
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-XV

Сборник научных статей по монголоведению
посвящается 90-летнему юбилею монголоведа, преподавателя
Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
Зои Кононовны Касьяненко

St. Petersburg
2015

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, доктор филол. наук С. Л. Невелева
Редактор английского текста выпуска: канд. филол. наук Д. А. Носов
Эл. адрес: kulgan@inbox.ru

Edited by: D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, D. S. (History) T. D. Skrynnikova,
D. S. (History) K. V. Orlova, Ph. D. (Philology) N. S. Yakhontova
Peer-reviewed by: Ph. D. (Philology) M. P. Petrova, D. S. (Philology) S. L. Neveleva
Editor of the English text: PhD (Philology) D. A. Nosov
e.mail: kulgan@inbox.ru

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Монголика-XV: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. — 104 с.

Пятнадцатый выпуск журнала «Mongolica» посвящен 90-летию юбилею крупного ученого, монголовед-языковеда, старейшего преподавателя Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Зои Кононовны Касьяненко, отдавшей преподавательской деятельности на кафедре монгольской филологии более пятидесяти лет. Выпуск имеет разделы: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Рецензии», «Наши юбилеры», «Наши переводы». В журнал вошли статьи российских и зарубежных специалистов. Рецензии на новые книги и отчеты о проведенных научных мероприятиях по монголоведению увеличивают ценность выпуска. 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 fifteenth edition of the «Mongolica» magazine is dedicated to the 90th anniversary of outstanding scientist, Mongolian linguist, the eldest professor of Oriental faculty of St. Petersburg State University, Zoya Kononovna Kasyanenko, who gave teaching at the department of Mongolian philology more than fifty years. This 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 ethnic groups, which gives the articles great social, historical and practical value. The issue will be of interest not only to scholars of Mongolian studies, but also to specialists in philology, history and culture, as well as to those interested in the history of Mongolian ethnic groups 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 23.11.2015. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 13 печ. л. Заказ №

ISSN 2311-5939

© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2015
© Институт восточных рукописей РАН, 2015
© Коллектив авторов, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

К. В. Алексеев. Жизнь в науке: монголоведение в трудах Зои Кононовны Касьяненко	6
З. К. Касьяненко — учитель трех поколений: воспоминания учеников (Составитель <i>И. В. Кульганек</i>)	10
З. К. Касьяненко. Учитель ученику (Подготовка к печати <i>Н. С. Яхонтовой</i>)	15
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Д. Н. Музраева. Сравнительные исследования монгольских и ойратских переводов буддийской литературы (основная проблематика)	16
К. В. Орлова. Обзор письменных источников ойратов Западной Монголии	24
А. В. Попов. Цинское законодательство XVIII—первой половины XIX в. об административном режиме халхаского участка русско-монгольской границы	27
Т. Д. Скрынникова. Основания власти правителя в монгольской политической культуре эпохи Чингис-хана	39
В. Л. Успенский. Легенда об императорской печати монгольской династии Юань	45
Н. В. Ямпольская. Сводный перечень фрагментов рукописей «чёрных» монгольских Ганджуров в коллекции ИВР РАН	48
ФИЛОЛОГИЯ: ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
И. В. Кульганек. Что скрыто от непосвященного взгляда в монгольских пословицах	59
А. В. Мазарчук. Местоимения 1-го лица множественного числа в современном монгольском языке	65
М. П. Петрова. Концепт творца и творчества в романе «Белый, чёрный, красный» Г. Аюурзаны	73
Л. Г. Скородумова. Миг между прошлым и будущим: о творчестве Т. Юмсурэна	77
С. Н. Цеденова. О взаимосвязях монгольской и калмыцкой литератур	80
А. Д. Цендина. Два редких монгольских сочинения, включающих молитву «Мэгдзэм»	83
Н. С. Яхонтова. Словарь «Лучи луны» — один из источников тибетско-монгольского словаря Суматиратны	88
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Л. С. Дампилова. Международная научная конференция «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения»	94
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Тумэнбаярын Бум-Эрдэнэ. Дуйнгэр (Перевод А. Капустиной под редакцией Л. Г. Скородумовой)	97
Информация об авторах.	102

CONTENTS

K. V. Alekseev. Life in science: Mongolian studies in the writings of Z. K. Kasyanenko	6
Z. K. Kasyanenko — Teacher of three generations... (publication by <i>I. V. Kulganek</i>)	10
Z. K. Kasyanenko. From teacher to apprentice (publication by <i>N. S. Yakhontova</i>)	15
HISTORY, HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
Delyash N. Muzraeva. Comparative researches of the Mongolian and Oirat translations of the Buddhist literature (the basic problematics)	16
K. V. Orlova. Review of Oirat written sources of Western Mongolia	24
A. V. Popov. The administrative regime of the Russian-North Mongolian border in the terms of Qing law (XVIII—first half XIX century)	27
T. D. Skrynnikova. Basics of ruler's authority in Mongolian political culture during Genghis Khan's era	39
V. L. Uspensky. A Legend about the Seal Which Belonged to the Emperors of the Mongol Yuan Dynasty	45
N. V. Yampol'skaya. A Consolidated List of Fragments of «Black» Mongolian Manuscript Kanjurs in the Collection of IOM RAS	48
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
I. V. Kulganek. Mongolian proverbs: What is hidden from the view of the uninitiated	59
A. V. Mazarchuk. 1st person plural pronouns in modern Mongolian language	65
M. P. Petrova. Creator and Creativity Concept in the Novel «White, Black, Red» by G. Ayurzana	73
L. G. Skorodumova. On creation of modern Mongolian writer T. Yumsuren	77
S. N. Tsendenova. On the relationship between Mongolian and Kalmyk literatures	80
A. D. Tsendina. Two rare Mongolian manuscripts, including the prayer dMigs brtse ma	83
N. S. Yakhontova. «Rays of the Moon» Dictionary — One of the Sources for Sumatiratna's Tibetan-Mongolian Dictionary	88
REVIEWS	
L. S. Dampilova. International conference «Epics of the peoples of the world: problems and prospects of comparative	94
OUR TRANSLATIONS	
Tumenbayaryn Bum-Erdene. Dyunger (translated by N. Karpunina ed. by L. G. Skorodumova)	97
Information about the authors	103



Зоя Кононовна Касьяненко

К. В. Алексеев

Жизнь в науке: монголоведение в трудах Зои Кононовны Касьяненко

Касьяненко Зоя Кононовна родилась 21.11.1925 в г. Бахмач УССР. В 1950 г. окончила Восточный факультет ЛГУ. Кандидат филологических наук (26.10.1953). Доцент (02.06.1971). Преподаватель Восточного факультета СПбГУ (с 1953 г.). Издано более 15 работ [Милибанд, 2008: 607].

Непосвященному по этим сухим фактам библиографического словаря сложно представить творческий путь выдающегося ученого — Зои Кононовны Касьяненко, чья судьба неразрывно связана с судьбой отечественного монголоведения. Ученику и свидетелю некоторых событий не просто сосредоточиться лишь на одной из составляющих этого пути — научной деятельности, нашедшей свое воплощение в многочисленных важных публикациях и докладах.

Многоплановая работа Зои Кононовны по изучению языка и культуры монголов началась с лингвистических исследований¹. Этому способствовали повышенный интерес к лингвистике на Восточном факультете ЛГУ в 50-е годы, знакомство с выдающимся лингвистом В. М. Наделяевым, преподававшим на факультете в этот период, а также необходимость дальнейшего развития преподавания монгольского языка. Первым результатом лингвистических изысканий Зои Кононовны стала защищенная в ноябре 1953 г. диссертация на соискание степени кандидата филологических наук «К вопросу о сложноподчиненном предложении в современном монгольском языке». Необходимость выбора такого рода темы была продиктована тем, что на момент написания диссертации синтаксис монгольских языков был недостаточно изучен, и по вопросу о сложноподчиненном предложении в монголоведении существовали значительные разногласия. Основаны они были на различном понимании синтаксических конструкций, передающих содержание придаточных предложений. Некоторые ученые, такие как А. Бобровников и Ш. Лувсанвандан, вопрос о наличии в монгольском языке сложноподчиненного предложения решали положительно, другие, такие как Г. Д. Санжеев, — отрицательно. Решение этого вопроса заключалось в определении синтаксической природы при-

частных и деепричастных конструкций, передающих содержание придаточных предложений в монгольском языке. Зое Кононовне удалось предложить оптимальное решение этой проблемы и расставить точки над «i» в вопросе придаточного предложения.

На основании проведенного исследования она пришла к ряду интересных заключений о формах подлежащего и сказуемого в придаточных предложениях в современном монгольском языке и к выводу о том, что их форма не может служить препятствием для признания причастных и деепричастных конструкций придаточными предложениями [Касьяненко, 1953]². Эта точка зрения была поддержана лингвистами, продолжившими изучение причастнопадежных конструкций в алтайских языках. Несмотря на то что диссертация Зои Кононовны была в основном посвящена отдельному вопросу синтаксиса, в ней был затронут ряд других важных вопросов монгольского языкознания.

Отдельные положения диссертации получили освещение в статьях, опубликованных в 60-х—начале 70-х гг. [Касьяненко, 1964; 1966b; 1971]. Помимо темы придаточного предложения, в статьях этого периода Зоя Кононовна обращается также к другим неоднозначным проблемам современного монгольского языка. Так, например, одна из статей посвящена вопросу двойного склонения [Касьяненко, 1963]. В ней автор отрицает наличие двойного склонения в монгольских языках, объясняя наличие первого из падежных аффиксов механизмом словообразования. Эта точка зрения была поддержана последующими исследователями, работавшими в этой области. Почти полстолетия спустя С. М. Трофимова писала: «Словообразовательная природа показателя такого „родительного падежа“ в подобных „удвоенных“ падежах не может вызывать сомнений. Вот почему вывод З. К. Касьяненко, который относится, по сути, к двойным падежам некоторых якобы всегда падежных форм, является, безусловно, верным» [Трофимова, 2009. С. 183]. Другая статья 1973 г. посвящена актуальному и по сей день вопросу формальных средств смыслового членения монгольского предложения [Касьяненко, 1973].

¹ Автор сердечно благодарит Н. С. Яхонтову за помощь в написании лингвистической части очерка.

² См. выходные данные трудов З. К. Касьяненко в их хронологическом перечне в конце статьи.

Параллельно с лингвистическими исследованиями Зоя Кононовна Касьяненко занимается историей монголоведческой науки в России и издает ряд работ, посвященных А. Д. Рудневу (1878—1958). Поскольку в них затрагивался вопрос вынужденной эмиграции этого выдающегося российского монголоведа, опубликовать их в условиях советской цензуры было непросто [Касьяненко, 1966а; 1981; 1986b; 1997].

Развитие преподавания современного монгольского языка на Восточном факультете требовало создания нового учебного пособия. На тот момент единственным учебником современного монгольского языка являлась книга А. Р. Ринчинэ, изданная еще в 1952 г. [Ринчинэ, 1952]. Разработкой нового пособия занялась Зоя Кононовна. Работа над учебником была закончена во время командировки в МНР в 1963—1964 гг. Публикация книги прошла сложно — учебник вышел в свет лишь в 1968 г. [Касьяненко, 1968]. Помимо грамматического очерка современного монгольского языка и уроков, разработанных по грамматической тематике, в него вошли приложения, состоящие из грамматических схем, список наиболее употребительных лингвистических терминов на монгольском языке и подборка текстов для чтения. Автору удалось совместить поэтапное освоение монгольского языка с обстоятельным грамматическим комментарием. Учебник, безусловно, выходит за рамки пособия для начинающих и может служить основательным справочником по современному монгольскому языку. Он был переиздан в 2002 г. и до сих пор задействован в процессе преподавания на кафедре монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ. В 1971 г. Зоя Кононовна направляется в трехмесячную командировку в Монгольский государственный университет (Улан-Батор), где налаживает преподавание монгольского языка для иностранцев. Результатом этой поездки стало открытие в Университете кафедры для обучения иностранных студентов, оборудованной лингвонной лабораторией.

Занятия лингвистикой заложили прочную базу для другого важного направления в научной деятельности Зои Кононовны — изучения старописьменной монгольской словесности. На выбор этой научной тематики существенное влияние оказало общение и совместная работа с Д. Карой, в 1968—1969 гг. собиравшим в Ленинграде материал для своего труда «Книги монгольских кочевников» [Кара, 1972], и Ц. Дамдинсурэн (1908—1986), в 1971 и 1973 гг. работавшим в ленинградских хранилищах над книгой «Рамаяна в Монголии» [Дамдинсурэн, 1979]. С 1978 г. на кафедре начинает преподавать талантливый лингвист Е. А. Кузьменков (1945—2012), что позволяет Зое Кононовне полностью сосредоточиться на исследовании текстов монгольской рукописно-ксилографической коллекции восточного отдела Научной библиотеки Ленинградского государственного университета. Большое значение для занятий монгольским источниковедением и текстологией

имели консультации, полученные Зоей Кононовной у выдающихся исследователей древнерусской литературы В. И. Малышева (1910—1976) и Д. С. Лихачева (1906—1999) в Пушкинском Доме, а также общение с Е. И. Кычановым (1932—2013), с которым Зоя Кононовна делила один рабочий стол в рукописном фонде Института востоковедения. Результаты исследования рукописного фонда изложены в ряде ее работ, опубликованных в 80-е гг. [Касьяненко, 1985а; 1985b; 1989b].

Осознание того, что большую часть старой монгольской литературы составляют тексты буддийского содержания, объединенные в иерархическую систему, в центре которой стоит буддийский канон, определило основной объект исследования Зои Кононовны — монгольский Ганджур. Изучение структуры и генезиса этого сборника стало для исследователя приоритетной научной темой на все последующие годы.

Монгольский Ганджур представляет собой сборник переводов большого и разнородного корпуса текстов, авторство которых приписывается Будде. Он дошел до наших дней в двух изданиях — рукописном, выполненном в 1628—1629 гг., в правление Лигдэн-хана Чахарского (1588—1634), и ксилографическом, осуществленном под эгидой цинского императора Канси (1654—1722) в 1718—1720 гг. в Пекине.

К началу 70-х гг. уже были опубликованы некоторые результаты исследования монгольского Ганджура. В первую очередь это касалось каталогизации и издания пекинского ксилографа [Bischoff, 1968; Chandra, 1973—1979; Ligeti, 1942]. Материалы изучения отдельных фрагментов рукописной редакции Лигдэн-хана были опубликованы в ряде работ В. Хайссига [Heissig, 1957; 1962; 1973]. Тем не менее в истории формирования буддийского канона на монгольском языке оставалось множество пробелов, прежде всего потому, что текст единственного полного списка Ганджура Лигдэн-хана, хранившегося в ЛГУ, оставался недоступным научному миру. Актуальной и перспективной задачей было всестороннее исследование и каталогизация этого 113-томного рукописного сборника. Работа над составлением каталога ленинградского списка заняла 15 лет и сопровождалась скрупулезным изучением его структуры, состава, текстологическим сличением рукописного и ксилографического изданий, а также изучением колофонов Ганджура. Каталог рукописи с указателями названий сочинений, всех вариантов имен и топонимов, встречающихся в колофонах Ганджура, а также факсимиле был опубликован в 1993 г. [Касьяненко, 1993а]. Отдельные аспекты изучения монгольского Ганджура были изложены в статьях и тезисах научных конференций [Касьяненко, 1977; 1984а; 1984b; 1986а; 1987а; 1987b; 1987с; 1988; 1989а; 1992; 1998]. В них содержатся данные исследований и интересные заключения о кодикологии, орфографии, палеографии и текстологии рукописного памятника. Сравнительное текстологическое изучение обеих ре-

дакий показало, что рукописный Ганджур обнаруживает значительные расхождения с ксилографическим изданием. Особое внимание было уделено изучению каталога рукописного Ганджура под названием «Солнечный свет», сличению его с рукописью и ксилографом и изданию в конечном итоге его текста [Касьяненко, 1987d; 1989c]. Существенные расхождения между рукописью Ганджура и каталогом позволили Зое Кононовне предположить, что каталог не относится непосредственно к ленинградской рукописи, и вполне возможно, что он связан с другим текстом или является своего рода руководством для составления Ганджура. Последующие исследования подтвердили справедливость обоих этих предположений³. В сентябре 1987 г. во время работы Пятого конгресса монголоведов в Улан-Баторе Зое Кононовне удалось исследовать шесть томов рукописного Ганджура, хранящегося в Государственной Публичной библиотеке МНР, и сравнить их с ленинградской рукописью. Результаты этой работы изложены в статье «Новые данные о первой редакции буддийского канона на монгольском языке» [Касьяненко, 1993b].

Автор приходит к справедливому выводу о том, что улан-баторская рукопись также является первой редакцией монгольского Ганджура.

Исследования Зои Кононовны позволили связать воедино разрозненные данные о генезисе буддийского канона на монгольском языке и открыли новую страницу в изучении Ганджура. Публикация каталога ленинградского списка значительно упростила идентификацию и анализ других списков Ганджура Лигдэн-хана, хранящихся в рукописных собраниях Монголии, Китая и Европы, и существенно ускорила процесс изучения буддийской канонической литературы в Монголии.

Сложно переоценить научный вклад Зои Кононовны Касьяненко в развитие отечественного и зарубежного монголоведения. Перед нами в ее трудах четверть века занятий монгольским языкознанием и 35 лет изучения буддийской канонической литературы на монгольском языке, своего рода «равджун»⁴, посвященный высшей исследовательской цели — поиску и распространению знания.

Библиография трудов Зои Кононовны Касьяненко

- Касьяненко, 1953: *Касьяненко З. К.* К вопросу о сложно-подчиненном предложении в современном монгольском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1953. 17 с.
- Касьяненко, 1963: *Касьяненко З. К.* О двойном склонении в монгольском языке // *Филология стран Востока*. Л., 1963. С. 35—45.
- Касьяненко, 1964: *Касьяненко З. К.* Об именительном падеже в современном монгольском языке // *Вопросы грамматики языков стран Азии*. Л., 1964. С. 3—8.
- Касьяненко, 1966а: *Касьяненко З. К.* А. Д. Руднев — представитель лингвистического направления в монголоведении в начале XX в. // *Филология и история стран зарубежной Азии и Африки: Тез. докл. науч. конф. Вост. ф-та. 1965/66 учеб. год*. Л., 1966. С. 70—71.
- Касьяненко, 1966б: *Касьяненко З. К.* Придаточное предложение и оборот в монгольском языке // *Проблемы филологии стран Азии и Африки*. Л., 1966. С. 3—10.
- Касьяненко, 1968: *Касьяненко З. К.* Современный монгольский язык: Учебное пособие. Л., 1968. 112 с.
- Касьяненко, 1971: *Касьяненко З. К.* Подлежащее в придаточных предложениях в монгольском языке // *Вопросы филологии стран Азии и Африки*. Вып. 1. Л., 1971. С. 57—65.
- Касьяненко, 1973: *Касьяненко З. К.* О формальных средствах смыслового членения предложения в современном монгольском языке // *Вопросы филологии стран Азии и Африки*. Вып. 2. Л., 1973. С. 55—64.
- Касьяненко, 1977: *Касьяненко З. К.* Монгольский рукописный Ганджур // *Востоковедение*. № 3: Филол. исслед. Л., 1977. С. 156—162 (Учен. зап. ЛГУ. № 389. Сер. вост. наук. Вып. 19).
- Касьяненко, 1981: *Касьяненко З. К.* А. Д. Руднев (К 100-летию со дня рождения) // *Учен. зап. ЛГУ*. Л., 1981. № 405. Сер. вост. наук. Вып. 24. С. 137—143.
- Касьяненко, 1984а: *Касьяненко З. К.* К характеристике ленинградской рукописи Ганджура // *Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока*. Тез. одиннадцатой науч. конф. Ч. 1. М., 1984. С. 88—90.
- Касьяненко, 1984б: *Касьяненко З. К.* Монгольские переводчики «Ганджура» // *Всесоюз. науч. конф., посв. 100-летию со дня рожд. акад. Б. Я. Владимирцова*. Тез. докл. М., 1984. С. 140—142.
- Касьяненко, 1985а: *Касьяненко З. К.* Монгольский рукописный фонд библиотеки Восточного факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова // *Информ. бюл. МАИКЦА*. Вып. 9. М. 1985. С. 86—92.
- Касьяненко, 1985б: *Kasyanenko Z.* Mongol Manuscripts in the Oriental Department Library of Leningrad University Named after Zhdanov // *Inform. Bull. The Intern. Association for the Study of the Cultures of Central Asia*. Issue 9. Moscow, 1985. P. 86—91 (пер. с рус.).
- Касьяненко, 1986а: *Касьяненко З. К.* К вопросу об истории редакции монгольского «Ганджура» // *MONGOLICA*. Памяти акад. Б. Я. Владимирцова 1884—1931. М., 1986. С. 252—264.
- Касьяненко, 1986б: *Касьяненко З. К.* Монголоведение в Санкт-Петербургском университете (1885—1917) // *Культура Монголии в средние века и новое время (XVI—начало XX в.)*. Улан-Удэ, 1986. С. 141—159.
- Касьяненко, 1987а: *Касьяненко З. К.* История перевода «Ганджура» на монгольский язык // *Тез. Всесоюз. буддологической конф.* М., 1987. С. 231.

