, глупый, наблюдаю этих ученых и удивляюсь им. Они не занимаются исследованиями, не анализируют, но утверждают: «наше учение верно, а их неверно». Но откуда все эти ученые знают, что чужие учения неправильны? Я, глупый, конечно, не проник во все учения, но не осуждаю чужой труд, не считаю его неверным. Я повинуюсь единственному учению Будды: надо преодолеть океан страданий, сансару прежде, чем она опустошится. Учение Будды настолько широко распространилось благодаря учению, грамоте, что стало источником жизни и основой этого мира. Есть два основных учения: 1. Опустошение мира. 2. Наполнение мира. Хотя на первый взгляд, судя по названию, эти учения противоречат друг другу, на самом деле это общее понятие. У основания хорошего — тупик, упадок. У нас перед глазами конкретный пример двух учений — черного и желтого (светского и канонического, сакрального). Отсюда проистекают разные суждения, взгляды, например, «бумбын сургал», Учение Иисуса, учение

Янгчжу, учение Моды, учение Тяньчжу, и т. д. Очень много существует на свете разных поучений — сургалов. Я встретился с разными людьми, проповедующими эти учения, и они мне сказали: все святые книги учат людей хорошему, нравственным принципам. Ни одно из учений не проповедует, отравление дальних и убийство ближних. Например, возьмем учение современных хотонов, которые убивают овец. Они делают так не по капризу или просто без всякой причины. Прежде чем убить животное, они читают молитву, препоручают душу животного богам, небесам, а уж потом берутся за нож. И хотя им не удастся препроводить их души на небо, этот обряд хотонов может быть примером для современных монголов, тех людей, которые стремятся к наживе, живут ради денег, тех, кто убивает животных просто так. Люди, не обращающие на это внимания, простые смертные, подражая другим, называют хотонов дикими варварами, подобными зверям, иноверцами, неверными. Какое заблуждение! Хотя желтая вера не может указать людям следовать Будде Авида Сукавати, чтобы попасть в рай после смерти. Я в душе думаю, что они и так попали в рай или в ад. При этом разными путями, как говорят, улетают души тех, кто умер от рук убийц, и тех, кто умер сам. А на самом деле какая разница? Ибо все в этом мире свершается по умыслу людей, по их чувствам. Изначально помыслы у людей добрые, человек поступает как большинство, следует общепринятым нормам поведения. Всякое учение проповедует доброту и никогда не заставляет, не учит человека злым недобродетельным поступкам, не проповедует наживу, жажду золота и богатства. Только такое учение может быть неверным. Поэтому я, глупый, думаю так: быть может, они и не хотят сознательно называть это учение неверным, мы просто не проникли вглубь их учения, не осознали его подлинной сущности и не следуем ему, поэтому и думаем, что оно ложное. Но проповедники (создатели) любого учения не говорят, что их учение единственно правильное или что мое учение плохое, неправильное, а другое учение хорошее, вы следуйте ему, чужому учению, а мое бросьте, не внимайте ему. Вряд ли такое бывает. Еще я думаю, что учение и существует ради того, чтобы учить людей чему-то. И в этом учении изначально не может быть ничего плохого. Например, в восьми частях света, в разных землях произрастают разные злаки, разные плоды, кипит своя жизнь. В каждой земле свой язык, свои словеса, свое наречие. Например, в Южном Су чжоу или в Ханчжоу, говорят, не осуждают разные беспорядки, а бедных осуждают, значит, их обычаи не совпадают с принятыми в наших краях Чжун юань. И значит, только поэтому нам надо не считать их за людей? Если они не считают дурные грязные поступки своих жен таковыми и если у них такая политика, то не последовать ли и нам их примеру?

Короче говоря, в некоторых местах, когда умирают родители, их заворачивают в золото и шелка и хоронят. А в некоторых местах заковывают в латунь