³ Подробно об этом см.: [Алексеев, в печати].

⁴ *Тиб. rab byung* — 60-летний календарный цикл.

- Касьяненко, 1987b: *Касьяненко З. К.* Ленинградский рукописный «Ганджур» // V Междунар. конгресс монголоведов. Докл. сов. дел. Ч. 2. М., 1987. С. 59—66.
- Касьяненко, 1987с: *Касьяненко З. К.* Монгольский рукописный «Ганджур» // Филол. исслед. старописьменных памятников. Элиста, 1987. С. 5—18.
- Касьяненко, 1987d: *Касьяненко З. К.* Оглавление монгольского «Ганджура» под названием «Солнечный свет» // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исслед. Ежегодник. 1978—1979. М., 1987. С. 158—185.
- Касьяненко, 1988: *Касьяненко З. К.* Ленинградский рукописный «Ганджур» — памятник письменной культуры монголов первой половины XVII в. // Проблемы монгольского языкознания. Новосибирск, 1988. С. 139—148.
- Касьяненко, 1989a: *Касьяненко З. К.* Данные по истории перевода «Ганджура» на монгольский язык, содержащиеся в колофонах первой редакции // Владимирцовские чтения. II Всесоюз. конф. монголоведов. Тез. докл. и сообщ. М., 1989. С. 102—103.
- Касьяненко, 1989b: *Касьяненко З. К.* Монголоязычные источники, хранящиеся в рукописном фонде Восточного факультета ЛГУ // История и культура монголоязычных народов: источники и традиции. Междунар. «круглый стол» монголоведов. Тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ, 1989. С. 33—34.
- Касьяненко, 1989с: *Касьяненко З. К.* Оглавление «Ганджура» (билингва) // Цыбиковские чтения. Тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ, 1989. С. 66—67.
- Касьяненко, 1992: *Касьяненко З. К.* Ленинградский рукописный «Ганджур» // Олон улсын монголч эрдэмтний V их хурал. Т. 3. Улаанбаатар, 1992. С. 143—146.
- Касьяненко, 1993a: *Касьяненко З. К.* Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / Сост., введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М., 1993. 382 с.: ил. (Памятники письменности Востока. СII. Bibliotheka Buddhica. 39).
- Касьяненко, 1993b: *Касьяненко З. К.* Новые данные о первой редакции буддийского канона на монгольском языке // MONGOLICA. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 201—219.
- Касьяненко, 1997: *Касьяненко З. К.* А. Д. Руднев (1878—1958) // Российские монголоведы (XVIII—начало XX в.). Улан-Удэ, 1997. С. 111—116.
- Касьяненко, 1998: *Касьяненко З. К.* Некоторые исторические сведения в колофонах «Ганджура» // Mongolica IV. 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсүрэн посвящается. СПб., 1998. С. 20—22.

Использованная литература

- Алексеев, в печати: *Алексеев К. В.* Монгольский Ганджур: генезис и структура // Страны и народы Востока, XXXVI (в печати) (*Alekseyev K. V.* Gandzhur: genesis i struktura // Strany u narody Vostoka, XXXVI, in print).
- Дамдинсүрэн, 1979: *Дамдинсүрэн Ц.* «Рамаяна» в Монголии / Изд. текстов, пер., исслед. Ц. Дамдинсүрэн. М.: Наука, 1979 (*Damdinsuren Ts.* «Ramayana» v Mongolii / Izdaniye tekstov, perevod, issledovaniye Ts. Damdinsurena. M.: Nauka, 1979).
- Кара, 1972: *Кара Д.* Книги монгольских кочевников: семь веков монгольской письменности. М.: Наука, 1972 (*Kara D.* Knigi mongol'skih kochevnikov: sem' vekov mongol'skoy pis'mennosti. M.: Nauka, 1972).
- Милибанд, 2008: *Милибанд С. Д.* Востоковеды России, XX—начало XXI века: библиографический словарь: в двух книгах. Кн. I. М.: Вост. лит. РАН, 2008 (*Miliband S. D.* Vostokovedy Rossii, XX—nachalo XXI veka: biobibliograficheskiy slovar': v dvuh knigah. Kn. I. M.: Vostochnaya literatura RAN, 2008).
- Ринчинэ, 1952: *Ринчинэ А. Р.* Учебник монгольского языка. М.: Изд-во лит. на иностр. яз., 1952 (*Rinchine A. R.* Uchebnik mongol'skogo yazyka. M.: Izdatel'stvo literatury na inostrannyh yazykah, 1952).
- Трофимова, 2009: *Трофимова С. М.* О так называемом двойном склонении в калмыцком и ойратском языках // Вестник БГУ, 2009/8. С. 182—185 (*Trofimova S. M.* O tak nazyvayemom dvoynom sklonenii v kalmytskom i oyratskom yazykah // Vestnik BGU, 2009/8. S. 182—185).
- Bischoff, 1968: *Bischoff F. A.* Der Kanjur und seine Kolophone. Bd. I (Vol. 1—25: Tantra); Bd. II (Vol. 26—47: Prajñāparamitā; Vol. 48—53: Ratnakūṭa; Vol. 54—59: Avatamsaka; Vol. 60—92: Sūtra; Vol. 93—108: Vinaya). Bloomington: The Selbstverlag Press, 1968.
- Chandra, 1973—1979: *Chandra L.* (ed.) Mongolian Kanjur. 108 vol. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973—1979.
- Heissig, 1957: *Heissig W.* Zur Entstehungsgeschichte der Mongolischen Kandjur-Redaktion der Ligdan Khan-Zeit (1628—1629) // Studia Altaica. Festschrift für Nikolaus Poppe zum 60. Geburtstag am 8. August 1957. Wiesbaden: Harrassowitz, 1957. S. 71—87.
- Heissig, 1962: *Heissig W.* Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge. Nr. 50. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. S. 5—42.
- Heissig, 1973: *Heissig W.* Zur Organisation der Kandjur—Übersetzung unter Ligdan-Khan (1628—1629) // Zentralasiatische Studien. 1973. 7. S. 477—501.
- Ligeti, 1942: *Ligeti L.* Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Vol. I. Catalogue. Budapest: Société Korosi Csoma, 1942.

3. К. Касьяненко — учитель трех поколений: воспоминания учеников

Смотрите в текст, там все написано! Поздняя осень 1984-го, читальный зал Восточного факультета. На улице уже темнеет. Передо мной монгольский рукописный Ганджур, первый том раздела «Ратнакута». Хоровод названий сочинений, глав и разделов, редких слов и неудобочитаемых имен, написанных не лучшим бисерным почерком, затуманивает сознание второкурсника. Лишь одна-единственная фраза освещает мне путь через эту рукописную мглу. Ее слова горят подобно золотым слогам священной мантры: «Смотрите в текст, там все написано!»...



Зоя Кононовна Касьяненко. Около 1960 г.

Мне посчастливилось стать учеником Зои Кононовны. Во многом это определило мою жизнь. Ее харизма, глубокое знание монгольской культуры, предмет, которым она занималась так самозабвенно и целеустремленно, — все это не могло не произвести впечатления на студента, как и на многих других до меня, не вызвать желания пойти той же дорогой. «Смотрите в текст, там все написано!» На фоне исключительной отзывчивости Зои Кононовны, ее постоянной готовности помочь в любом деле эта фраза, по легенде, когда-то брошенная ей самим Дамдинсүрэн-гуаем, звучала несколько отчужденно, почти сурово. Она словно оставляла тебя один на один с неизведанным, с тем, что ты должен был преодолеть самостоятельно. Так мудрый наставник готовит неопита к будущей жизни в науке.

Теперь, спустя годы, мне кажется, что смысл ее не сводится к простой текстологии. Она звучит как девиз человека, способного видеть, анализировать,

достигать и не поступаться своими убеждениями и за пределами читального зала. Теперь я сам повторяю ее своим студентам: «Смотрите в текст, там все написано!» Так продолжается то, что принято осмысливать в терминах «традиция» и «школа».

С юбилеем Вас, дорогая Зоя Кононовна! Пусть свет и тепло, которые вы дарили нам долгие годы, всегда возвращаются к вам!

Старший преподаватель Восточного факультета
СПбГУ *К. В. Алексеев*



Слева направо: Батнасан (муж Акининой), Е. Г. Акинина (выпускница Восточного факультета ЛГУ), Аня Цендина (дочь Ц. Дамдинсүрэн), Ц. Дамдинсүрэн, З. К. Касьяненко, Л. В. Зевина (жена Ц. Дамдинсүрэн). Улан-Батор, 1962 г.

Зоя Кононовна Касьяненко вошла в мою жизнь не сразу, то есть отнюдь не на первом курсе, когда я в 1967 г. впервые переступила порог кафедры монгольской филологии. Долгое время она оставалась для меня лишь добротным преподавателем, прекрасно владеющим своим предметом. Все ее личные душевные качества, богатство души, преданность делу, заинтересованность и участие в научной жизни каждого студента — все это раскрылось значительно позже. Зоя Кононовна обладает редкой способностью появляться в жизни человека, когда это тому нужно. Во всяком случае, со мной всегда было именно так. Ко всем своим ученикам она относится спокойно и взвешенно, и так она отнеслась к вставшим передо мной жизненным проблемам. Когда встал вопрос о трудоустройстве, именно она предложила мою кандидатуру в Институт востоковедения и нашла хорошие слова для рекомендации. Пришло время защиты кандидатской диссертации... — и она

первая предложила посмотреть мою работу, сделала замечания, а главное — поддержала, что было тогда крайне необходимо мне. И это качество — появляться в нужное для человека время, «разруливать» трудные ситуации в жизни своих учеников — главное в характере Зои Кононовны. От всей души поздравляю, Вас, дорогая Зоя Кононовна, с Юбилеем и желаю Вам жить с ощущением счастья от подаренной Вашим ученикам радости знаний и уверенности в своих силах! И хочется вспомнить стихотворение, написанное мной по случаю 80-летия Зои Кононовны:

Не забыть эти жгучие ветры,
Эдельвейс неказистый на тысячах метров,
Дурманящие просторы,
Фиолетовые горы
И мчащихся яков поклоны.
Валерьяновый корень пахучий,
Прикосновенье истории могучей,
Рыжее солнце в полдень в степи,
Что до боли глаза слепит.
Вы все аккумулируете в себе,
Все наши успехи и неуверенность,
Энергию наших душ
Высвечиваете всех лучше.
Вы наш блок питания,
Как сказали бы технари,
А они ведь умники – не дикари.
Вы вмещаете наших судеб
Паденья, взлеты трудные.
И каждый, чего он стоит,
Поймет без слов и без боли
Спокойно сквозь призму мудрости,
Вашей надежности и чуткости.
И нам это сердце необходимо
Для преодоления непреодолимого!

Доктор филологических наук *И. В. Кульганек*

Наша группа — это Володя Успенский, Галя Авакьянц, Дима Бураев и я, Кеemia Орлова (Дорджиева). Зоя Кононовна была нашим куратором в годы студенчества с 1975 по 1981 г. Она стала для нас не только Учителем, но и другом и осталась им и после окончания учебы. Я помню наше первое знакомство с Зоей Кононовной 1 сентября на нашей кафедре, она спрашивала, почему мы решили изучать монгольский язык. Оказалось, что Володя намеревался изучать персидский язык, Галя — японский, а Дима — хинди. Хотя, может быть, я и ошибаюсь. Ведь с момента окончания университета прошло уже 34 года. Даже не верится. Мне кажется, что никто из нас ни разу не пожалел о своем выборе специальности. Сейчас Володя возглавляет кафедру, Дима возглавляет в Улан-Удэ Восточный институт в рамках Бурятского государственного университета, Галя живет и работает в Швейцарии, я живу в Москве и работаю в Институте востоковедения РАН.

В годы студенчества Зоя Кононовна несколько раз приходила к нам в общежитие как куратор (в общежитии жили я и Дима), мы пили чай, к которо-

му она приносила всякие вкусности. Именно она на пятом курсе дала мне тему дипломной работы, которая впоследствии переросла в кандидатскую диссертацию. Зоя Кононовна всегда была в курсе и наших домашних дел.



З. К. Касьяненко на Восьмом Международном конгрессе монголоведов с монгольскими коллегами Ш. Гаадамбой и Ш. Барайширом. Монголия. Улан-Батор. 1986 г.

После получения диплома об окончании вуза мы всей группой, кроме Димы, который окончил на год раньше (мы год провели в Монголии на стажировке), сфотографировались на память на Дворцовой площади. На фото, кроме нас, и маленький сынишка Гали Авакьянц, Саша, сейчас он живет и работает в Англии.

Доктор исторических наук *К. В. Орлова*

Вам с вашим образованием никогда не будет скучно. Бывают слова, которые сопровождают человека на протяжении всей его жизни. Именно такие слова мы, тогда ещё студенты, услышали от нашего Учителя Зои Кононовны Касьяненко в самом начале нашего пути в профессию: «Вам с вашим образованием никогда не будет скучно». Действительно, с тех пор как мы окончили университет, скуки мы не испытывали никогда.

Мне посчастливилось не только учиться у Зои Кононовны, но и работать с ней бок о бок на нашей любимой кафедре монгольской филологии (ныне кафедра монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ). Зоя Кононовна в любых самых сложных ситуациях действовала смело, никогда никого и ничего не боялась. Думаю, сказывался её фронтный опыт, ведь её путь в монголоведение в прямом смысле «лежал через войну». Учебник «Современный монгольский язык», написанный З. К. Касьяненко, — моя настольная книга. Он со мной на каждом занятии по разговорному и современному монгольскому языку.



Зоя Кононовна Касьяненко с бывшими студентами разных выпусков. Среди них: А. Д. Цендина, Н. С. Яхонтова, Т. Ю. Евдокимова, Л. Г. Скородумова, И. В. Кульганек. Около 2000 г.

Зою Кононовну знают, любят и ценят в Монголии. Свой орден Полярной Звезды она носит вместе с военными боевыми наградами. А в год празднования 70-летия Монгольского государственного университета (2012) ей было присвоено звание Почётного доктора этого старейшего вуза страны. Зоя Ко-

ноновна и сегодня продолжает оставаться примером для всех своих учеников.

Кандидат филологических наук, доцент *М. П. Петрова*

Axis Mundi Mongolorum. Разве может сделать жизнь ярче и разноцветнее что-либо иное, чем ВСТРЕЧА с человеком, с которым ты пройдешь потом сто дорог, съешь десять пудов соли, победишь тысячу мангусов в себе... Для многих из нас таковой стала встреча с нашим Учителем — Зоей Кононовной, которая нас учила профессии на занятиях, зародила в нас интерес и пробудила любовь к Монголии на заседаниях СНО¹, бессменным руководителем которого она была. В общении с Зоей Кононовной мы осознали ценность сообщества «НАШИ». Обаяние ее личности, доброе отношение к нам как к состоявшимся коллегам привлекали к Зое Кононовне студентов разных курсов, а сейчас уже можно сказать — и разных поколений. Зоя Кононовна — наше Древо Мира, Древо жизни, ствол которого питает и старые заскорузлые ветки, и молодые ветви, и густую листву. Ведь многие из нас тоже стали учителями, продолжающими традиции Учителя — нашего Axis Mundi Mongolorum.

Доктор исторических наук, профессор
Т. Д. Скрынникова



На кафедре монгольской филологии Восточного факультета СПбГУ. Зоя Кононовна Касьяненко в центре, справа от нее — венгерский монголовед Мария Татар. Стоят: С. Г. Кляшторный, преподаватели: М. П. Петрова, Б. М. Нармаев, Е. В. Афонина, К. В. Алексеев и студенты. 2001 г.

Осенью 1975 г. в рамках курса «Введение в специальность» Зоя Кононовна привела нашу группу первокурсников в рукописный фонд библиотеки Восточного факультета. Я и сейчас помню этот день, который определил мою научную судьбу. Через 25 лет был опубликован составленный мною каталог этой коллекции, и все эти годы я обращался к Зое Кононовне за советами и поддержкой. Указать уче-

нику на его призвание — в этом тоже заключается мастерство учителя. Встретить на жизненном пути такого учителя — редкое счастье для ученика.

Доктор исторических наук *В. Л. Успенский*

Любимая Багша. Я себя считаю счастливым человеком, поскольку в моей жизни есть Зоя Кононовна, моя любимая Багша. Зоя Кононовна была кура-

¹ Расшифровываю юным: студенческое научное общество.

тором нашей группы (выпуск 1975 г.). По плану воспитательной работы кураторы должны посещать студенческое общежитие, о чем Зоя Кононовна нам говорила. Как правило, на Цаган сар мы собирались в общежитии, куда приходили и городские студенты (Надя Назимова, Света Найденова), и весело отмечали этот замечательный праздник. Интересно проходили заседания студенческого научного общества, куратором которого также была Зоя Кононовна. На нашей кафедре была удивительно доброжелательная, дружеская обстановка. Студенты всех курсов общались друг с другом, и мы, хотя прошло много лет, сохранили эту дружбу. Считаю, что в этом заслуга наших учителей — Зои Кононовны, Людмилы Кон-

стантиновны, Таисии Алексеевны, Бронислава Ивановича.

Зоя Кононовна большой ученый и Багша с большой буквы. Я никогда не забуду ее занятия по дисциплинам «Введение в монгольскую филологию», «Современный монгольский язык», которые очень помогли мне в моей работе. Я хорошо помню занятия в рукописном фонде нашей библиотеки, где мы держали в руках величайшие памятники письменной культуры нашего народа. Зоя Кононовна часами рассказывала нам о письменных памятниках, а нам, калмыкам, открывала большой шкаф с ойратскими рукописями и говорила, что все это надо изучать.



На кафедре монгольской филологии во время празднования 160-летия создания факультета восточных языков Санкт-Петербургского Императорского университета (ныне: Восточный факультет СПбГУ). 2005 г.

Сидят: П. Л. Гроховский, З. К. Касьяненко, Л. Л. Викторова. Стоят: И. В. Кульганек, Т. Ю. Евдокимова, Д. Н. Музраева, Т. Д. Алексеева, А. Федотов, Н. С. Яхонтова, М. П. Петрова, Ю. И. Елихина, Е. А. Кузьменков, А. Д. Цендина, А. С. Щербак, С. Н. Анисеева

Когда я поступила в аспирантуру, научным руководителем была Людмила Константиновна, но Зоя Кононовна постоянно интересовалась моей работой, помогала в написании диссертации. Когда в 1978 г. я решила принять участие в конференции молодых ученых и аспирантов в Институте востоковедения, мы с Зоей Кононовной долго думали над темой доклада, обсуждали и решили, что я буду докладывать об истоках современного монгольского романа. Людмила Константиновна не очень одобряла тему, но согласилась, проверив доклад. На конференции в прениях мой доклад отметили.

Зоя Кононовна помогала мне и в начале моей преподавательской деятельности в Калмыцком государственном университете. Ее учебник по современному монгольскому языку и сегодня считается лучшим учебником, статьи по истории монголоведения, работы по источниковедению — ценные источники для многих поколений монголоведов.

Я бесконечно благодарна Зое Кононовне за ее уроки доброты, человечности, мудрости. Дорогая,

любимая Багша, поздравляю Вас с замечательным юбилеем и желаю Вам здоровья, бодрости, долгих лет.

Кандидат филологических наук, доцент
С. Н. Цеденова

Зоя Кононовна — друг и учитель. Это совсем иное, чем просто друг или просто учитель. Много лет Зоя Кононовна дарит нас, ее учеников, этой дружбой. Сколько часов проведено у нее за разговорами о науке, студентах, наших работах, о наших личных проблемах, наконец. Почему-то запомнился один вечер. Нас было много — мы еле умещались в ее тесной кухне. Было жарко невыносимо, тесно, душно, накурено, но страшно весело и интересно. Нас тянуло и тянет в этот дом.

Меня восхищают многие ее качества, но особенно — мужество, преданность своему делу, здравый смысл и живой интерес ко всему, что происходит вокруг.

Доктор исторических наук А. Д. Цендина



Зоя Кононовна Касьяненко. Около 2011 г.

Зоя Кононовна читала нам лекции с первого курса. Тогда, ещё мало что понимая, я впервые слышала от неё загадочные имена — Ширегету Гуши Цорджи, Саган Сэцэн, Аюши Гуши, Чойджи Одзер — имена, которые она каждый раз произносила с таким чувством, с таким значением, что нельзя было не заразиться этой страстью. Именно Зоя Кононовна привела нас в рукописный фонд и усадила учиться транслитерировать текст — так мы изучали текстологию. Ещё студентами мы засиживались у неё в гостях до ночи, слушая истории о Дамдинсурэне, Каре, Гумилёве. Настоящий Учитель, Зоя Кононовна передала нам свою любовь к делу и научила быть счастливыми в работе. Это бесценно.

Кандидат филологических наук *Н. В. Ямпольская*

Зоя Кононовна является центром сообщества ее бывших учеников. Слова «Вам привет от Зои Кононовны» открывали многие двери и обеспечивали радужный прием. Благодаря им мы, студенты 4-го курса, находившиеся на стажировке в Монголии в 1977/1978 учебном году, попали под опеку бывших учеников Зои Кононовны (двух Валер — Щетинина и Петрова), которые работали в Советском посольстве, и могли периодически вкушать блага цивилизации, кто жил в то время в общежитии в Улан-Баторе, меня поймет.

Кандидат филологических наук *Н. С. Яхонтова*

Учитель.

Зоя Кононовна с первого курса была для меня центром мироздания, каждый день она открывала нам огромный волшебный мир монгольского языка и Монголии. Любовь к избранной профессии и преданность делу мы обретали на уроках Зои Кононовны.

Каждый учитель, наверное, вслед за Конфуцием имеет право сравнивать себя с «несъеденной тыквой». И у нашей Зои Кононовны, конечно, остался неистраченным еще большой капитал знаний, тепла и доброты, хотя она всегда отдавала своим ученикам всю себя.

Горжусь своим званием монголоведа, принадлежностью к школе Зои Кононовны.

Доктор филологических наук *Л. Г. Скородумова*

Зоя Кононовна Касьяненко — Учитель с большой буквы. Все, кто считают себя ее учениками, могут сказать о ней много теплых слов. Есть что сказать и у меня.

Самые яркие впечатления у меня остались от занятий, которые она вела с нами в «Восточке». Зоя Кононовна общалась со своими студентами на равных, давая возможность выбора, относилась к студентам как к своим коллегам. Она, помимо того что знакомила нас с сутью источниковедческой работы, еще и навсегда пробудила интерес и любовь к этому предмету. Самое главное, что дала нам Зоя Кононовна — это знания, веру в свои возможности и, что не менее важно, понимание того, что твои научные штудии должны нравиться, доставлять радость и удовлетворение самому тебе. Вот поэтому, поступив в аспирантуру, я, несмотря на то что все студенческие годы занималась современной литературой, решила вплотную заняться старописьменными памятниками в литературной перспективе. Зоя Кононовна сыграла важную роль в вопросе выбора направления моей диссертации, а также в вопросе о научном руководителе, за что я ей бесконечно благодарна. Вера Зои Кононовны в своих учеников, готовность помочь им, душевное тепло — это все то, что мы проносим по жизни, и то, что не позволяет нам понижать планку в своих научных изысканиях.

Кандидат филологических наук *Д. Н. Музраева*
(Составитель *И. В. Кульганек*)

З. К. Касьяненко

Учитель ученику

Зоя Кононовна всегда сетовала на то, что монгольской лингвистической традицией никто не занимается. И когда появилась книга ее ученицы, а теперь доктора наук, профессора Анны Дамдиновны Цендиной (в соавторстве с монгольским исследователем Р. Отгонбатором), она очень радовалась, что в этом направлении сделан большой шаг. Ее заметки об этой книге, которые она бескорыстно отдала коллегам, чтобы те использовали их в более пространной рецензии, заслуживают публикации под ее именем, хотя написаны были не для печати. Ниже публикуются эти заметки. Они еще раз говорят о постоянном интересе Учителя к научной деятельности и успехам своих учеников, о ее «включенности» в монголоведение, о котором она сказала однажды в шутку, что оно «не любит незатейливых», и которое по сей день живет в ее сердце.

Книга: *Отгонбаатар Р., Цендина А. Д.* Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI—начало XX в.). М.: Вост. лит., 2014.

I. Данная работа содержит начало профессионального анализа истории лингвистических знаний монгольских народов. Представлен один из ареалов монгольских народов (Северная Монголия), оставивших большую письменную словесность на языковой базе.

II. Определен широкий диапазон языковых контактов монгольских народов.

III. Основным объектом внимания являются азбуки, орфография — главные орудия прикладной лингвистики.

IV. На материале, представленном в работе, прослеживается формирование создания лингвистической базы для классического монголоведения.

V. Материал, введенный в научный оборот, позволяет видеть не только истоки создания монгольскоязычной грамотности, но и формирование в центрах

тибетологии и санскритологии. Очевидна особая роль тибетского языка — историко-культурного посредника переводческой традиции монгольских лингвистов.

VI. Работа А. Цендиной предоставила монголоведам орудие овладения письменной словесностью.

VII. Помимо сугубо научного посыла работа содержит столь необходимые тибетологу справочные материалы по истории и филологии, включая и каноническую литературу, и художественные произведения.

VIII. Извлечен из *цаган толгооев* — мощный терминологический базис, на котором формировались лингвистические знания монголов.

IX. Особый раздел посвящен истории создания письменностей, способных обслужить особенности монгольских языков, многочисленные поиски кодовой системы, дающей возможность точнее передать содержание письменных источников. Вывод очевиден: исходная форма письменности (уйгурская), обогащенная дополнительными деталями, оказалась успешной.

Эта часть выполнена деликатно, ибо предпринимаемые крупнейшими авторами попытки ввести определенную систему мотивированы желанием использовать возможности языка.

Вывод! Тибетский язык — это историко-культурный посредник, через который и санскритские, и тибетские традиции стали большой базой для формирования классического старописьменного монгольского языка, (л. 3) и вместе с тем заимствованная уйгурская письменность — форма близкого построения языка — послужила базой для становления внутренних законов развития языка: от *пайдз до ном*! Обилие уйгуризмов естественно.

(Подготовка к печати Н. С. Яхонтовой)

Д. Н. Музраева

Сравнительные исследования монгольских и ойратских переводов буддийской литературы (основная проблематика)

Предмет статьи составляет комплекс проблем, связанных с изучением переводов произведений буддийской литературы на монгольский и ойратский языки. Автор отмечает важную роль переводных произведений буддийской литературы для истории литературы монголов и исследования литературных и культурных связей в Центральной Азии. Основные цели и задачи исследования переводных произведений буддийской литературы на монгольский и ойратский языки сформулированы в статье в виде отдельных положений, связанных с решением общих проблем на материале различных переводных текстов.

Ключевые слова: литература, буддизм, монгольские и ойратские переводы, проблемы исследования.

История изучения литератур монголоязычных народов в известной мере парадоксальна: творчество и произведения современных авторов привлекают внимание исследователей в заметно большей степени, чем ранние литературные памятники, по традиции связываемые либо с историей («Сокровенное сказание» и более поздние исторические сочинения), либо с буддийской литературной традицией. Причем сказанное относится не только к каким-то моментам истории литературного процесса у монголов и ойратов на разных временных срезах, но и к частностям, например к поэтике или стихосложению. Поэтому одной из весьма актуальных задач современного монголоведения является изучение тех аспектов развития литературы у монгольских народов, которые связаны хронологически и по материалу с самим процессом распространения буддизма среди монголоязычных народов и с его историко-культурными последствиями. Другие важные задачи исследования монгольской литературы раннего периода связаны с рассмотрением развития отдельных жанров конфессиональной литературы и тех литературных форм, которые в своем становлении в наибольшей степени зависят от буддийской философии, идеологии, этики. В более поздние периоды — вторая половина XVII—конец XIX—начало XX в., время культурных преобразований нереволуционного характера для всех монгольских народов — данные литературные формы и жанры являются хранителями и трансляторами этих культурных констант в иных историко-литературных парадигмах, утрачивающих преемственную связь с буддизмом или в той или иной форме дистанцирующихся от него, как это было с литературами времен соцреализма. Нет надобности повто-

рять, что, во-первых, так или иначе буддийская литература составляет историческую основу литератур монгольских народов, точно так же, как монгольская письменность в ее основных видах связана с распространением буддийских текстов среди монголов, и, во-вторых, наряду с оригинальными сочинениями монгольских лам исключительная роль в становлении и развитии буддийской литературы у монгольских народов, а равно и в использовании репертуара традиционных сюжетов и мотивов в произведениях позднейшего времени принадлежит переводным памятникам. В этом отношении изучение оригинальных и переводных произведений имеет равную значимость для характеристики литературного процесса, а изучение переводов, пожалуй, более важно для исследования становления литературных форм и литературного языка.

Усилиями монголоведов в минувшие десятилетия определился круг языков, с которых буддийские сочинения переводились на монгольский язык. Оригиналы сочинений, переведившихся монгольскими переводчиками, в самый ранний период знакомства с буддизмом были составлены на санскрите, позднее на монгольский язык переводились произведения, написанные также на китайском, уйгурском, тибетском языках и осознававшиеся монголами как принадлежащие единой конфессиональной и культурной традиции. Наиболее поздние переводы буддийских текстов (вплоть до второй половины XX в.) делались с тибетского языка, что, как представляется, связано с постоянством ориентации на Тибет как на колыбель монгольского буддизма и с ослаблением политических и культурных связей с другими регионами.

В содержательном отношении изучение переводных памятников монгольской литературы связано с определением языка оригинала и с конкретной историей изучаемого текста до времени появления его монгольского перевода, а вместе с этим — с влиянием языка непосредственного оригинала на литературную форму языка отдельных территориальных групп монгольских народов или сложившихся этносов. В равной степени важным представляется выявление и изучение разновременных связей и взаимодействия литературных парадигм — индийской, китайской, тибетской и собственно монгольской, которые в разные исторические эпохи характеризовались различной интенсивностью, определявшейся теми или иными историческими событиями.

Как известно, буддизм пришел к монгольским народам из Тибета. В первой половине VII в. установились контакты Тибета с буддизмом традиции махаяны, распространившимся из Хотана — южной части бассейна р. Тарим в Восточном Туркестане во время правления царя Сронцзангамбо (Сонгцен Гампо) (627—649), владения которого охватывали почти весь Тибет, северную часть Бирмы и, в течение некоторого времени, Непал [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 19—23]. К этому времени относится создание тибетской письменности на основе древнеиндийского алфавита с некоторым влиянием хотанской письменности. Первая волна буддизма пришла в Тибет преимущественно благодаря усилиям Падмасамбхавы, известного среди тибетцев как Гуру Ринпоче: под этими же именами он почитается и у монголов, и у ойратов. Падмасамбхава положил начало традиции Ньингма, или традиции «старых (переводов)», положившей начало переводам произведений буддийской литературы на тибетский язык и с тибетского на монгольский язык [Цендина, 2002. С. 119; Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 35]. В конце VIII в., во время правления царя Тисрондэдзана (ТрисонгДецена) (755—797), было решено, что в Тибете будет принята не китайская (в форме чань-буддизма), а индийская форма буддизма [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 34—37]. Данное решение оказало влияние и на перспективы распространения буддизма у монголов, а ныне оно оказывает воздействие на задачи изучения культурных и религиозных институтов и письменных памятников: китайские буддийские тексты в своей литературной истории отстают дальше от монгольских, чем тибетские и индийские.

В середине IX в. в Тибете имели место гонения на буддизм, и традиция Ньингма продолжала существовать в основном тайно; возрождение буддизма в Тибете начинается с X в., когда настает период «новых (переводов)». Большую роль в развитии тибетского буддизма и его распространении на монгольские народы сыграл Дже Цонкапа (Цзонхава) (1357—1419), реформировавший одну из школ буддизма — Кадам и основавший традицию Новая Кадам, или Гелуг [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 62—63; Цендина, 2002. С. 128—131].

Одной из величайших фигур в тибетском буддизме является Далай-лама, его воплощения. Далай-лама I был учеником Цонкапы. Далай-лама V объединил весь Тибет и стал не только духовным, но и политическим лидером. Далай-лама являлся покровителем всего тибетского буддизма. Одним из учителей Далай-ламы V был Панчен-лама I, представлявший второе лицо в буддийской духовной иерархии [Цендина, 2002. С. 136—140].

Исследователь, изучающий переводные памятники в контексте истории монгольской литературы средних веков и ранних этапов нового времени, сталкивается с серьезными проблемами, связанными с теоретической неразработанностью вопроса — о роли переводов в развитии литературы, о специфике конфессиональной, в том числе буддийской литературы, об установлении хронологии и датировке переводов и определении источников переводов отдельных произведений. Укажем некоторые конкретные проблемы:

1. В первую очередь необходимо определить, что такое **переводная** литература, как она соотносится с литературой **оригинальной**?

2. Не менее сложным вопросом представляется вопрос о соотношении **национального**, возникшего и сформировавшегося внутри этнической культуры [Владимирцов, 2003. С. 66; Герасимович, 2006. С. 4—5, 13], и **заимствованного**, привнесенного в монгольскую литературу извне, в том числе с теми культурными явлениями и институтами, которые сформировали феномен этой литературы. В период средних веков переводная литература, как конфессиональная, так и светская, создает образцы оригинальной литературы в области сюжетов, в сфере мотивов и в наборе поэтических средств. Периоды угасания переводческих устремлений обычно влекут за собой периоды стагнации в развитии литературы и на уровне формы, и на уровне содержания.

3. В рамках рассматриваемой проблематики для монгольских народов большое значение имеют исследования в области **взаимосвязи литературы и фольклора** уже в собственно монгольском макром мире, а также отражение в них древних **мифологических представлений** тибетцев и монгольских народов.

4. Рассмотрение образцов переводной литературы приводит к пониманию того, что **книжная культура** занимает в буддизме особое место по сравнению с другими мировыми религиями. Речь здесь должна идти не только о среде служителей культа при храмах и монастырях, но именно о социуме буддистов, общины верующих — сангхе, среде мирян. Заметим, что и границы между служителями буддийской церкви и мирянами у буддистов значительно менее ярко выражены и значительно более проницаемы, нежели границы между служителями церкви и мирянами в других конфессиях — не последнюю роль в этом играла доступность обучения грамоте.

5. Другим важным вопросом является вопрос **периодизации истории монгольской литературы**.

Возможно, связь периодизации истории монгольской литературы и истории монгольской государственной идентичности и идентификации пока не осмыслена в достаточной мере ни историками, ни литературоведами, однако понятно, что во многом старт разнообразных культурных изменений у монголов связан с изменениями в хозяйстве и культуре Китая в начале царствования династии Цин. Это интуитивно осознается и в изучении культуры и литературы монголов: не случайным представляется выделение в истории монгольской литературы особого периода, приходящегося на XVII—XVIII вв. [Яцковская, 2002. С. 340], периода расцвета переводческой, просветительской деятельности буддийских священнослужителей — выходцев из монголоязычной среды. К этому времени уже был осуществлен полный перевод и издание Монгольского Ганджура, велась подготовка и в последующем был осуществлен полный перевод на монгольский язык свода Данджура [Бира, 1974. С. 64—66; Монголын уран зохиолын тойм, 1976. С. 383—386]. В вопросах перевода священных текстов в этот период заметную роль сыграли три представителя духовной династии Джанджахутухты: Агван-Чойдан (Нгаван-Чойдан) (1642—1714), Ролби-Дорджэ (Ешэй-Джалцан) (1717—1786) и Ешэй-Данби-Джалцан (Данбий-Чжалцан) (1787—1846) [Цыбиков, 1991. С. 33—34; Успенский, 2011. С. 16—19, 30 и др.]. Второй из них, Ешэй-Джалцан (Ешей-Данбий-Донмэ), вместе с перерожденцем настоятеля монастыря Галдан Галдан-ширэту-хутухтой Лобсан-Данби-Нимой (Данбий-Нимой) (1689—1772), согласно характеристике их деятельности, данной Г. Ц. Цыбиковым, были теми, кто смог довести до наивысшего развития дело переводов священных книг с тибетского на монгольский язык [Цыбиков, 1991. С. 33—34]. При этом работе по переводу буддийского канона на монгольский язык был придан государственный статус, и вся переводческая работа велась под патронажем царственных персон и высших духовных лиц.

6. Одной из проблем изучения переводной литературы следует признать проблему **датировки**, определения времени осуществления перевода того или иного сочинения. Несмотря на то что то или иное сочинение имеет колофон, в нем могли приводиться лишь частичные сведения об авторе, без указания времени составления перевода. Кроме того, колофоны могли не сохраняться при переписке или ксилографическом издании сочинения. Для выяснения точной даты приходится прибегать к косвенным данным, например к имени заказчика (мецената), каковым может оказаться известная историческая личность, соответственно, это позволяет датировать перевод.

7. Следующим важным моментом является необходимость уточнить или установить, является ли тот или иной памятник **каноническим**. Здесь следует сказать несколько слов о составе канонических сводов, количестве памятников, содержащихся в разных разделах, разных изданиях. Характерной особенностью

большинства сочинений, переведенных в указанный период, является включенность в состав канона Ганджура и Данджура. Чем отличаются переводы, выполненные теми же авторами чуть ранее или чуть позже того времени, когда формировался канон, то есть до конца 1730-х гг.? Это интереснейшая проблема современного переводоведения на монгольском материале.

Переводы произведений, входящих в канонические своды Ганджур и Данджур, оформляющие национальные версии этих сводов священных буддийских книг, во-первых, способствовали оформлению монгольского литературного языка в сфере конфессиональных текстов различных жанров, постоянно обогащая его лексику и синтаксический строй. Во-вторых, эти переводы оказали влияние на выработку и поддержание единых норм, правил и принципов переводческой работы. Осуществление таких масштабных проектов, как переводы полных сводов канонических текстов, основывалось, несомненно, на бесценном опыте более ранних переводов самых значимых произведений, представляющих на ряде примеров идейное и художественное богатство этих сводов.