и железо. Некоторые хоронят в деревянных гробах, в других местах покойников закапывают прямо в землю, в некоторых — пускают плавать по реке, в некоторых — отдают на съедение птицам, в некоторых зовут людей и съедают. И хотя обряд погребения совершается в разных местах по-разному, но везде одинаково родственники и близкие плачут и горюют. И во всех местах люди ищут, где лучше. Но положение везде разное, хотя душа человеческая и помыслы одинаковые, люди все одинаково чувствуют. В Среднем государстве хоронят в нефрите и золоте, в Чжун ян юань — в деревянных гробах, китайцы бросают в реку и море, в Монголии — предают огню, хотоны зарывают в землю, в южных краях закрепляют железом и камнем, в Западном Тибете — разрезают на части и скармливают птицам. О том, что мясо покойников люди едят, написано в книге «Вань (вэнь) бу цюань»: «На юго-восточном полуострове, в стране Цзинь вэ гу, что поблизости, есть маленькое племя. В обычные дни они живут охотой на диких зверей. Это место называется Ма лу у. Однажды торговый корабль Китая прибило ветром к этому полуострову. Тогда собрались люди той земли, всех мореплавателей схватили, убили, зажарили и съели их. Из черепов и других человеческих костей они делают посуду и продают. Ждут с нетерпением, когда умрут старые родители. Как только кто-то умирает, они бьют в большой барабан, гонг, созывают всех и съедают покойника. Вот что за нелюди там живут». Но эта критика от заблуждения. Откуда они это узнали? Надо критиковать то, что видишь своими глазами. У нас, в Монголии, 156 лет тому назад был такой обычай. Когда кто-то умирал из простых людей, звали священника, возжигали масляную лампаду, жгли покойника, а его прах поднимался в небо. До сих пор, когда умирают ламы, их сжигают, чтобы душа вознеслась на небо. В этом случае наши люди, народ думает, что плоть священника он отдает Будде, а его душа обретает святость. Но не заботятся о том, чтобы душа умерших родителей обрела святость, сжигая их кости. Если на юге Среднего государства умерших родителей укладывают в нефрит и золото или укрепляют камнями и железом, то эти китайцы, глядя, как монголы предают покойников огню, не поймут смысла этого обряда. Например, по закону страны Вэй гу, сжигая кости во время обряда погребения, надевают красные и желтые одежды. Люди, наголо стриженные, с круглыми головами, вооруженные копьями и мечами, смотрят сверху вниз. Можно подумать, что это похоже на месть. Постороннему человеку трудно понять, что этот народ отдает плоть умерших Будде, а душа покойного обретает святость. Возьмем обряд западных тибетцев чжоу — разрезать покойников на куски и скармливать птицам. Птицы, поедающие мясо покойников, на самом деле — духи повелителя подземного царства Чойжины. И съедая мясо покойников, они так очищают себя от грехов, а умершие обретают новое перерождение. При этом родственники воскуряют благовония и совершают обряд жертвоприношения,

читают молитвы перед тем, как отдать умершего птицам. Все это делается из добрых побуждений. А что касается страны Вэй го, то там мало земли, не хватает пищи, люди узнали вкус человеческого мяса давным-давно. И если люди после смерти родственника съедают его мясо, один раз наевшись досыта, то это тоже добродетель, а душа покойника улетает в небо.

Если подытожить сказанное коротко, то все одинаково страдают и одинаково обижаются. И даже в тех краях, где съедают мясо умерших родителей, люди также переживают. В разных местах разные обычаи, но мысли и чувства людей одинаковы. Эти странные обычаи хотонов, обряды Вэй го проводятся из добрых побуждений, все хотят, как лучше. Так как же после этого можно осуждать и очернять коротким своим глупым умом деяния Сына неба, повелителя Великой династии Юань, покорившего четыре океана? Рассмотрим тайные добродетели предков девяти поколений, как они достигли ученой степени Цзюнь юань, изучая книги. Сына неба, покорившего мир, грамотный человек не может осуждать за агрессивность. Даже простые крестьяне и те не поверят таким книжникам. Очень смешно поэтому, когда в Ганму авторы такого уровня пишут всякую клевету. Это может доказывать только то, что китайские мудрецы вообще не понимают смысла событий в мире и мировой истории, ее сущности. Они даже пишут, что людям северных земель не суждено иметь истории протяженностью в сто лет, и сократили ее на девять лет...

Всех живущих за пределами Великой китайской стены называют северными народами. Значит, воинственное государство — это тоже северные земли, те, что собрал император тайцзы. Потому они и не могут допустить, что эта страна просуществовала 228 лет. Все письма демонстрируют лишь одно желание — как опорочить монголов и их историю, отринуть их право на собственную историю. Бедные они! А их империя — единственное место, куда проникает солнечное тепло и свет и где только и могут родиться ученые люди.