Интереснейшей проблемой изучения переводной буддийской литературы в истории литературы монгольских народов представляется вопрос, какие именно переводы были включены в состав канона? Была ли у составителей свода возможность выбора между разными переводами?

Примечательно, что рукописный и печатный тексты Ганджура имеют расхождения в своем составе и содержании, и сам факт присутствия того или иного сочинения в тех или иных редакциях Канона требует комментариев и внимательного изучения по всем сводам Ганджура и Данджура. Некоторые сочинения из рукописного свода были, по воле редакторов, включены в печатный Ганджур не в строгом соответствии с порядком, прослеживаемым в более раннем рукописном издании [Введение, 1989. С. 67]. Следует отметить также, что некоторые сочинения рукописного Ганджура вовсе отсутствуют в печатном (ксилографическом) издании. Тем не менее исследователи единодушно отмечают, что хотя рукописное издание (1628—1629) и печатная версия (1717—1720) издания Монгольского Ганджура были выполнены прежде всего для религиозных целей, по своему «содержанию и роли в истории культуры Монголии он далеко выходит за эти рамки» [Там же].

8. Для исследований в интересующей нас сфере исключительно важным является не только **состав и содержание тех памятников**, которые составляют основной корпус монгольской буддийской канонической и неканонической литературы, но и живые формы бытования литературных произведений. К последним можно отнести формы чтения и переписывания текстов, их первоисточники, пути распространения и судьбы отдельных ксилографических изданий, историю отдельных городских и монастырских центров книгопечатания, судьбу сохранившихся

ся образцов рукописей и т. п. Мы рассматриваем перевод как письменный памятник (письменный источник, произведение) в его соотношении с оригиналом и в связи с особенностями исходного языка и языка перевода и с принадлежностью материала к тем или иным жанровым категориям [Федоров, 2002. С. 14]. На основании этих данных устанавливаются возможности перевода, средства и приемы, встречающиеся на практике (на материале средневековых письменных переводов), и прослеживаются закономерности в соотношении перевода и оригинала, обусловленные как особенностями исходного тибетского языка и переводящего языка (то есть монгольского и ойратского языков), так и жанровыми и индивидуально-специфическими чертами материала.

Нам приходится признать, что в настоящее время степень изученности буддийских переводных произведений на монгольских языках недостаточна. В каталогах обычно отмечаются непосредственные источники перевода (если они сохранились и установлены с достаточной степенью надежности) — в соответствии с традицией это указание делается в виде параллельного названия памятника на языке оригинала или источника монгольского перевода — или указывается язык, с которого выполнен перевод. Разумеется, этой информации может быть достаточно для краткого каталожного описания текста, но явно недостаточно для того, чтобы включить памятник в корпус изученной литературы.

Полевые исследования последних десятилетий, осуществлявшиеся на территории Калмыкии и в западных аймаках Монголии (Убсунурский, Кобдоский), где проживают современные ойраты — потомки западных монголов, на чьей основе и сложилась ойратская общность как этнополитическое образование, наглядно демонстрируют, что и сегодня образцы буддийских текстов хранятся в многочисленных частных коллекциях, являются семейными реликвиями. В ходе исследований было установлено, что количество таких текстов столь велико, а их характер (жанровая принадлежность, содержание, время создания или перевода и т. п.) настолько разнообразен, что можно сказать откровенно — о многих из сочинений, до сих пор сохраняющихся внутри ойратской сангхи в разных государствах, мы даже не имеем представления. Такие сочинения могут быть до сих пор не описанными ни в составе конфессиональных сводов, ни в имеющейся научной литературе, поскольку списки и издания отдельных текстов все еще отсутствуют в книгохранилищах, аккумулирующих буддийскую литературу монгольских народов. В подобных случаях даже краткая информация о тексте (характер рукописи, название, формат и т. п.) и тем более ее цифровая фотокопия представляют значительную ценность для исследователей.

9. Процесс перевода тибетских текстов на монгольский язык в средневековье имел неоднозначные реализации в конечном продукте перевода: как мы можем судить по известным нам образцам перевода

одних и тех же сочинений, существовало **два основных подхода к задачам перевода**. Оба эти подхода хорошо известны и описаны в теории и практике перевода хотя бы в применении к частным переводческим задачам или фрагментам переводов. Первый подход — **буквальный (дословный, пословный)**, показывающий нам высокий уровень владения языком оригинала переводимого сочинения, второй подход — **смысловой**, как мы думаем, связанный с уровнем понимания смыслов переводимого текста. При работе с образцами переводной буддийской литературы на монгольском языке иногда бывает достаточно проанализировать какой-то небольшой фрагмент текста в сопоставлении с оригиналом, чтобы понять, какой именно переводческой традиции придерживался автор, к школе какой переводческой ориентации он принадлежал. Это дает некоторые основания для группировки переводов по переводческой манере и потенциально — для соотнесения типов и манеры переводов со школами переводчиков или с индивидуальной манерой какого-то одного переводчика. Можно предположить, что один и тот же автор-переводчик принципиально не мог творить в разных манерах при переводе с одного и того же языка оригинала на один и тот же язык — в нашем случае монгольский, поскольку его выбор, очевидно, был продиктован целым рядом сопутствующих факторов, формировавших стиль переводчика. Среди этих факторов немаловажно указать на установки передачи сакрального текста, степень знания языка оригинала, собственное отношение к поэтике оригинала и перевода, к содержанию текста и т. п. Не менее интересно также проследить, имели ли место отступления от основного подхода к переводу в творчестве одного и того же автора (на разных этапах его жизни) или в пределах одного из его произведений.

Если существовали рекомендации строго следовать тексту оригинала, тем более при очевидной возможности выбора среди разных переводов, то возникает вопрос, не являлись ли дословные переводы более предпочтительными для включения в канон?

10. **Принципы перевода сакральных буддийских текстов** у монгольских книжников и переводчиков, регламентировавшиеся строгими правилами, представляют собой следующий важный момент в изучении переводной литературы. Причем эти правила были зафиксированы в особой форме в целом ряде терминологических словарей. Главным в ряду этих словарей по праву считается тибетско-монгольский терминологический словарь «Источник мудрецов» (монг. *Merged yarqu-yin ogon*), сыгравший роль «руководящего пособия» при переводе второй части буддийского канона на монгольском языке [Владимирцов, 1926. С. 32; Источник мудрецов, 1968. С. 3; Цэрэнсодном, 1970. С. 158; Rinčingava, Sečenčoytu, 1983; Введение, 1989. С. 80; Цыбиков, 1991. С. 33—34; Успенский, 2011. С. 251—252]. В нем не только были представлены соответствия, указано, какое слово (термин, эпитет, оборот) как переводить, какой подбирать к нему эквивалент, но содержались также

правила перевода с классического тибетского языка на монгольский язык [Музраева, 2013. С. 20—32]. Составлению указанного словаря, относящегося к первой трети XVIII в., предшествовало почти целое столетие правления в Китае династии маньчжурских императоров, которые оказывали покровительство тибетскому буддизму и способствовали распространению его в Пекине, а также у сопредельных народов, прежде всего у монголов [Успенский, 2011. С. 4—5]. Ярким свидетельством этого является издание книг на монгольском языке, инициированное маньчжурским императорским двором в начале XVIII в. Так, в 1717—1720 гг. по приказу императора Канси (1662—1723) в Пекине был отпечатан свод Ганджура. Это событие произошло практически спустя столетие после первого перевода Ганджура (1628—1629), осуществленного во времена чахарского Лигдэн-хана (1592—1634) [Введение, 1989. С. 80]. Вслед за Канси следующие маньчжурские императоры оказывали покровительство буддийским монахам и содействовали переводам на монгольский язык священных книг, а также других сочинений, имеющих отношение к буддийскому вероучению. Император Цяньлун (1736—1796) понимал, что издание буддийских канонических сводов и перевод их на монгольский язык отвечают политическим интересам династии [Источник мудрецов, 1968. С. 9, 17].

11. Другая сторона практики переводов и сами характеристики текстов были связаны с необходимостью следовать в переводе **средневековой поэтике**, искусству «украшения языка». В этой связи необходимо сказать несколько слов о труде древнеиндийского писателя и теоретика литературы VI—VII вв. Дандина «Кавьядарша» (*монг.* Зохист аялгууны толь), перевод которого был включен в состав Монгольского Данджура (205-й том). Нормы поэтического стихосложения, зафиксированные в санскритской литературе, были известны тибетцам [Савицкий, 1983; Музраева, 2001; Зорин, 2010], а вместе с конфессиональной литературой получили известность и у монголов [Хүрэлбаатар, 1995], где поддерживались за счет сохранения монголо-тибетского двуязычия образованной среды. Монгольский перевод этого теоретико-литературного сочинения, выполненный Гуши Нгелег Джалцаном, непосредственным учеником Джебзун Дамба хутухты, в дальнейшем был переработан и дополнен геше Тавхаем. Эта редакция была опубликована Б. Ринченем [Дандийн зохист аялгууны толь, 1972].

Идеи Дандина затрагивают процесс подбора поэтических образов для передачи определенных явлений, предметов и т. п. Так, согласно Дандину, следует помнить о соотношении прозы и поэзии, то есть сочинение, в котором нет явного проявления формальных признаков стихотворной строфы (аллитерации, равенности строк строфы и т. п.), тем не менее может быть отнесено к образцам литературного поэтического творчества. Ключом, критерием для такого анализа служат те признаки поэзии, о наличии которых писал Дандин. При этом учет исключи-

тельно метрики стиха не позволяет расценивать анализ переводного сочинения как исчерпывающий.

Словари, которыми мы располагаем, представляют нам норму [Dag yig, 1988; gSal ba'i sgron me; Zla ba'i 'od; Владимирцов, 1926а; Источник мудрецов, 1968; Яхонтова, 2010 и др.], но переводческая практика и ее результаты, особенно отстоящие по времени от издания словарей, могут существенно отличаться от словарных рекомендаций. Поэтому, на наш взгляд, наиболее полным представляется такой анализ, который бы учитывал и владение поэтическим словом, умение передать мысль первоисточника, подбирая не просто подходящую лексику, но и соответствующую описательную лексику, в конечном итоге позволяющую создать яркие образы, воздействующие на читателя (слушателя). Поэтому, не учитывая того, к каким приемам прибегает тот или иной автор, в соответствии с тем, о чем давал исчерпывающий комментарий Дандин в своем труде, а в последующем и комментаторы и переводчики [Дамдинсүрэн, 1987], невозможно считать исследование достаточно полным и объективным.

12. Одним из важных моментов в описании литературного процесса у монгольских народов в средневековье и период нового времени является исследование **жанровой принадлежности** произведений. Проблема определения и теоретического осознания особенностей жанров, по мнению востоковедов, присутствует, возможно, только в русле определенной для каждой эпохи и каждой литературы поэтики [Теория жанров, 1985; Специфика жанров, 1985]. Становление литературных жанров в разных культурных традициях, как правило, начинается с функциональных жанров [Теория жанров, 1985. С. 8]. Изучение образцов переводной литературы показывает, что система жанров и их характеристики в литературе оригинала и литературе перевода могут не совпадать. Переводимые жанры ложатся сами или укладываются при придумывании для них названий в систему жанров той традиции, на язык которой осуществляется перевод. При этом переводы чисто светских произведений, например обрамленных повестей, составляют отдельный сюжет в исследованиях.

13. Особую страницу в изучении переводной литературы должно занять исследование **индивидуальной переводческой техники**, присущей тому или иному автору.

Переводческая деятельность монгольских и ойратских лам в ранние периоды распространения буддизма среди монгольских племен во многом была инициирована непосредственно практической задачей — необходимостью распространения буддийского вероучения среди разных групп монголов и ойратов, заселяющих огромные труднодоступные территории, а также задачей создания национального канона — монгольского Ганджура и Данджура. Позднее и отчасти параллельно с этим процессом практика переводов буддийских сочинений преследовала задачи знакомства с новыми произведениями, что удерживало весь ареал распространения буддиз-

ма — хотя бы северного буддизма махаяны — в его философской, литературной и художественной целостности. Переводческая практика в приложении к религиозным текстам решала также задачи стимулирования творчества местных лам и гелюнгов, для которого в буддизме при отсутствии конфессиональной цензуры изначально существовала почти абсолютная свобода. Наконец, в последние годы в задачи практики перевода входило возмещение корпуса буддийских сочинений, которому был нанесен непоправимый урон в ходе кампаний по борьбе с религией, а для калмыков — и в ходе депортации и ссылки 1943—1958 гг.

Творчество многих талантливых переводчиков средневековья из среды просвещенных монгольских лам — а переводческая работа на любом уровне и в приложении к любому тексту является творчеством — остается на сегодня практически малоизученным. Как научная задача продолжает оставаться актуальным сбор данных (сведений) о творчестве отдельных авторов и отдельных школ и направлений, а также анализ творческого наследия (собрания) одного автора, критерии его установления (атрибуции переводов и исследования их археографии).

Дальнейшее лингвистическое и в целом филологическое изучение буддийских переводных произведений выдвигает на первый план принципиально новые задачи исследования — характеристику практики и техники перевода, степень устойчивости переводных эквивалентов и вариативность передачи отдельных лексических единиц, степень точности перевода и его зависимости от языковой фактуры оригинала, уровень языковой компетенции каждого из переводчиков, влияние языка и стиля оригинала на характер перевода и многие другие подобные проблемы. В истории монгольскоязычной переводной литературы они еще не исследованы в достаточной степени и даже не осмыслены.

Несмотря на то, что существовали единые правила и нормы перевода, заданные в образцах, и каждый из переводчиков, казалось бы, должен был прибегать к одним и тем же лексическим соответствиям, тем не менее, как показывает анализ переводов одного и того же тибетского сочинения разными монгольскими авторами, выполненных иногда практически в одно и то же время, то есть в один и тот же хронологический период истории языка, истории литературы и истории культуры, что, казалось бы, обязывало их соблюдать единство канонов, переводчики оставались свободны в выборе и употреблении той или иной морфологической формы, в соответствии с тем, какой именно подход был заложен в основу перевода данным переводчиком или той школой, к которой он принадлежал.

14. Одним из ключей понимания особенностей переводной литературы могут послужить традиции переводов, присущие той или иной **переводческой школе**. Переводчики священных буддийских книг — а это и рядовые священнослужители, и делившиеся приобретенными знаниями в разных сферах дея-

тельности настоящие учителя, примером которых был и остается Зая-пандита Намкай Джамцо (1599—1662), — в своей практике не только накапливали бесценный опыт работы по переложению текстов с одного языка на другой и передавали своим ученикам знание языков, круг освоенных текстов и навыки перевода, но и обобщали этот опыт в форме специальных филологических сочинений. Как свидетельствует история появления и распространения среди монголов известных классических сочинений, привнесенных в составе буддийской религиозной литературы из литературы Древней Индии, переводы, даже если они включены в состав канона и одним этим возведены в разряд непререкаемых авторитетных трудов, в последующие периоды подвергались, тем не менее, переработке, уточнению, пояснению и дополнению.

Издание словаря «Источник мудрецов» и знакомство с его текстом не только дает нам ключ к технике перевода и обучению переводческой технике, но и открывает для нас возможность наблюдать степень решения практических задач стандартизации языка переводов и устойчивости переводческих решений-клише, заданных этим словарем в качестве нормы для переводчиков следующих поколений. Однако существование таких нормативных пособий оставляло переводчикам определенную свободу в рамках той или иной переводческой школы.

15. В основу анализа переводного произведения должны быть положены данные **текстологического анализа** вариантов существующих переводов (рукописных и печатных), позволяющих в известной мере восстановить ход творческой мысли переводчика.

16. Объем материала, с которым приходится иметь дело исследователям переводной литературы, оказывается и без того на порядок большим, чем у исследователей оригинальной литературы (за каждым переводом стоит поиск оригинала на уровне текста, группы списков, редакций и т. п.). Если учесть, что один автор мог выступить автором-переводчиком целой серии сочинений, то этот объем увеличивается в несколько раз. Поэтому современные текстологические исследования немыслимы без использования **компьютерных технологий**, позволяющих иметь дело с большими массивами текстов на разных языках, одновременно составлять глоссарии (словники, словари) к переводам отдельных сочинений и отдельных авторов. Такие словари позволяют работать с большими объемами лексического материала и надежно оценивать степени сходства отдельных текстов, фиксирующих идиолект переводчика, а также характер различий разных переводов текста или перевода разных текстов. Изучение реальных межъязыковых соответствий дает возможность расширять объемы языковых эквивалентов в переводах по сравнению с «Источником мудрецов», и как раз в этих отклонениях кроется материал для атрибуции переводов, установления авторов переводов или

принадлежности текста к той или иной переводческой школе.

Вероятно, в будущем для решения проблем изучения языка переводных буддийских литературных памятников в контексте истории литературы монголоязычных народов и в рамках истории монгольских письменных литературных языков предстоит решить комплекс взаимосвязанных задач, представляющих разные направления исследования. Изучение языка тибетских оригиналов и монгольских переводов при помощи современных информационных технологий позволит составить словник к оригинальным текстам и их переводам, которые в дальнейшем могут быть объединены в тибетско-монгольско-русский словарь с указанием монгольских эквивалентов для тибетских слов в приложении к каждому конкретному памятнику. При этом факты однородной эквивалентности, противопоставляющиеся примерам вариантно-

сти передачи тибетских слов лексическими средствами монгольского литературного языка, могут рассматриваться как свидетельство однородности генезиса тех или иных групп переводов и, следовательно, деятельности каких-то конкретных переводческих школ или отдельных переводчиков. Вполне возможно, что начинать подобное исследование целесообразно с обращения к переводческому наследию ойратского Зая-Пандиты.

Из всего вышесказанного следует, что переводная литература занимает особое место в составе письменного наследия монголов и ойратов и имеет собственную парадигму внутри истории монгольской и ойратской литератур раннего периода, а также самостоятельные ветви истории в историко-литературном контексте вплоть до современности, конкретно — до последней четверти XX в.

Использованная литература

- Бира, 1974: *Бира Ш.* К вопросу изучения буддийского литературного наследия монголов // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаанбаатар, 1974. X. 63—67 (*Bira Sh.* K voprosu izucheniya buddiyskogo literaturnogo nasledija mongolov // Rol' kochevykh narodov v tsivilizatsii Central'noy Azii. Ulaanbaatar, 1974. N. 63—67).
- Будон, 1999: *Будон Ринчендуб.* История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца. СПб., 1999 (*Budon Rinchendub.* Istoriya buddizma (Indiya i Tibet) / Per. s tib. E. E. Obermillera, per. s angl. A. M. Donca. SPb., 1999).
- Введение, 1989: Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк / Болсохоева Н. Д., Ванчикова Ц. П., Дашиев Д. Б. и др. / Отв. ред. Р. Е. Пубаев. Новосибирск, 1989 (*Vvedenie v izuchenie Ganchzhura i Danchzhura: Istoriko-bibliograficheskii ocherk* / Bolsohovieva N. D., Vanchikova C. P., Dashiev D. B. i dr. / Отв. red. R. E. Pubaev. Novosibirsk, 1989).
- Владимирцов, 1926: *Владимирцов Б. Я.* Монгольский Данджур // Доклады АН СССР. 1926, № 2. С. 31—34 (*Vladimircov B. Ja.* Mongol'skiy Dandzhur // Doklady AN SSSR. 1926, N 2. S. 31—34).
- Владимирцов 1926a: *Владимирцов Б. Я.* О тибетско-монгольском словаре Li-çihi gur-khañ // Доклады Академии наук СССР. Март—апрель. Л., 1926. С. 27—30 (*Vladimircov B. Ja.* O tibetsko-mongol'skom slovare Li-çihi gur-khañ // Doklady Akademii nauk SSSR. Mart—aprel'. L., 1926. S. 27—30).
- Владимирцов, 2003: *Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Работы по литературе монгольских народов. М., 2003 (*Vladimircov B. Ja.* Mongol'skaya literatura // Raboty po literature mongol'skih narodov. M., 2003).
- Герасимович, 2006: *Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста, 2006 (*Gerasimovich L. K.* Mongol'skaja literatura XIII—nachala XX v. (materialy k lektsiyam). Elista, 2006).
- Дамдинсүрэн, 1987: *Дамдинсүрэн Ц.* Дандины «Зохист аялгууны толь» ба түүний тайлбаруудын тухай товч мэдээ // Монголын уран зохиолын харилцаа холбооны асуудалд (Өгүүллийн эмхтгэл). Улаанбаатар, 1987. С. 6—21 (*Damdinsuren C.* Dandiny «Zohist ayalguuny tol'» ba tuuniy taylbaruudyn tuhaytovch medee // Mongolyn uran zohiolyn hariltasa holboony asuudald (Oguulliy emhtgel). Ulaanbaatar, 1987. S. 6—21).
- Дандийн зохист аялгууны толь, 1972: Дандийн зохист аялгууны толь (Dandiyn zohist ayalguuny tol') [*Dandin. Kavyadarsa*] / Redigit Y. [B.] Rintshen // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XVIII. Fasc. I. Улаанбаатар, 1972.
- Зорин, 2010: *Зорин А. В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII—XIV вв. СПб., 2010 (*Zorin A. V.* U istokov tibetskoy poezii. Buddiyskie gimny v tibetskoy literature VIII—XIV vv. SPb., 2010).
- Источник мудрецов, 1968: *Источник мудрецов.* Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. (Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas) / Подгот. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона. Парамита и Мадхьямика. Улан-Удэ, 1968 (*Istochnik mudrecov. Tibetsko-mongol'skiy terminologicheskii slovar' buddizma.* (Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas) / Podgotovka teksta, per. i primech. R. E. Pubaeva i B. D. Dandarona. Paramita i Madh'jamika. Ulan-Ude, 1968).
- Кычанов, Мельниченко, 2005: *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времён до наших дней. М., 2005 (*Kuchanov E. I., Mel'nichenko B. N.* Istorija Tibeta s drevneyshih vrem'on do nashih dnei M., 2005).
- Монголын уран зохиолын тойм, 1976: Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр (XVII—XVIII зууны үе) / Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1976 (*Mongolyn uran zohiolyn toym. II devter* (XVII—XVIII zuuny ue) / Red. C. Damdinsuren, D. Cjend. Ulaanbaatar, 1976).
- Музраева, 2001: *Музраева Д. Н.* К вопросу о структурно-композиционном построении тибетских стихов (на материале «тайной» биографии sTag-phu-ba Blo-bzang Bstan-pa'i rGyal-mtshan'a) // Вестник КИГИ РАН. № 16. Элиста, 2001. С. 115—122 (*Muzraeva D. N.* K voprosu o strukturno-kompozitsionnom postroenii tibetskih stihov (na materiale «tainoy» biografii sTag-phu-ba Blo-bzang Bstan-pa'i rGyal-mtshan'a) // Vestnik KIGI RAN. N 16. Jelista, 2001. S. 115—122).

- Музраева, 2013: *Музраева Д. Н.* Тибето-монгольская повествовательная литература XVII—XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). Элиста, 2013 (*Muzraeva D. N. Tibeto-mongol'skaja povestvovatel'naja literatura XVII—XVIII vv.* (Perevodnye pis'mennye pam'atniki na mongol'skom i oyratskom yazykah). Elista, 2013).
- Савицкий, 1983: *Цаньян-джамцо*. Песни, приятные для слуха / Изд. текста, пер. с тиб., исслед. и коммент. Л. С. Савицкого. М., 1983 (*Can'jan-dzhamco. Pesni, priyatnye dl'a sluha / Izdanie teksta, perevod s tibetskogo, issledovanie i kommentariy L. S. Savickogo. M., 1983*).
- Специфика жанров, 1985: Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М., 1985 (*Specifika zhanrov v literaturah Central'noy i Vostochnoy Azii. Sovremennost' i klassicheskoe nasledie. M., 1985*).
- Теория жанров, 1985: Теория жанров литератур Востока. М., 1985 (*Teoriya zhanrov literatur Vostoka. M., 1985*).
- Успенский, 2011: *Успенский В. Л.* Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011 (*Uspenskiy V. L. Tibetskiy buddizm v Pekine. SPb., 2011*).
- Федоров, 2002: *Федоров А. В.* Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы). 5-е изд. М., 2002 (*Fedorov A. V. Osnovy obshhey teorii perevoda (lingvisticheskie problemy). 5-e izd. M., 2002*).
- Хүрэлбаатар, 1995: *Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудал). Улаанбаатар, 1995 (*Hurelbaatar L. Mongol orchuulgyn tovchoon (Songodog orchuulgyn zarchim, uran chadvaryn asuudald). Ulaanbaatar, 1995*).
- Цендина, 2002: *Цендина А. Д.* ... и страна зовется Тибетом. М., 2002 (*Tsendina A. D. ... i strana zovets'a Tibetom. M., 2002*).
- Цыбиков, 1991: *Цыбиков Г. Ц.* О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» // Избранные труды: в 2 т. 2-е изд., перераб. Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. Новосибирск, 1991. С. 26—49 (*Tsybikov G. C. O mongol'skom perevode «Lam-rim chen-po» // Izbrannyye trudy: v 2 t. 2-e izd., pererab. T. 2: O Central'nom Tibete, Mongolii i Buryatii. Novosibirsk, 1991. S. 26—49*).
- Цэрэнсодном, 1970: *Цэрэнсодном Д.* Монгол Данжурын тухай // Хэл зохиол судлал. 1970. Т. 7. Fasc. 5. P. 151—163 (*Cerjensodnom D. Mongol Danzhuryn tuhay // Hel zohiol sudlal. 1970. T. 7. Fasc. 5. P. 151—163*).
- Яхонтова, 2010: Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслит., введ., пер. с ойрат., словарь с коммент., прилож. Н. С. Яхонтовой. М., 2010 (*Oiratskiy slovar' poeticheskikh vyrazheniy / Faksimile rukopisi, transliteratsiya, vvedenie, perevod s oiratskogo, slovar' s kommentariyami, prilozheniya N. S. Yakhontovoj. M., 2010*).
- Яцковская, 2002: *Яцковская К. Н.* Монгольская литература // Изучение литератур Востока: Россия, XX в. М., 2002. С. 335—361 (*Yatskovskaya K. N. Mongol'skaya literatura // Izuchenie literatur Vostoka: Rossiya, XX v. M., 2002. S. 335—361*).
- Dag yig, 1988: *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas.* Merged yarqu-yin oron. janggiy-a Isidanbirome jokiyaba. Jamiyantüden joriyту kinaju tayilburilaba // *Mongyol tulγur bičig-ün čuburil. Begejing, 1988.*
- gSal ba'i sgron me: brDa yig ming don gsal ba'i sgron me zhes bya ba (Nere udq-a-yi geiyigülügči jula kemegekdü dokiyan-u bičig) / Словарь, именуемый «Лампада, разъясняющая смысл слов и названий слов». Автор — Г.-Ж. Тугулдуур. Ксилограф, тибетский текст с монгольским подстрочником / Научный архив КИГИ РАН, шифр ФД-8 (Фонд редких рукописей). Оп. I, ед. хр. 133. 220 л. (Slovar', imenuemyi «Lampada, razyasnyayushhaya smysl slov i nazvaniy slov». Avtor — G.-Zh. Tuguldurov. Ksilograf, tibetskiy tekst s mongol'skim podstrochnikom / Nauchnyi arkhiv KIGI RAN, shift FD-8 (Fond redkikh rukopisey). Op. I, ed. khr. 133. 220 l.).
- Rinčingava, Sečenöyту, 1983: *Merged yarqu-yin oron. Rinčingava, Sečenöyту tobčilan emkidkebe. [Kökeqota:], 1983.*
- Snellgrove, Richardson, 1968: *Snellgrove, D. L., Richardson, H. A Cultural History of Tibet. London, 1968.*
- Tibet, 1986: *Tibet. A Handbook. H. Hoffman in collaboration with S. Frye, Thubten J. Norbu, Ho-chin Yang. 2nd printing. Bloomington, 1986.*
- Zla ba'i 'od: brDa yig ming don gsal bar byed pa'i zla ba'i 'od snang zhes bya ba bzhugs so (Төвд монгол толь бичиг). Автор — Ngag dbang bstan dar (Алашаньский Дандар-лхарамба / Агван-Дандар). Улаанбаатар, [б. г.] ((Tөvd mongol tol' bichig). Avtor — Ngag dbang bstan dar (Alashan'skij Dandar lharamba / Agvan Dandar). Ulaanbaatar, [b. g]).

Delyash N. Muzraeva
Comparative researches of the Mongolian and Oirat translations
of the Buddhist literature (the basic problematics)

The subject of the article makes a complex of the problems connected with studying of translations of works of the Buddhist literature on Mongolian and Oirat languages. The author marks an important role of translation works of the Buddhist literature for the history of literature of Mongols and researches in the spheres of literary and cultural contacts in the Central Asia. Main objectives and research problems of translation literary works on Mongolian and Oirat languages are represented in the article in the form of separate declarations connected with the decision of shared problems on a material of various texts translated into Mongolian and Oirat languages.

Key words: the Buddhist literature, Mongolian and Oirat translations, research problems.

К. В. Орлова

Обзор письменных источников ойратов Западной Монголии ¹

Статья посвящена обзору ойратских письменных источников, хранящихся в библиотеке Центра ойратской истории и культуры «Тод номын гэрэл» и личных коллекциях ойратов Западной Монголии. Переводчиком некоторых источников является известный публикатор, политик и основатель ойратской письменности Зая-пандита Намкайджамцо (1599—1662).

Ключевые слова: ойраты Монголии, письменные источники, Зая-пандита Намкайджамцо (1599—1662).

Богатейшее письменное наследие монгольских народов до сих пор вызывает неизменный интерес. Практически во всех российских и зарубежных хранилищах по востоковедению представлены материалы, посвященные ойратам и калмыкам, и все они описаны. Среди зарубежных коллекций самыми крупными и содержательными являются рукописные фонды Института языка и литературы АН Монголии и Государственной Публичной библиотеки Монголии. Помимо государственных хранилищ существуют и частные собрания, как, например, дом-музей Ц. Дамдинсурэна [Цендина, 2001. С. 87—92]. Монгольские коллекции частично описаны и дают общее представление о письменных источниках [Билгүүдэй, 1998; Лувсанбалдан, 1960; Gerelmaa, 2005; Ulus-un nom-un sang, 1937; Jadamba, 1959].

В Улан-Баторе активно функционирует, проводит международные экспедиции, научные конференции Центр по изучению ойратской истории и культуры «Тод номын гэрэл». Активно проводится работа по выявлению, описанию и сохранению письменного наследия. В 2011 г. была описана и отсканирована коллекция ойратских, тибетских и монгольских рукописей (140 наименований) из двух монастырей Западной Монголии — Раашгонзэглин (68 экз.) Кобдоского аймака и Раашчойлин (72 экз.) Баян-Улгий аймака [<http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7>]. Работу по описанию источников выполнил Центр «Тод номын гэрэл» совместно с Американским центром монгольских исследований (American Center for Mongolian Studies) на средства программы Отдела образования «Технологических инноваций и сотрудничества для доступа к внешней информации» (Department of Education of Technological Innovation and Cooperation for Foreign Information Access) [<http://www.dlir.org/tngc-about>].

Монастырь Раашгонзэглин (Тугругийн хурээ), основанный в 1762 г., расположен в сомоне Манхан

Кобдоского аймака, Долгие годы монастырь кочевал, не имея постоянного местоположения, летом 1891 г. он расположился у р. Тугруг. В 1897 г. был построен глинобитный дуган, впоследствии появились три дацана — цогчин, джуд и цаннит [Монголын сум, 2012. С. 244]. В 1930-х гг. монастырь прекратил свою деятельность, часть скота, принадлежавшего монастырю, была передана коммуне Маннхан, другая — бедным ламам. К 1938 г. богослужение было прекращено, в 50-х гг. XX в. в монастыре размещался магазин. Возрождение монастыря началось в 1990-е гг. В 2011 г. построено новое каменное здание в виде юрты. Именно в нем была обнаружена рукопись «Биографии Зая-пандиты», в 1970-х гг. переданная в дар Институту языка и литературы АН Монголии (подробнее см.: [Орлова, 2014. С. 464—466]). В монастыре хранятся тибетские, монгольские и ойратские рукописи и ксилографы, каталога нет.

О монастыре Раашчойлин аймака Баян-Улгий известно немного: расположен в сомоне Буянт, восстановлен в 1991 г., первую службу в восстановленном монастыре провел унзат, астролог Я. Пэлжээ. В настоящее время построен дуган, в монастыре хранятся буддийский канон Ганджур (108 томов) и ойратские и тибетские книги [Монгол сум хийдийн туухэн, 2009. С. 246].

Каждая рукопись описана по следующей схеме: факсимиле рукописи; название рукописи в транслитерации и на современном монгольском языке; тематика (литература, буддизм, религия, доктрина); автор (если указан в рукописи); характеристика рукописи; краткая аннотация рукописи на современном монгольском языке; примечания (пометы); дата (описания); количество листов; размеры рукописи; участники проекта («Тод номын гэрэл», Американский центр монгольских исследований, монастыри Раашгонзэглин и Раашчойлин); права проекта принадлежат Creative Commons Attribution-Non Commercial

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 14-18-02898.

3.0 United States License [<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/us/deed.ru>].

Описание дано сплошным списком, нет порядкового номера каждой рукописи. К сожалению, неясно, как и по какому принципу отбирались сочинения и все ли рукописи из монастырей Раашгонзэглин и Раашчойлин описаны или только часть их. Научно-техническая обработка рукописей и ксилографов из этих монастырей Западной Монголии выполнена корректно.

Основной корпус — это канонические сочинения (Алтан Гэрэл, Дорджи Джодва, раздел из Ганджура Юм), индо-тибетская литература («Повесть о Бигармиджид-хане», «Капля, питающая людей», «История о Вишвантара-хане»). Необходимо отметить, что это сочинение «занимает особое место в ряду других почитаемых буддийских текстов калмыков», причем со временем «любая священная книга у калмыков стала называться „Дорджи Джодва“... (даже в том случае, если это совершенно иной по содержанию молитвенный текст)» [Музраева, 2012. С. 31—32]. Ценится эта сутра и бурятами как «настолярная книга мирян-буддистов» [Дугаров, 2011. С. 42]. Эти и другие сочинения частично представлены в переводах с тибетского языка известного ойратского просветителя и переводчика Зая-пандиты Намкайджамцо (1599—1662). В колофонах этих рукописей Зая-пандита назван 'toyin cesen rab byam ba pandi da ogciulbai' ('перевел монах цепен рабджамба пандита'), 'ayaуа takimlaq za ya pandi da cesen rab byam ba nayiruulun' ('приемлющий жертву Зая-пандита цепен рабджамба сочинил'), 'gbyam za ya pandida' ('рабджамба Зая-пандита'). В своих сочинениях Зая-пандита использовал многочисленные варианты титулования, в том числе и вышеприведенные.

Есть в описании ряд источников без названий (no title), однако одно сочинение удалось установить по тексту сочинения: (л. 4б) sukavadi du törökü tarni [<http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7/page/3>].

В описании содержатся руководства к Прибежищу «Итэгэл», широко представленные в отечественных и зарубежных коллекциях; послания ('zarlig',

'lungden') святых; наставления ('zarligiyn bičig'); молитвы о рождении в стране Шамбала; маггалы (гимны) в честь Майтрейи, Миларайбы и др.; астрологические сочинения в форме таблиц, схем и проч.

Особого внимания заслуживают частные (или домашние) коллекции, зачастую представляющие семейные реликвии. В Западной Монголии многие семьи владеют такими сокровищами. По их сведениям, рукописные книги передаются из поколения в поколение, хранятся они, как правило, в семье сына (не всегда младшего), на самом почетном месте юрты (либо в ящичке, либо завернутые в материю). Эти книги не лежат мертвым грузом в семьях, а регулярно читаются; если обладатели рукописных книг не владеют тибетским (это случается чаще) или ойратским языком, то непременно приглашаются знатоки языков либо ламы. Зачастую тибетские тексты переключивались на кириллицу и читались непосредственно владельцами коллекций. Многие обладатели этих реликвий дарили свои раритеты в монастырские библиотеки.

В 1920—1930-х гг. практически все монастыри на территории Западной Монголии были уничтожены, и библиотеки со временем пришли в запустение. Часть рукописей и ксилографов истлели, погибли, но многие сохранились благодаря местным жителям, ламам, спасавшим книги из разоренных монастырей буквально по листочкам. В монастырях основной корпус источников представлен на тибетском языке, что неудивительно. В домашних библиотеках превалируют источники дидактические, религиозно-обрядовые, а также этико-назидательные, связанные с бытовой и хозяйственной практикой ойратов Монголии.

В целом по результатам полевых исследований у ойратов Монголии пока не зафиксировано исторических, медицинских сочинений, а также переводов китайских романов.

Дальнейшие шаги к выявлению письменного наследия западных монголов пополнят наши знания в этой пока еще малоизученной области ее распространения.

Использованная литература

- Билгүүдэй, 1998: *Билгүүдэй Г. Ц.* Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол номын бүртгэл. 1-р боть. Улаанбаатар: Одсар системт компани, подготвлено в квартире-музее при ИЯЛ АН Монголии, 1998 (*Bilguudey G. Ts.* Damdinsuringin ger Museyin mongol nomin burthel. Ulaanbaatar: Odsar system company prepared in the apartment-Museum of the Institute of Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences, 1998. I part. 376 p.).
- Дугаров, 2011: *Дугаров Б. С.* Сутра мгновений. Улан-Удэ: ОАО «Республиканская типография», 2011. 440 с. (*Dugarov B. S.* Sutra mgnoveniy. Ulan-Ude: ОАО «Республиканская типография», 2011. 440 p.).
- Лувсанбалдан, 1960: *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: ШУАХ, 1960. 356 с. (*Luv-*
- sanbaldan Kh.* Tod useg, tuunii dursгалууд. Ulaanbaatar: SHUAN, 1960. 356 p.).
- Монгол сум хийдийн туухэн, 2009: Монгол сум хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар: АМОН, 2009. 888 х. (*Mongol sum khiydiyn tuukhen товчоон.* Ulaanbaatar: АМОН, 2009. 888 p.).
- Монголын сум, 2012: Монголын сум хийдийн түүхээс... (Баримтын эмхэтгэл). Улаанбаатар: Тагнуулын Ерөнхий Газрын хэвлэх хэсэгт хэвлэв, 2012. 341 х. (*Mongolyn sum khiydiyn tuukhees...* (Barimtin emkhetgel). Ulaanbaatar: Tagnuuly Eronkyi Gazrsyn khevelekh hesegt khevelev, 2012. 341 p.).
- Музраева, 2012: *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллек-

- циях Калмыкии. [Текст] / Д. Н. Музраева. Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2012. 224 с. (*Muzraeva D. N. Buddiyiskie pis'mennye istochniki na tibetskom i oirat-skom yazikah v kollektiyakh Kalmykii. [Text] / D. N. Muzraeva. Elista: ЗАОр «NPP Džanggar», 2012. 224 p.*).
- Орлова, 2014: Орлова К. В. Об ойратских рукописях из монастыря Төгрөг Манхан сомона Кобдоского аймака Монголии // Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики. Материалы Междунар. конф. (Элиста, 10—13 ноября 2014 г.). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. С. 464—466 (*Orlova K. V. Ob oiratskikh rukopisyakh iz monastirya Tugurug Mankhan somona Khovd aimaka Mongolii // Aktualniye problemy sovremenogo mongolovedeniya i altaistiki. Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii (Elista, 10—13.11.2014). Elista: Izd-vo KalmGU, 2014. P. 464—466.*).
- Сазыкин, 1988: Сазыкин А. Г. Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Кн. 2. М.: ГРВЛ, 1988. С. 423—464 (*Sazykin A. G. Rukopisnaya kniga v istorii kul'tury mongolskikh narodov // Rukopisnaya kniga v culture narodov Vostoka (Ocherki). Kn. 2. Moscow: GRVL, 1988. P. 423—464.*).
- Цендина, 2001: Цендина А. Д. О коллекции монгольских рукописей и ксилографов акад. Ц. Дамдинсурэна и ее каталогизации // Электронные библиотеки и базы данных по истории Евразии в средние века. Вып. 9. М.: ИВ РАН, 2001. С. 87—92 (*Tsendina A. O kollektcii mongol'skikh rukopisei i ksilografov akad. Ts. Damdinsurena i eyo katalogisatsii // Eelektronnye biblioteki i bazy dannyh po istorii Evrazii v srednie veka. M.: IV RAN, 2001. Ed. 9. P. 87—92.*).
- Gerelmaa, 2005: *Gerelmaa G. Brief Catalogy of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature // Corpus Scriptorum Mongolorum (CSM). Ulaanbaatar: Instituti Linguae ET Literarum Academiae Scientiarum Rublicae Populi Mongolici, 2005. T. XXVII. Fasc. I. 270 c.*
- Jadamba, 1959: Jadamba. Collection of Mongolian Manuscripts and xylographs of His Holiness Jebtsundamba khutuktu in the State Public Library // CSM. 1959. T. 1. Fasc. 6.
- Ulus-un nom-un sang, 1937: *Ulus-un nom-un sang-un aji-yin anggi-dur бүкүү Mongyol anggi-yin bicimel ba darumal nom bicig-du-un бүридкел. Улаянбайатур, 1937.*
- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7> (дата обращения: 30.05.2015).
- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/show/collection/7/id/11316> (дата обращения: 30.05.2015).
- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dlir.org/tngc-about> (дата обращения: 10.06.2015).
- [Электронный ресурс]. URL: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/us/deed.ru> (дата обращения: 14.06.2015).
- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7/page/3> (дата обращения: 16.06.2015).