Вот так и продолжают считать, что монголы плохие. А сами тоже принимают плохие законы и признаются в этом. Все равно они считают, что только эта их земля Китая имеет право на солнечный свет и тепло, только здесь могут родиться ученые умные люди. Меня удивляют две вещи в Учении Будды. Есть Ганчжур и Данчжур. Если собрать все тома этих канонов, то потребуется пять телег, чтобы погрузить их. Что же в них описывается? Ламы, которые проповедуют это учение, говорят, что там излагаются три учения, три колесницы и шесть парамит. Есть целые дворцы для книг и сутр, священных писаний, им поклоняются и обожествляют. Чему же учат все эти святые писания и каноны? Они не учат человека плохому, каким бы ни было учение.

*Перевод со старомонгольского
Л. Г. Скородумовой*

Гомбожавын Мэнд-Ооёо

Гомбожавын Мэнд-Ооёо (р. 1952) относится к числу самых читаемых монгольских авторов конца XX—начала XXI в. Место его рождения — сомон Онгон Сухэ-Баторского аймака на востоке Монголии. В 1978 г. Мэнд-Ооёо окончил Педагогический институт в Улан-Баторе. Занимался преподавательской работой, издательской деятельностью, работал в Министерстве культуры МНР. Сегодня Г. Мэнд-Ооёо — автор более тридцати сборников поэзии и прозы, лауреат многих монгольских и международных литературных премий, председатель монгольского ПЕН клуба. Его книги и отдельные произведения переведены на многие языки мира. Заслуженный деятель культуры Монголии.

В своей творческой деятельности Гомбожавын Мэнд-Ооёо придерживается традиционных для монгольской литературы направлений. Лирический герой его поэзии обладает менталитетом кочевника, вся жизнь которого связана с природой родного края. Стихотворение «Своя мелодия» (*Өөрийн эгшиг*)¹ является программным для поэтического творчества этого автора. Аудиозапись «Своей мелодии» в авторском исполнении с видеорядом представлена на официальном сайте Г. Мэнд-Ооёо в Интернете <http://www.mend-oooyo.mn/>.

¹ *Мэнд-Ооёо Г. Өөрийн эгшиг. Зөөлөн ай. Г. Мэнд-Ооёогийн яруу найраг. Улаанбаатар, 2011. X. 12.*

Г. Мэнд-Ооёо

Своя мелодия

Затихла степь, прислушиваясь к звукам,
Кого-то ждёт, а может и зовёт,
То свет, то тень, то встреча, то разлука,
Степь ожиданием мелодии живёт.

В тот миг, когда на свет я должен был явиться,
Порывы ветра разносили щебет птиц,
И далеко в степи ревела верблюдица,
Родился я в степи, не знающей границ.

В степи и старой, и седой от века,
Где ветер в лимбы¹ превращает стебли трав,
Где на рассвете песня будит человека,
Где ржёт мой конь, на горизонте облако догнав.

На струнах морин хура² я играю,
Степь предлагает вместе песню спеть,
Я во Вселенной одиночество своё уже не ощущаю,
И будет, вторя мне, ковыль степной шуметь.

Вдоль озера табун коней пронёсся,
И струны морин хура напряглись в душе,

Где верблюжонок беленький привязан остаётся,
Там звук, меня поймав, не отпустил уже.

А если соловей в горах зальётся трелью
Или луна беззвучно на небо взойдёт,
На ятаге³ сыграю я к всеобщему веселью,
А сердце сладким звукам подпоёт.

Ведь струны из порывов ветра свились,
На морин хуре научил играть отец,
Уздечки удила звенели, золотились,
Скакун летел над степью из конца в конец.

Я сам — струна степи, струна простора,
Мелодию степи на хуре вывожу,
Быть может и седым уж стану очень скоро,
И колыбельную я на корнях степной травы сложу.

Перевод с монгольского М. П. Петровой

¹ Л и м б а — монгольский национальный музыкальный инструмент, флейта.

² М о р и н х у р — монгольский народный смычковый музыкальный инструмент.

³ Я т а г — монгольский музыкальный щипковый инструмент.