Keemya V. Orlova Review of Oirat written sources of Western Mongolia

The article is devoted to the materials about written heritage of Western Mongols were gathered both in Center of Oirat history and culture «Tod Nomin Gerel» and in private collections and are captured on electronic sources. In Mongolia, the richest manuscript collections are held at the State Public Library and the Institute of Language and Literature of Mongolia in Ulan Bator. Translator some of these manuscripts is famous Oirat educator, politician and founder of the Oirat writing (1648), Zaya Pandita Namkaydzhamtso (1599—1662).

Key words: Oirats of Western Mongolia, written sources, Zaya Pandita Namkaydzhamtso (1599—1662).

А. В. Попов

Цинское законодательство XVIII—первой половины XIX в. об административном режиме халхаского участка русско-монгольской границы

В статье дана характеристика правовых норм, введенных властями империи Цин в XVIII—первой половине XIX в. в Северной (Халха) Монголии в целях установления административного режима границы с Россией. Автор приходит к выводу о том, что изучаемая им область права сформировалась под влиянием доктрин управления монгольскими территориями, свойственных цинской политической теории и практике в изучаемый период. Важным элементом этих доктрин был тезис об изоляции Монголии от внешних влияний с целью сохранения кочевого образа жизни монголов и их традиционной военной организации, которой цинские правители предназначали роль одной из опор их имперской власти. Вместе с тем действительная обстановка на русско-монгольской границе резко контрастировала с положениями цинских законов. Империи Цин не удалось создать административную систему, способную пресечь не контролируемые ее официальными властями контакты между населением приграничных российских и монгольских регионов.

Ключевые слова: Северная Монголия, Россия, империя Цин, русско-монгольские отношения, цинская доктрина управления монголами, граница между Россией и Монголией.

Проблема влияния государственных институтов империи Цин (в состав которой Северная (Халха) Монголия входила с конца XVII в. до 1911 г.) на развитие русско-монгольских отношений остается весьма актуальной в современной историографии. В работах отечественных и зарубежных исследователей можно найти подробные описания истории формирования русско-монгольских границ [Границы Китая, 2001; Мясников, 1996; Чимитдоржиев, 1987; Bergholts, 1993; Mancall, 1971; The Cambridge History of China, 2008]. Вместе с тем историческая наука еще далека от воссоздания целостной картины весьма существенных изменений, привнесенных политическим влиянием империи Цин в теорию и практику отношений между Россией и Монголией. К числу «белых пятен», которые до сих пор сохранились на этом полотне, относится, в частности, вопрос о режиме границы, разделявшей Россию и Монголию в XVIII—первой половине XIX в., в период, когда административная система, созданная империей Цин в халхаских аймаках и хошунах, еще не обнаружила признаков глубокого кризиса и распада.

Формированию правового режима границы с Россией, созданию обеспечивающих этот режим административных институтов и пограничной охраны правительство империи Цин уделяло неослабное внимание на всем протяжении рассматриваемого нами периода. Но особый акцент в пограничной политике цинского правительства был сделан на обустройстве того участка границы, к которому примы-

кали находившиеся под его властью кочевья северных (халха) монголов. Подобный выбор политических приоритетов был, безусловно, неслучаен и имел под собой глубокие основания. Приступая к их анализу, следует заметить, что Монголия — прежде всего Южная, но также и Северная — еще до окончательного завоевания Китая и образования империи Цин интересовала ее маньчжурских правителей не столько как объект прямой экспансии, сколько как возможный союзник (точнее — зависимый и подчиненный сателлит), способный содействовать в осуществлении планов строительства мощного централизованного государства. Последовательность и преемственность такого подхода маньчжурской правящей верхушки к «монгольским делам» обнаружилась и после воцарения в 1644 г. Цинской династии в Пекине. Завоеватели маньчжуры вскоре сделались ревностными почитателями традиционной китайской культуры и восприимчивыми китайской политической идеологии, включая и внешнеполитическую доктрину [Мартынов, 1978. С. 62, 63]. Северные монголы в соответствии с этой доктриной были занесены в разряд «внешних вассалов» («вай фань») правящей династии, на которых распространялись и соответствующие правила управления зависимыми территориями. В качестве примера можно привести следующие суждения, содержащиеся в «Обзрении территорий, располагающихся по западным и северным границам империи», представленном сановником Чэн Цзюйбэном императору Канси (годы прав-

ления: 1661—1723) и причисленном выдающимся цинским историком и географом Вэй Юанем к ряду образцовых докладов по вопросам управления: «Северная Монголия принадлежит к обширным землям, каковые удерживаются в страхе и повиновении священным могуществом императора и каковые склоняются перед ним в земном поклоне, располагаясь на границах в столь отдаленных местах, где небо смыкается с землею» [Хуан чао цзинши вэньбянь, 1826. Цз. 80. Л. 1а].

Стечение политических обстоятельств, сопряженных со становлением и развитием империи Цин в конце XVII—первой половине XIX в., побудило правителей последней надеть в отношениях с монголами маску «ревнителей интересов» дальних вассалов маньчжурской династии. Эти обстоятельства в общем сводились к тому, что цинские императоры после воцарения в Китае ощутили весьма насущную потребность в лояльности монголов, оказавших маньчжурской династии существенную военную помощь и политическую поддержку еще в первой половине и середине XVII в. во времена основателей династии Нурхаци и Хунтайцзы (Абахая). Центральным звеном цинской политики в отношении Халха-Монголии было стремление использовать северных монголов в качестве мощного щита, прикрывающего северные границы империи. Равным образом цинские власти видели в монголах вооруженную силу, способную сохранить под контролем маньчжурской династии при минимальных усилиях с ее стороны стратегически важную для империи Цин территорию Внешней Монголии. По этому поводу в одном из указов (1690) императора Канси говорится, например: «Еще со времен династии Цинь по северным границам Среднего государства из земли и камней воздвигали длинные крепостные стены. Что же касается нашей династии, то она простирает свои милости и добродетели на халхасцев, дабы поставить их на защиту и охрану наших северных рубежей. Сия защита будет гораздо крепче самых длинных крепостных стен» [Гонгор, 1964. С. 82]. Те же рассуждения составляют логическую канву многих сочинений по политическим вопросам, написанных советниками цинских императоров. Один из таких советников, Чэн Хуанчжун, обращаясь к императору Канси, писал: «Дабы нам не иметь чрезмерного числа войск, охраняющих северные границы, наверняка можно на сей предмет использовать в потребном количестве окраинных монголов, каковые живут в дали от границ Среднего государства во Внешней Монголии» [Хуан чао цзинши вэньбянь, 1826. Цз. 80. Л. 5а]. В другом докладе, принадлежащем кисти упомянутого выше Чэн Цзюйбэня, дана следующая оценка результатов, достигнутых цинской династией в «упорядочении» и «устройении» монголов под эгидой власти маньчжурской династии: «Внутри Среднего государства состоящие в знаменитых войсках монголы держат караул императорского за-

претного города, а на окраинах империи стоят охранной по самым дальним пределам. Вдоль и поперек эти земли простираются более чем на 10 тысяч ли. Более ста монгольских знамен служат защитой столь обширных земель, каковых искони не имелось под властью Сына Неба» [Хуан чао цзинши вэньбянь, 1826. Цз. 80. Л. 3а].

Вместе с тем иноэтнической династии, взошедшей на императорский трон в Пекине силой оружия, необходима была дополнительная опора внутри подвластной ей огромной страны. Поэтому политика превращения монголов в «пограничную стену» имела и четкую внутривластную ориентацию. В одном из указов, изданных в середине XVII в. регентским советом империи Цин от имени малолетнего императора Шуньчжи, сказано: «В случае смут и беспокойства среди внешних вассалов царствующего дома может разрушиться наша пограничная защитная стена. Сие может вызвать расстройство порядка в наших приграничных уделах. Если на границах даже и один день будет неспокойно, то и народ, населяющий внутренние земли государства, в этот день не познает спокойствия и умиротворения» [Чжао Юньтянь, 1982. С. 244].

Кроме того, цинское правительство нуждалось в активной и боеспособной вооруженной силе для проведения активной внешней политики. Маньчжурские власти предпринимали в этом направлении вполне последовательные действия: от использования монгольских контингентов в составе армий, участвующих в войнах и вооруженных конфликтах, до регулярного обучения монголов воинским наукам. Впрочем, подобные меры отнюдь не были продиктованы стремлением увеличить военно-политическую мощь монгольских аймаков. Их цель была гораздо скромнее и состояла в том, чтобы не дать прийти в упадок военной организации монголов, традиционно устроенной по принципу «каждый мужчина — воин» и потому не требующей от государственной казны особых затрат.

Таким образом, изучение принципов «мироустроительного» подхода к управлению Монголией, сформулированных маньчжурской династией в конце XVII—начале XIX в., невозможно вне контекста, заданного цинской теорией государственного строительства, согласно которой монголов следовало использовать в качестве опоры для императорского трона, привлечь на службу и превратить в постоянно боеготовую, способную к самообеспечению, преданную императору и вместе с тем подконтрольную ему вооруженную силу. Именно эти обстоятельства, наряду со стремлением утвердить свою власть в регионах, населенных монголами, служило идейным стержнем цинской доктрины управления Халхой и в конечном счете определило смысл пограничной политики, которую цинские власти проводили в отношениях с Россией.

Порядок территориального размежевания между Российской империей и империей Цин и правила,

регулирующие режим границы, начали формироваться в первой четверти XVIII в. При этом цинские власти, в чьих политических расчетах монголам отводилась немаловажная роль, значительно раньше, чем русская сторона, столкнулись с необходимостью создания собственной правовой и административной системы, которая должна была изолировать Северную Монголию от русского влияния и исключить для всех социальных и этнических групп ее населения возможность сохранять самостоятельные, не согласованные с пекинскими административными инстанциями контакты с соседним государством. Поэтому в адресованных северным монголам указах цинских императоров, изданных в конце XVII—начале XVIII в., содержались установления о предании смерти всех без исключения монгольских князей и простолюдинов, отважившихся на побег в Россию [Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748. Цз. 140. Л. 646—65а]. В XVIII—XIX вв. подобные установления стали непременной составной частью сборников цинских законов, предназначенных для Монголии, с той лишь разницей, что в этих сборниках беглецам, которые не оказывали сопротивления при аресте, взамен казни назначалось наказание битьем ташуром (бамбуковой палкой) с последующим препровождением к прежнему месту жительства [yada-yatu mongyol-un tögö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüül-ün bicig, 1989. С. 667]. В 1720-е гг. халхасцам было запрещено по собственной воле, без надлежащего разрешения властей, торговать с русскими подданными, а равно и заключать с ними кредитные соглашения.

Местные монгольские власти в начале XVIII в. вряд ли могли быть надежным гарантом соблюдения подобных законоположений. Впрочем, цинское правительство на них особо и не рассчитывало, поскольку в начале 1720-х гг. возложило ответственность за постоянный контроль над ситуацией на русско-халхаской границе на командование маньчжурских войск, находившихся в Северной Монголии на случай войны с Джунгарским ханством. Одновременно в приграничных районах на севере Монголии появились цинские караулы, к службе в которых привлекались рядовые монголы, состоявшие под началом своих князей и маньчжурских чиновников [Позднеев, 1883. С. 361].

Вхождение Северной Монголии в состав империи Цин обрело международно-правовые гарантии в 1727 г. после заключения между Россией и Цинским Китаем Буриинского и Кяхтинского договоров. Результатом утвержденной этими договорами демаркации межгосударственных рубежей стало территориальное размежевание, которое было проведено от сопки Абагайту на востоке до перевала Шабиндабага в Саянских горах на западе таким образом, что северомонгольские земли оказались по цинскую сторону границы. В силу постановлений Буриинского трактата были образованы две смешанные россий-

ско-китайские разграничительные комиссии. Они произвели демаркацию границы, нанесли граничную линию на карты («чертежи») и составили описание пограничных знаков («Реестр пограничным маякам») [Границы Китая, 2001. С. 90]. Пределы территории двух государств были обозначены 24 пограничными знаками-маяками, выполненными в виде каменных насыпей. В цинской официальной терминологии этим знакам было присвоено монгольское наименование «обо»¹. Их число явно не соответствовало огромной протяженности халхаского участка границы между Россией и империей Цин. Но осуществить более детальную демаркацию межгосударственных рубежей разграничительные комиссии не смогли из-за труднопроходимого горного рельефа местности.

В терминах Буриинского и Кяхтинского трактатов российская и цинская стороны подтвердили положения заключенного ими ранее (в 1689 г.) Нерчинского договора; согласно этим положениям, официально не санкционированный переход межгосударственных рубежей объявлялся незаконным, перебежчики подлежали аресту, после чего их следовало возвращать пограничным властям сопредельного государства. В торговых отношениях с Россией монголы обязаны были руководствоваться правилами, установленными для подданных Цинской империи. «Частное» пребывание халхаских торговцев на русской территории, а русских купцов — в северомонгольских кочевьях условиями Кяхтинского и Буриинского договоров не предусматривалось. Впрочем, договоры с трехлетней периодичностью разрешали проход через Ургу русских коммерческих караванов, направлявшихся в Пекин. Что касается беспешинной приграничной торговли, то для нее были открыты два постоянных рынка — в Кяхте и в Цурухайту. Туда для надзора за соблюдением согласованных торговых правил стороны обязались направить своих официальных представителей [Русско-китайские отношения в XVIII в., 1978. С. 21, 22].

Вслед за демаркацией халхаского участка государственной границы Россия и Цинский Китай приступили к ее окончательному административному

¹ Обо (монг. обою) — пограничный знак, представлявший собой каменную насыпь высотой 1,5—2,0 м, наверху которой иногда крепилась деревянная табличка с указанием, для чего данный знак поставлен. В ходе демаркации халхаского участка границы между Россией и империей Цин «из опасения, что „какие люди воровски“ перенесут пограничные маяки в другое место, участники разграничительной комиссии, „написав билеты по-русски и по-мунгальски на бумаге, закрепя в дерево между пограничных знаков“, в землю тайно зарывали». В этих «билетах» были указаны место установления пограничных знаков и их номер [Границы Китая, 2001. С. 90]. Что же касается монгольского термина «обо», то он чаще употребляется в ином значении, не как пограничный знак, а как ритуальная насыпь из камней.

обустройству. Прежде всего речь идет о формировании обеими сторонами пограничной охраны. Как уже говорилось, цинские власти отрядили монгольские караулы в приграничные районы в начале XVIII в., еще до точного определения межгосударственных рубежей. С 1733 г. надзор за положением дел на монгольском участке границы с Россией был отнесен к сфере ответственности цинского военного губернатора (цзянцзюня) в Улясутае², а непосредственное управление пограничной стражей было поручено монгольским князьям, исполнявшим должности старшин халхаских аймачных сеймов. Окончательно же цинская система военно-административного контроля над режимом границы в Северной Монголии сложилась в середине XVIII в., после завершения войн с Джунгарским ханством. С учреждением должности наместника (амбана) в Их Хурээ (Урге)³ обязанности по претворению в жизнь пограничной политики империи Цин в Халхе перешли в сферу ответственности подчиненного ему административного аппарата [Содномдагва, 1961. С. 36]. Поскольку фундаментальным постулатом этой политики была идея изоляции монголов от любых не контролируемых цинскими властями связей с Россией, постольку в круг служебных обязанностей ургинского амбана в числе основных были включены функции по обеспечению охраны границ Северной Монголии [Содномдагва, 1961. С. 35].

² Должность генерал-губернатора (цзянцзюня) в Улясутае была учреждена в 1733 г. указом императора Юнчжэна [Позднеев, 1883. С. 165, 360]. Ее официальное наименование — «ведущий западным направлением помощник главнокомандующего, водворяющий надлежащее устройство на пограничных территориях» (по-китайски: 烏里雅蘇台定邊左副將軍, по-монгольски: *kijayaḡ dakin-i toyṡayaḡci jegün eteged-ün tusalayaḡci jangjün*). Занимавший эту должность сановник ведал военно-административными делами во Внешней Монголии и контролировал деятельность властей двух западных аймаков Халхи — Дзасактуханского и Сайннионханского. До середины 1750-х гг. кандидаты на пост улясутайского генерал-губернатора выбирались среди представителей высшей халхаской аристократии, но затем назначения производились исключительно из числа знаменитых маньчжур.

³ Должность амбана в Урге была учреждена в 1751 г. указом императора Цяньлуна [Bat-Ochir Bold, 2001. P. 101]. Ей соответствовал официальный титул «назначенный высочайшим указом полномочный сановник, имеющий место пребывания в Да Хурээ» (*kit.*: 欽定庫倫辦事大臣, *монг.*: *jarliḡ-yar jaruṡsan hürien-dür següjü hereḡ siytgegci saiyd*). Первоначально этот титул присваивался двум сановникам — монголу, который назначался из числа высокопоставленных халхаских владетельных князей, и маньчжур. До 1761 г. старшим из них считался первый, но затем приоритет в принятии решений был отдан последнему [Содномдагва, 1961. С. 33, 34]. Что касается монгольского сановника, то он с этого времени стал именоваться помощником амбана (*kebei amban*, или 幫辦大臣). При этом его монгольский официальный титул был сохранен в прежнем виде [Бруннерт, Гагельстром, 1910. С. 379].

ных задач должна была способствовать особая административная структура. Ее основу на халхаском участке границы составляли 47 караулов, сформированных из монгольских чиновников и цириков (солдат)⁴. Управление караулами было поручено нескольким должностным лицам, подчиненным наместнику в Урге. К их числу относился аудитор⁵, служивший по ведомству Лифаньюань⁶, который исполнял должность пограничного комиссара и отвечал за соблюдение порядка трансграничной торговли с Россией. Помимо этого сановника, назначавшегося, как правило, из знаменитых маньчжур, к управлению пограничной стражей привлекались и многочисленные халхаские князья и чиновники. Последние, впрочем, направлялись на границу не на постоянной основе, а временно, сроком от одного до трех лет, по установленной очереди в порядке их мобилизации на службу в цинском военно-административном аппарате.

Каждым пограничным караулом, состоявшим из 20—30 рядовых-цириков, командовал начальник-монгол, состоявший в «нижних чинах»⁷. Караульными дистанциями, сформированными из 5—6 подразделений, заведовали халхаские служилые люди более высоких рангов⁸. Над ними начальствовали князья-правители хошунов, которые также имели обязательства перед цинским императором по несению очередной службы в пограничной охране. Помимо того, представители монгольской знати исполняли различные поручения в рамках проводимых цинскими властями на границах инспекционных мероприятий. Ежегодно с этой целью от каждого из четырех халхаских аймаков на русскую границу выезжали по два владетельных князя, обладавших опытом в административных делах. На них возлагалось участие в проверочных комиссиях, которые по указанию пограничного комиссара (а иногда во главе с

⁴ По-монгольски — *цэрэг*; *cerег*, по-китайски — 兵丁.

⁵ Монгольское название этой должности — *jugyaṡ-un janggin* (*яргац*), китайское — 司官. Она была учреждена в 1727 г. указом императора Юнчжэна. Первоначально кяхтинский дзангин находился в непосредственном подчинении у пекинских властей, но с 1777 г. он был причислен к аппарату наместника в Урге [Bat-Ochir Bold 2001 P. 101].

⁶ Лифаньюань (理藩院) — в переводе с китайского: «Палата по делам управления вассальными и зависимыми территориями». Монгольское название — *ṡadaṡatu mongyol-un töḡö-yi jasaqu yabudal-un yamun* («Палата по делам управления Внешней Монголией»). Подразделение центрального правительственного аппарата империи Цин, которому был поручен надзор за положением дел во Внешней Монголии, Синьцзяне и Тибете.

⁷ Наименование рангов, присвоенных данной категории чиновников, — дзангин (*монг.*: *занги*; *janggin*, *kit.*: 佐領), орлон хоогч (*монг.*: *орлон хөөгч*; *orolan högegci*, *kit.*: 驍騎校) или хундуй (*монг.*: *хүнд*; *hündüi*, *kit.*: 領催).

⁸ Речь идет о чиновниках в ранге мэйрэнов (*монг.*: *мэйрэн*, *meiyren*, *kit.*: 副塔统) или дзаланов (*монг.*: *залан*; *jalang*, *kit.*: 參領).

ним) совершали регулярные контрольные объезды сторожевых постов [Насанбалжир, 1958. С. 120, 121].

Порядок службы монголов на границе с Россией определялся цинским уставом караульной службы. Наиболее важные его положения были введены в действие в конце XVII в. указами императора Канси еще до того, как халхаские аймаки и хошуны вошли в состав империи Цин. В дальнейшем с определенными изменениями и дополнениями пункты караульного устава вошли составной частью в собрания цинских законодательных актов, предназначенных для управления Монголией⁹. Первый из таких указов был издан в 1674 г. Он, в частности, устанавливал ответственность личного состава пограничной стражи за различные упущения по службе. Так, при отсутствии караулов на территориях, подлежащих охране и обороне, начальствующих над такими караулами чиновников следовало отрешать от должностей и штрафовать, соответственно, двумя и тремя девятками¹⁰ скота. Что касается рядовых стражников, то их в подобных случаях положено было сечь плетью, дав каждому по сто ударов. За самовольное оставление сторожевого поста упомянутые чиновники подлежали лишению чинов и рангов, а рядовые пограничники — телесным наказаниям в 80 ударов плетью. Равным образом, личный состав караулов нес ответственность за наличие положенного по штату вооружения и снаряжения и за его исправность. Кары за нарушение этих требований караульного устава были весьма суровы: командный состав подвергался штрафам в размере двух девятков скота,

⁹ К их числу прежде всего относится изданный в 1789 г. свод законов «Мэнгу люйли» (蒙古律例). Современное издание его текста вышло в свет в КНР в 1988 г. под редакцией Лу Ижана и Ма Дачжэна [Мэнгу люйли, 1988]. Положения о караулах см.: цз. 5, л. 86. Перевод «Мэнгу люйли» с китайского языка на русский был выполнен в 1828 г. Н. Я. Бичуриным [Бичурин, 1828]. Интерпретирующие нас статьи см.: т. 2, с. 269, 270. Статьи о монгольской пограничной охране содержатся и в более позднем кодексе цинских законов — «Уложении Лифаньюань» (钦定理藩院则例). В общей сложности существует пять редакций «Уложения» [Atwood, 2004. P. 334]. Сводный текст первой и второй (соответственно, 1817 и 1826 гг.) был опубликован в современной монгольской графике в КНР под редакцией Алтаноргила [yadaγatu mongyol-un tögö-yi jasaqu yabudal-un uamun-u qauli jüyil-ün bicig, 1989]. В этом тексте статьи о караулах см.: с. 563. Переводчиком первой редакции «Уложения» на русский язык является маньчжуровед С. П. Липовцов [Липовцов, 1828]. В его работе пункты караульного устава см.: т. 1, с. 69—70. Адресованные монголам установления о пограничной службе содержал и основной свод законов империи Цин «Дай Цин хуэйдянь» (大清会典) [Цин дай Лифаньюань цзыляо цзилу, 1988. С. 9].

¹⁰ «В девяток входят 2 лошади, 2 вола, 2 коровы, 2 трехгодовалых бычка и 1 двухгодовалый... Сверх сего каждый преступник обязан еще дать одного трехгодовалого бычка тому, кто взыскивает штрафной скот» [Липовцов, 1828. Т. 2. С. 132, 133].

а рядовые получали по 80 плетей [Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748. Цз. 140. Л. 616].

Двумя годами позже император Канси обязал пограничных стражников со всевозможным тщанием и упорством отстаивать вверенные им под охрану рубежи и принимать действенные меры к их нарушителям. Посвященный этому императорский указ, в частности, гласил: «В случае если преступники пройдут через линию караулов, совершат покражу скота, людей, пустившихся преследовать их, убьют, а посланные в погоню [за таковыми преступниками] рядовые стражники отступят без боя, то помянутых стражников надлежит сечь плетью — по сто ударов каждому и оштрафовать тремя девятками скота. Конфискованный скот следует отдать родственникам убитых» [Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748. Цз. 140. Л. 616].

Через пять лет, в 1681 г., приведенные выше правила несения караульной службы были дополнены новыми пунктами. В соответствии с ними начальники караульных дистанций (дзаланы) подлежали увольнению от должности в случае, если они не обеспечили расстановку подчиненного им личного состава на всех подлежащих охране сторожевых постах [Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748. Цз. 140. Л. 62а].

Вместе с тем следует заметить, что угроза применения достаточно суровых наказаний к нарушителям служебного регламента была не единственным методом, посредством которого цинское законодательство воздействовало на монголов, охранявших границу с Россией. Караульные чиновники и стражники, явившие примеры добросовестного отношения к своим обязанностям, могли рассчитывать на награды и поощрения. В реестрах распределения казенных повинностей по четырем халхаским аймакам содержатся сведения о том, что в первой половине XIX в. за трехлетнее безупречное несение службы рядовых цириков премировали отрезами тканей, прессованным («кирпичным») чаем и табаком. Что касается чиновников, то за аналогичные заслуги в их послужные списки вносились отметки об особых отличиях. Тех же караульных командиров и начальников, чья карьера в течение пяти лет не была омрачена взысканиями, вне очереди возводили в более высокие ранги и повышали в должности [dörben ayimaγ-ün alba tegšitgegsen dangs-a, 1962. С. 30].

Цинские власти внесли необходимый им элемент регулярности не только в организацию охраны монгольского участка границы с Россией, но и в наделение приграничных территорий особым правовым и административным статусом. Каждому караулу был передан под надзор определенный участок таких территорий протяженностью до полусотни километров по фронту и до 20 километров в глубину. «Партикулярному» халхаскому населению, не имевшему отношения к караульной службе, было запрещено появляться в этой пограничной полосе [Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748. Цз. 142. Л. 366]. Помимо

этого, с 1727 г. между территорией северомонгольских аймаков и полосой караульных земель была установлена довольно широкая запретная зона, доступ в пределы которой для монгольских скотоводов был также закрыт. Впрочем, в 1758 г., после того как территория Джунгарского ханства вошла в состав империи Цин, император Цяньлун (годы правления: 1736—1795) «соизволил устно указать: ныне за пределами Великой стены никаких смут и беспокойств более не происходит. Если теперь продлить халхаские кочевья вплоть до пограничных караулов, то сие принесет всеобщую пользу. Пусть же халхасцы впредь кочуют в прежде запрещенных для доступа землях, избирая места, обильные травой и водою» [Шархуу, 1975. С. 132]. Впрочем, одновременно император Цяньлун издал указ об учреждении в пограничных хошунах Халхи внутренней охраны, надзирающей за тыловыми рубежами караульных земель [Шархуу, 1975. С. 133].

Цинские власти достаточно последовательно и строго следили за тем, чтобы население монгольских хошунов не вторгалось в пределы караулов и не смешивалось с пограничными стражниками. При необходимости они строгими указами и жесткими административными мерами напоминали соответствующим должностным лицам и жителям приграничных местностей об установленном государством статусе караульных земель. Одно из таких распоряжений было издано в 1827 г. цинским наместником в Урге. В распоряжении речь шла о том, что «аратов из халхаских хошунов, расположенных вблизи 49 халхаских пограничных караулов, установленных по обе стороны от Кяхты (на границе с Россией. — *А. П.*), запрещается допускать на территорию караулов и позволять им кочевать вперемешку с их личным составом. Посему издавна от хошунов, находящихся вблизи караулов, наряжались для охраны рубежей между хошунами и караулами тайджи¹¹, чиновники и конные латники. Однако вследствие того, что на протяжении многих лет на упомянутых границах не возникло никаких серьезных происшествий и споров, несущие караульную службу стали манкировать своими обязанностями, а хошунные тайджи и араты начали кочевать вперемешку с аратами, несущими караульную службу. Однако же никоим образом нельзя допускать того, чтобы хошунные обыватели нарушали границы караульных земель, мало-помалу переходили их и воровски занимались в пределах караулов охотничьим промыслом, искали там свой потерявшийся скот и пр. Посему необходимо правителям хошунов, размещающихся по внутренней границе караульных земель, по всей строгости приказать: отныне и впредь со всевозмож-

ным тщанием охранять сию границу и неусыпно надзирать за нею» [Шархуу, 1975. С. 129].

При любом изменении разграничительной линии между землями хошунов и караулов цинские власти старались принять тщательнейшие меры к тому, чтобы наглухо закрыть перенесенные на новое место тыловые рубежи запретных приграничных территорий. Подтверждают сказанное монгольские официальные документы интересующего нас периода. Один из таких документов повествует о крупном конфликте из-за пастбищ, который произошел в 1825 г. между пограничными с Россией караулами, с одной стороны, и хошуном дзасак-тайджи Минжуурдоржи из Сэцэнханского аймака Халхи — с другой. Посланный по распоряжению ургинского амбана старшина аймачного сейма сэцэн-хан Артасэд «к обоюдному согласию и удовлетворению» спорящих сторон произвел новое разделение территорий хошунов и караулов, «добавив земли караулам там, где они были стеснены отсутствием кочевий, и сократив их кочевья в тех местах, где они были чересчур обширны» [Шархуу, 1975. С. 135]. При этом сэцэн-хан доносил амбану, что для восстановления административного режима новой разграничительной линии по ней следует в согласованных местах установить 21 порубежный знак (обо). «Караульным аратам, — продолжал сэцэн-хан, — следует запретить переходить за вновь установленные знаки обо и кочевать за их пределами. Что же касается аратов из хошуна дзасака Минжуурдоржи, то мною им запрещено приближаться к местам расположения разграничительных знаков и указано кочевать от них на некотором расстоянии... Поскольку сия важная граница на всем ее протяжении не может оставаться без охраны, постольку из хошуна дзасака Минжуурдоржи надлежит отрядить способных и благонадежных высших, низших чиновников и аратов, каковым поручить охрану пограничной линии между хошуном и караулами, дабы пресекался всякий переход данной линии и прилегающие к ней кочевья очищались [от тех, кому здесь пребывать не положено]» [Шархуу, 1975. С. 135].

Период, на который халхаские чиновники и црики привлекались к исполнению караульной службы на границе с Россией, составлял, в зависимости от характера их должностных обязанностей, от года до трех лет. Замена выслуживших положенные сроки пограничных стражников каждый год производилась в середине лета. Непосредственную ответственность за правильную и своевременную ротацию личного состава караулов несло особое административное подразделение, подчиненное Ургинскому амбану и именовавшееся «суурин жасаа»¹². Оно не

¹¹ Тайджи (монг.: *taiji*; кит.: 台吉) — носители низших аристократических достоинств и рангов знатности, которые привлекались цинскими властями к государственной службе в качестве чиновников в монгольском военно-административном аппарате.

¹² По-монгольски — суурин жасаа; *suuri-yin jisasi-a*. Канцелярия, выполнявшая роль представительства четырех аймаков Халхи при ведомстве цинского наместника в Их Хурээ. Ее персонал нес различные службы при этом ведомстве и контролировал население соответствующих аймаков, временно пребывавшее в окрестностях Урги.

имело постоянного штата и комплектовалось чиновниками и канцеляристами, направлявшимися от двух восточных аймаков Халхи (Тушетуханского и Сэцэнханского) на очередную службу в Ургу сроком на три месяца. Персонал суурийн жасаа во второй половине XVIII в. состоял из одного чиновника и одного писаря-канцеляриста, но затем был увеличен вдвое [Содномдагва, 1961. С. 36]. В обязанности этих должностных лиц в числе прочего входил надзор за прибытием мобилизованных в караулы военнообязанных монголов из хошунов, где они постоянно проживали, к местам несения государственной службы, а также за снабжением и материальным обеспечением караульных команд. Помимо этого чиновники суурин жасаа отвечали за то, чтобы выслужившие положенный срок стражники после демобилизации покидали приграничные территории и отправлялись в родные кочевья. При этом служба по охране границы с Россией по числу привлекавшихся к ее несению военнообязанных монголов среди всех видов цинских повинностей, исполнение которых было вменено в обязанность четырем аймакам Халхи, уступала лишь уртонной (ямской). Судя по материалам реестров распределения таких повинностей, в 1773 г. штатная численность интересующих нас пограничных караулов составила 1249 рядовых стражников и начальствующих над ними чиновников. Для сравнения упомянем о том, что к несению ямской службы, требовавшей весьма значительных трудовых и материальных затрат, цинские власти в том же 1773 г. привлекли 2322 халхаских цирика и чиновника [Насанбалжир, 1958. С. 169]. По прошествии более чем полувека, в 1829 г., при уравнении казенных повинностей по четырем халхаским аймакам личный состав пограничной стражи остался прежним, а персонал почтовых станций был сокращен до 2042 человек [dörben ayimaγ-ün alba tegšitgegsen dangs-a, 1962. С. 29, 30].

Следует заметить, что караульная повинность на русской границе исполнялась рядовыми монголами «на свой кошт», для чего к местам службы вместе с цириком перемещалось и его семейство со всем имуществом и скотом. Отсюда возникло название гэр харуул¹³ («семейные караулы»), закрепившееся в монгольской административной практике XVIII—XIX вв. за пограничной стражей на границе с Россией [Насанбалжир, 1958. С. 120]. Согласно положениям цинских законов, власти халхаских аймаков обязаны были комплектовать караульные команды на русской границе молодыми, хорошо обученными верховой езде и стрельбе из лука цириками, вооруженными и оснащенными в соответствии с официально установленными нормами. В частности, для стражников был определен имущественный ценз, который предписывал каждому из них обеспечить использование для нужд казенной службы 5—10

годных к ее несению верховых лошадей [Нацагдорж, 1963. С. 169].

Обязанность по охране границы с Россией в цинский период для северных монголов была весьма обременительным видом фискального обложения. Администрация каждого из четырех аймаков Халхи несла перед пекинскими властями определенную долю ответственности за комплектование пограничной стражи личным составом и за ее ресурсное обеспечение. По установленным правилам, в мобилизационные планы, исполняемые западными аймаками Халхи (Дзасакутханским и Сайннойонханским), входило формирование 19 караулов, расположенных к западу от Кяхты. Выходцы из восточнохалхаских аймаков (Сэцэнханского и Тушетуханского) направлялись на службу в 28 караулов, охранявших восточный сектор границы между Северной Монголией и Россией. При этом, в соответствии с порядком равного распределения фискальной нагрузки применительно к численности податного и военнообязанного населения, в 1829—1834 гг. перечисленные выше аймаки обязаны были отрядить на русскую границу, соответственно, 124, 209, 276 и 621 рядового. Что касается командного состава пограничной стражи, то за его комплектование в основном (за исключением двух штатных единиц) отвечали восточные аймаки Халхи [dörben ayimaγ-ün alba tegšitgegsen dangs-a, 1962. С. 29, 30].

Снабжение всем необходимым служилых людей, направленных на русскую границу, и восполнение в табельном имуществе или снаряжении убыли, которая могла произойти в ходе несения ими караульной повинности, являлось весьма нелегкой заботой властей северомонгольских аймаков. Ежегодные материальные затраты, необходимые для удовлетворения всех связанных с этим надобностей, по подсчетам монгольского историка Ц. Насанбалжира, в середине 50-х гг. XIX в. были эквивалентны денежной сумме в 110 тыс. серебряных ланов¹⁴ [Насанбалжир, 1958. С. 125]. Вместе с тем «гэр харуул» были лишены даже минимальных субсидий из централизованных государственных фондов, которыми обеспечивались, например, караулы, охранявшие границу Внешней Монголии с Джунгарским ханством (а после его разгрома — с Синьцзяном)¹⁵. В таких обстоятельствах правители халхаских аймаков и хошунов в конце XVIII в. вынуждены были ввести на подведомственной им территории специальные натуральные налоги, с помощью которых свободное от исполнения го-

¹⁴ Для сравнения приведем значения средних рыночных цен на скот во Внешней Монголии в конце 40-х гг. XIX в.: верблюды — 20 ланов, трехгодовалый баран — 4,5 лана, овца — 0,8 лана, лошадь — 16 ланов [sayisiyaltu irügeltü-yin yurbaduγaar on. Л. 496].

¹⁵ Каждому монгольскому рядовому цирiku или чиновнику низшего ранга, служившему на алтайской караульной линии, ежегодно выплачивалось жалованье в размере от 10 до 25 ланов [Насанбалжир, 1958. С. 170].

¹³ Г э р, монг. (ger) — 'юрта', 'дом' или 'семья'.

сударственных повинностей население субсидировало своих земляков, направленных на очередную службу в караулы на границе с Россией (а равно и в иные цинские военно-административные структуры). Впрочем, эффективность этих усилий вряд ли была высокой. В официальных документах, относящихся к интересующему нас периоду, в немалом числе содержатся сообщения о том, что многие монголы за время пребывания в составе пограничной стражи нищали настолько, что совершенно лишались средств к существованию [Насанбалжир, 1958. С. 123, 124].

Следует заметить, что правительство Российской империи при формировании системы охраны халхаского участка государственной границы не проявляло той степени активности и оперативности, каковой в этой сфере отличались цинские власти. С русской стороны караулы (общим числом 15) на этом участке границы были «учреждены вновь» в 1727 г. после его демаркации в соответствии с Буринским договором [Границы Китая, 2001. С. 90, 91]. Окончательно же линия русских пограничных аванпостов была выстроена лишь к исходу XVIII в. Она состояла из 6 крепостей, 62 караулов и 14 пикетов, в которых вместе с регулярными воинскими гарнизонами несли службу забайкальские казаки, а также состоявшие на казенном довольствии бурятские и эвенкийские дружины. Для управления пограничными делами была учреждена должность специального селенгинского комиссара. В 1783 г. ему на смену пришла пограничная канцелярия в Кяхте [Чимитдоржиев, 1987. С. 89].