Информация об авторах

Бакаева Эльза Петровна — доктор исторических наук, доцент, зам. директора по научной работе. Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской Академии наук (КИГИ РАН). Элиста, Россия

ebakaeva@yandex.ru

Басангова (Борджанова) Тамара Горяевна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник. Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской Академии наук (КИГИ РАН). Элиста, Россия

basangova49@yandex.ru

Дайцзи Бамао — магистрант. Калмыцкий государственный университет (КалмГУ). Элиста, Россия

di-kyi@outlook.com

Кузьмин Юрий Васильевич — доктор исторических наук, профессор кафедры мировой экономики. Байкальский государственный университет экономики и права (БГУЭП). Иркутск, Россия

Kuzminuv@yandex.ru

Кукеев Дорджи Геннадьевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник. Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Элиста, Россия

kukeevd@list.ru

Кульганек Ирина Владимировна — доктор филологических наук, зав. сектором Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Санкт-Петербург, Россия

kulgan@inbox.ru

Оськин Максим Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры общих гуманитарных и социально-правовых дисциплин. Институт законовещения и управления Всероссийской полицейской ассоциации. Тула, Россия

maxozv@yandex.ru

Петрова Мария Павловна — кандидат филологических наук, доцент кафедры монголоведения и тибетологии. Восточный факультет. Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия

mariap2001@mail.ru

Сабрукова Светлана Санджиевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН). Санкт-Петербург, Россия

ssabrukova@yandex.ru

Сапожникова Олеся Андреевна — аспирант. Московский государственный университет (МГУ); преподаватель монгольского языка. Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета (ИСАА МГУ) им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия

sapoznikova89@mail.ru

Скородумова Лидия Григорьевна — доктор филологических наук, профессор. Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Институт восточных культур и античности. Москва, Россия

lidiaskorodumova@yandex.ru

Суходолов Александр Петрович — доктор экономических наук, профессор. Первый проректор. Байкальский государственный университет экономики и права (БГУЭП). Иркутск, Россия

first-pro-rector@isea.ru

Хабунова Евдокия Эрендженовна — доктор филологических наук, директор Института калмыцкой филологии и востоковедения. Калмыцкий государственный университет (КалмГУ). Элиста, Россия

khabunova@mail.ru

Эльбикова Бальзира Вячеславовна — аспирантка. Калмыцкий государственный университет (КалмГУ). Элиста, Россия

elbikova91@mail.ru

Information about the authors

Bakaeva El'za P. — Doctor of Historical Sciences, associate Professor, deputy Director of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (KIH RAS). Elista, Russia.
ebakaeva@yandex.ru

Basangova (Bordzhanova) Tamara G. — Doctor of Philology Sciences, Chief researcher, Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (KIH RAS). Elista, Russia.
basangova49@yandex.ru

Dikiy Palmo — Postgraduate student, Kalmyk State University. Elista, Russia.
di-kyi@outlook.com

Kuzmin Yuri V. — Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of World Economy, Baikal State University of Economics and Law. Irkutsk, Russia.
Kuzminuv@yandex.ru

Kukeev Dordzhi G. — PhD, research fellow. Kalmyk Institute for Humanitarian Research Russian Academy of Sciences. Elista, Russia
kukeevd@list.ru

Kulganek Irina V. — Doctor of Philological Sciences, Head of the Section of Central Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg, Russia.
kulgan@inbox.ru

Os'kin Maxim V. — Candidate of Historical Sciences, Institute of Jurisprudence and Management of the All-Russian police association. Tula, Russia.
maxozv@yandex.ru

Sabrukova Svetlana S. — Candidate of Philological Sciences, fellow Researcher, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Saint-Petersburg, Russia.
ssabrukova@yandex.ru

Petrova Maria. P. — Candidate of Philological Sciences, associate Professor at the Department of Mongolian and Tibetan Studies, Oriental faculty, St. Petersburg State University. Saint-Petersburg, Russia.
mariap2001@mail.ru

Sapozhnikova Olesya A. — Postgraduate student, Moscow State University, teacher of Mongolian language (IAAS MGU). Moscow, Russia.
sapoznikova89@mail.ru

Skorodumova Lidia G. — Doctor of Philological Sciences, Professor, Russian State University for the Humanities, Institute of Oriental and Classical Studies. Moscow, Russia.
lidiaskorodumova@yandex.ru

Sukhodolov Aleksandr P. — Doctor of Economic Sciences, Professor, Senior vice-rector, Baikal State University of Economics and Law. Irkutsk, Russia.
first-pro-rector@isea.ru

Khabunova Evdokia E. — Doctor of Philological Sciences, Director of the Institute of Kalmyk Philology and Oriental Studies, Kalmyk State University. Elista, Russia.
khabunova@mail.ru

El'bikova Bal'zira V. — Postgraduate student, Kalmyk State University. Elista, Russia.
elbikova91@mail.ru