В XVIII—первой половине XIX в. между русскими и цинским пограничными и таможенными властями установились постоянные и в целом довольно мирные отношения. Чиновники с обеих сторон практиковали регулярные официальные переговоры, совершали совместные объезды приграничных территорий, участвовали в комиссиях, расследовавших преступления, разбиравших судебные тяжбы и споры [Маланова, 2013. С. 323, 324; Чимитдоржиев, 1987. С. 89, 90, 98]. Достаточно мирные контакты русских и цинских пограничных властей в Халхе явились вполне естественным следствием смягчения политических противоречий между Россией и империей Цин, последовавшего за подписанием Кяхтинского и Буринского договоров. Ни Северная Монголия, ни прилегавшие к ней регионы в тот период не являлись «яблоком раздора» во взаимоотношениях между двумя державами. Впрочем, обоюдное нежелание сторон вступать друг с другом в военные и политические конфликты не исключало постоянной взаимной настороженности и подозрительности, неизбежно приводившей к спорам и противоречиям. Предметом довольно острых дискуссий между русскими и цинскими пограничными властями становились проблемы статуса беженцев, торговые правила и т. д. Но подобные споры по инициативе централь-

ных властей обоих государств обычно завершались дипломатическим компромиссом [Россия и Восток, 2000. С. 325].

Вместе с тем система охраны пограничных рубежей и таможенного контроля, созданная в середине XVIII в. Россией и Цинским Китаем, отнюдь не исключала продолжения и даже развития не санкционированных властями связей между населением, проживавшим на русской и халхаской сторонах границы. Сведения, содержащиеся в источниках и исторической литературе, позволяют утверждать, что в поле зрения пограничных чиновников попадала лишь небольшая часть различных повседневных контактов между населявшими приграничье русскими, монголами, бурятами, эвенками. Речь идет прежде всего о мелкой торговле, осуществлявшейся в не разрешенных властями местах, без надлежащей регистрации торговцев и без уплаты пошлин и сборов. Впрочем, значение русско-монгольской границы как основного, стратегически важного центра экономических связей между Россией и Цинским Китаем определялось, конечно, не «мелочным (преимущественно меновым) торгом», а масштабной оптовой торговлей. В интересующий нас период в Кяхте можно было встретить крупных коммерсантов из разных регионов России, из многих китайских провинций и даже из Восточного Туркестана и Средней Азии. Сферой их деятельности были поставки китайского чая в Россию и русских промышленных товаров и продовольствия в Китай и Монголию. Во второй половине XVIII в. обороты кяхтинских рынков составляли 67,6 % от общего объема русско-азиатской торговли и 7—8 % всего внешнеторгового оборота Российской империи [Старцев, 2004. С. 5]. Неудивительно поэтому, что с середины XVIII в. вне кяхтинских рынков происходила и контрабандная оптовая торговля, в которой, помимо русских и монголов, участвовали китайцы. Крупное и среднее купечество таким образом пыталось избежать многочисленных официальных запретов, мздоимства чиновников и ограничений на ввоз или вывоз определенных категорий товаров. Например, цинские власти в конце XVIII в. запретили импорт в Халху изделий из железа из опасения, что монголы смогут наладить их бесконтрольную переплавку в холодное оружие. Причем разнообразные административные рестрикции в интересующий нас период были скорее правилом, чем исключением в подходе пекинского правительства к практическому применению условий Кяхтинского и Буринского трактатов об экономических связях с Россией. Цинские власти чинили препятствия не только расширению русской торговли в Китае и Монголии, но и налаживанию деловых контактов русского купечества с китайским и особенно с монгольским населением [Старцев, 2004. С. 5; Хохлов, 1983. С. 32]. Впрочем, и русское правительство в середине XVIII и начале XIX в. принимало меры, ограничивающие свободную торговлю сибирского населения с монголами [Чимитдоржиев, 1987. С. 90, 99].

Безусловно, охранявшие границу караулы представляли собой известный барьер на пути свободно-го пересечения межгосударственных рубежей и перемещения через них товаров, но объективно они не могли исключить систематических нарушений пограничного режима. Для надежного прикрытия весьма протяженного (около 2700 км) халхаского участка границы стражников с обеих сторон было ничтожно мало. К тому же зачастую они не отличались особым служебным рвением. Контрабанде с обеих сторон нередко потворствовали чиновники (порой весьма высокопоставленные), о чем свидетельствуют периодически возбуждавшиеся против них в России и Цинском Китае судебные и следственные дела [Чимитдоржиев, 1987. С. 92; Россия и Восток, 2000. С. 326]. Незаконной трансграничной торговлей часто, правда в меньших масштабах, чем их начальники, занимались младшие командиры и рядовые стражники, служившие в караулах, на заставах и в пикетах [Нацагдорж, 1963. С. 169; Певцов, 2015. С. 69; Чимитдоржиев, 1987. С. 102]. О систематическом же контроле русского и цинского пограничного начальства за положением дел в отдаленных гарнизонах и командах в тех условиях не могло быть и речи. Во всяком случае, очевидно, что обе линии караулов задерживали далеко не всех незаконных мигрантов. В рассматриваемый период приграничное население, и русское и монгольское, не встречая противодействия властей, нередко занималось выпасом скота, ловлей рыбы, земледелием, торговлей или иной хозяйственной деятельностью на территории сопредельного государства. Иногда на этой почве возникали конфликты, но чаще местные жители терпимо относились к пришельцам. По сообщениям источников, собранным Ш. Б. Чимитдоржиевым, приграничное население не испытывало особых трудностей во взаимном общении: нередко русские сносно объяснялись по-монгольски, а многие монголы владели русской речью [Чимитдоржиев, 1987. С. 97]. Это свидетельствует о существовании между ними достаточно регулярных контактов, выходивших за рамки ограничений, установленных цинскими законами и действовавшими в то время русско-китайскими соглашениями.

Что касается беженцев, пересекавших границу без намерения вернуться обратно, то их поток, как и передвижения временных мигрантов, имел двустороннюю направленность, а интенсивность безвозвратного бегства вполне очевидно зависела от реалий политической ситуации как в России, так и в империи Цин. Из русских пределов в Халху, игнорируя официальные запреты, переселялись крестьяне-староверы, преследуемые духовными и светскими властями, беглые крепостные, считавшиеся «в нетях», политические ссыльные и т. д. [История МНР, 1983. С. 241]. Если говорить о монголах, то они бежали в Россию чаще и в большем числе, чем русские в Монголию. Число перебежчиков с монгольской стороны резко возрастало в периоды обострения во-

енно-политической обстановки в Халхе, например во время войн с Джунгарским ханством [Чимитдоржиев, 1987. С. 88]. Во второй половине XVIII—начале XIX в. монгольские беглецы объясняли свое стремление переселиться в Россию нежеланием исполнять цинские казенные службы, собственной бедностью, порожденной фискальным гнетом, и произволом действовавших в Халхе китайских торгово-ростовщических компаний. Русская и цинская пограничная стража, несмотря на малочисленность и невысокую дееспособность, все же порой задерживала перебежчиков и возвращала их властям сопредельного государства.

Но вопреки официальным запретам и угрозе уголовных наказаний (особенно жестоких в цинском законодательстве) число незаконных мигрантов не сокращалось. Значительная их часть все же находила способы остаться на новом месте жительства [Чимитдоржиев, 1987. С. 96]. Несомненно, подобная практика шла вразрез с упомянутыми выше положениями межгосударственных договоров, обязывавших как Россию, так и империю Цин возвращать беглецов властям сопредельного государства. Однако официальная администрация, существовавшая в интересующий нас период по обе стороны границы, объективно не могла быть гарантом юридически точного соблюдения подобных правовых норм. Как уже говорилось, пограничные чиновники, во-первых, не располагали объективными возможностями постоянно, действенно и на всем протяжении контролировать линию межгосударственных рубежей. Во-вторых, стража, охранявшая межгосударственные рубежи, далеко не всегда отличалась служебным рвением в исполнении своих обязанностей. К тому же и русское, и цинское пограничное начальство без особой необходимости не нарушало обычно довольно мирное течение взаимных административных и экономических связей. Вполне естественным следствием такого положения дел явилась склонность властей обеих держав к компромиссному решению вопросов о перебежчиках. Примером подобного взаимоприемлемого урегулирования проблем незаконной миграции могут служить положения дополнительной статьи к Кяхтинскому договору, согласованные в 1768 г. В этом документе, в частности, было записано, что «все до сего времени между обеими сторонами бывшие старые дела преданы забвению», а «убежавших перебежчиков уже не требовать» [Границы Китая, 2001. С. 94].

Впрочем, очевидно и то, что отношения между русской и цинской пограничной администрацией в интересующей нас сфере на всем протяжении рассматриваемого периода не могли быть и не были абсолютно бесконфликтными. В обстоятельствах, когда бегство подданных на территорию соседнего государства затрагивало существенные интересы одной или обеих сторон, представлявшие их интересы пограничные чиновники требовали от сопредельных властей розыска и возврата беглецов. На практике

подобные требования исполнялись далеко не всегда, и в таких случаях «обиженная» сторона порой не останавливалась перед введением экономических санкций против соседа. Так, с 1785 по 1792 г. цинское правительство прервало кяхтинскую торговлю в связи с отказом русской пограничной администрации выдать перебежчиков из Китая [Границы Китая, 2001. С. 95].

В общем, граница между Россией и Цинской империей в Халхе жила собственной повседневной жизнью, которая зачастую не поддавалась регулированию официальными законоположениями и запретами. В таких условиях эффективность цинской политики, направленной на изоляцию Монголии от внешнего мира, выглядит проблематичной. Интенсивность и разнообразие форм экономических и культурных контактов халхаского населения с русским приграничьем очевидно превышали пределы, установленные цинскими законами, и выходили за рамки ограничений, внесенных в статьи межгосударственных договоров. В связи с этим необходима известная осторожность в оценке встречающихся в литературе суждений о том, что Монголия в XVIII—первой половине XIX в. была одновременно привилегированной и изолированной частью империи Цин [Железняков, 2009. С. 129]. Подобные суждения в общем справедливы в отношении цинских законов, но они не вполне учитывают описанные выше несовпадения их формулировок с реалиями монгольской общественной жизни.

Впрочем, применительно к рассматриваемому периоду речь может идти главным образом о слабости цинской пограничной охраны, но не об общей слабости цинского административного режима в Халхе. Пекинскому правительству вполне удалось лишить монгольскую социальную верхушку тех возможностей к самостоятельному определению политико-правовых форм взаимоотношений Халхи с Рос-

сией, которыми она располагала до маньчжурского завоевания. Именно в таком качестве русско-халхаские связи в XVIII—первой половине XIX в. и составили одну из сфер отношений между Российской империей и Цинским Китаем. В истории Монголии это обстоятельство сыграло принципиально важную роль. Процесс образования и развития Цинской империи, в который была вовлечена и Северная Монголия, совпал по времени с общим ростом военно-политического и экономического потенциала России, следствием чего стало утверждение ее влияния в Сибири, Забайкалье и Приамурье. Тем самым Монголия, не только Северная, но и Южная, в XVIII—первой половине XIX в. постепенно заняла промежуточное геополитическое положение на стыке двух крупнейших держав — России и Китая. С этой точки зрения, включение Халхи в сферу административного контроля цинского правительства явилось показателем текущего соотношения сил, сложившегося на Дальнем Востоке между Российской и Цинской империями. Но характерный для России подход к отношениям с монголами в рассматриваемый период, как, кстати, и впоследствии, отличался от цинского отсутствием в нем возведенного в ранг государственной идеологии стремления к расширению пределов собственной империи за счет монгольских территорий.

В XVIII—первой половине XIX в. Россия в экономическом и военно-политическом отношении развивалась явно быстрее, чем Цинский Китай. Правда, фактор русского влияния в Северной Монголии, отдаленной от административных и хозяйственных центров Российской империи, был еще малозаметен. Однако возможные контуры этого влияния уже проявлялись в контактах между приграничным населением, а также в экономических связях, с течением времени все более активизировавшихся вопреки изоляционистской политике цинских властей.

Использованная литература

- Бичурин, 1828: *Бичурин Н. Я.* Записки о Монголии. Т. 1, 2. СПб., 1828 (*Bichurin N. Ya.* Zapiski o Mongolii. SPb., 1828).
- Бруннерт, Ггельстром, 1910: *Бруннерт И. С., Ггельстром В. В.* Современная политическая организация Китая. Пекин, 1910 (*Brunnert I. S., Gagel'strom V. V.* Sovremennaya politicheskaya organizatsiya Kitaya. Pekin, 1910).
- Границы Китая, 2001: Границы Китая: история формирования / Под ред. В. С. Мясникова и Е. Д. Степанова. М., 2001 (*Granitsy Kitaya: istoriya formirovaniya* / Pod red. V. S. Myasnikova i E. D. Stepanova. M., 2001).
- Железняков, 2009: *Железняков А. С.* Монгольский полюс политического устройства мира. М., 2009 (*Zheleznyakov A. S.* Mongol'skiy pol'us politicheskogo ustroystva mira. M., 2009).
- История МНР, 1983: История Монгольской Народной Республики. М., 1983 (*Istoriya Mongol'skoi Narodnoi Respubliki*. M., 1983).
- Липовцов, 1828: *Липовцов С. П.* Уложение Китайской палаты внешних сношений. Перевод с маньчжурского. Т. 1, 2. СПб., 1828 (*Lipovtsov S. P.* Ulozheniye Kitayskoy palaty vneshnik snosheniy. Perevod s man'chzhurskogo. T. 1, 2. SPb., 1828).
- Маланова, 2013: *Маланова А. В.* Роль Кяхтинского градоначальства в развитии русско-китайских и русско-монгольских отношений (1851—1856) // Россия и Монголия на рубеже XIX и XX веков. Экономика, дипломатия, культура: Сб. науч. трудов. Улан-Батор; Иркутск, 2013. (*Malanova A. V.* Rol' Kyahtinskogo gradonachal'stva v razvitii russko-kitayskikh i russko-mongol'skikh otnosheniy (1851—1856) // Rossiya i Mongoliya na rubezhe XIX i XX vekov. Ekonomika, diplomatiya, kul'tura: Sbornik nauchnykh trudov. Ulan-Bator; Irkutsk, 2013).
- Мартынов, 1978: *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII—XVIII вв. в китайской традиционной системе внешне-политических представлений. М., 1978 (*Martynov A. S.*

- Status Tibeta v XVII—XVIII vv. v kitayskoy traditsionnoy sisteme vneshnepoliticheskikh predstavleniy. M., 1978).
- Мясников, 1996: *Мясников В. С.* Договорными статьями утвердили. М., 1996 (*Miyasnikov V. S.* Dogovornymi statyami utverdili. M., 1996).
- Певцов 2015: *Певцов М. В.* Алтай. Монголия. Китай. Тибет: путешествия в Центральной Азии. М., 2015 (*Pevtsov M. V.* Altai. Mongolia. Kitai. Tibet: puteshestviya v Central'noy Azii. M., 2015).
- Позднеев, 1883: *Позднеев А. М.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрих». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы по истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883 (*Pozdnev A. M.* Mongolskaya letopis' «Erdeniyn erikhe». Podlinny tekst s perevodom i pojasneniyami, zakl'uchayuschimi v sebe materialy po istorii Halhi s 1636 po 1736 g. SPb., 1883).
- Россия и Восток, 2000: Россия и Восток: Учебное пособие / Под ред. С. М. Иванова, Б. Н. Мельниченко. СПб., 2000 (*Rossiya i Vostok: Uchebnoye posobie / Pod red. S. M. Ivanova, B. N. Mel'nichenko.* SPb., 2000).
- Русско-китайские отношения в XVIII в., 1978: Русско-китайские отношения в XVIII в. Материалы и документы. М., 1978 (*Russko-kitayskiye otnosheniya v XVIII v. Materialy i dokumenty.* M., 1978).
- Старцев, 2004: *Старцев А. В.* Русская торговля в Монголии (вторая половина XIX—начало XX в.). Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Барнаул, 2004 (*Startsev A. V.* Russkaya trgovlia v Mongolii (vtoraya polovina XIX—nachalo XX v.). Avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk. Barnaul, 2004).
- Хохлов, 1983: *Хохлов А. Н.* История кяхтинской торговли в современной отечественной и зарубежной историографии // Социальное и политическое развитие народов Востока: история и современность: Тез. докл. Иркутск, 1983 (*Khokhlov A. N.* Istoriya khyakhtinskoi trgovli v sovremennoy otechestvennoy i zarubezhnoy istoriografii // Social'noye i politicheskoye razvitie narodov Vostoka: istoriya i sovremennost'. Tezisy dokladov. Irkutsk, 1983).
- Чимитдоржиев, 1987: *Чимитдоржиев Ш. Б.* Россия и Монголия. М., 1987 (*Chimitdorjiev Sh. B.* Rossiya i Mongoliya. M., 1987).
- dörben ayımaу-ün alba tegšitgegsen dangs-a, 1962: *dörben ayımaу-ün alba tegšitgegsen dangs-a* (Реестры, содержащие записи решений относительно уравнивания повинностей между четырьмя аймаками Халхи) / Monumenta historica. T. IV, fasc. 2. Улаанбаатар, 1962 (*dörben ayımaу-ün alba tegšitgegsen dangs-a / Monumenta historica.* T. IV, fasc. 2. Ulaanbaatar, 1962).
- γadaγatu mongγol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyl-ün bicig, 1989: *γadaγatu mongγol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyl-ün bicig* nayıraltu altanorgıl γarγayulju tayılburılıyaba (Уложение Лифаньюань или Палаты, управляющей административными делами во Внешней Монголии / Издано под ред. Н. Алтаноргила). Хайлар, 1989 (*γadaγatu mongγol-un törö-yi jasaqu yabudal-un yamun-u qauli jüyl-ün bicig* nayıraltu altanorgıl γarγayulju tayılburılıyaba. Nayılar, 1989).
- sayisiyaltu irügelтü-yin γurbaduγaar on: [начало:] *sayisiyaltu irügelтü-yin γurbaduγaar on-dur...* (Без заглавия. Текст начинается словами: «В 3-м году правления под девизом Цзяцин... Собрание рукописных копий монгольских официальных документов XIX в.). [Б. м., б. г.]. Отдел рукописей и документов Санкт-Петербургского Института восточных рукописей РАН. Монгольский фонд. F-223 ([the beginning:] *sayisiyaltu irügelтü-yin γurbaduγaar on-dur...* Collected copies of Mongolian official manuscripts dated from the XIX century. The Department of Manuscripts and Documents, St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Mongolian Collection. F-223).
- Гонгор, 1964: *Гонгор Д.* Ховдын хураангуй түүх (Краткая история города Кобдо) / Studia historica. T. III. Fasc. 10. Улаанбаатар, 1964 (*Gongor D.* Khovdyn khuraangui tuukh / Studia historica. T. III. Fasc. 10. Ulaanbaatar, 1964).
- Насанбалжир, 1958: *Насанбалжир Ц.* Ар Монголоос Манж Чин улсад залгуулж байсан алба (Налоги и повинности, установленные империей Цин в Северной Монголии). Улаанбаатар, 1958 (*Nasanbaldzhir C.* Ar Mongoloos Mandzh Chin ulsad zalguuldzh baysan alba. Ulaanbaatar, 1958).
- Нацагдорж, 1963: *Нацагдорж Ш.* Халхын түүх (История Халха-Монголии). Улаанбаатар, 1963 (*Nacagdorszh Sh.* Khalkhyn tuukh. Ulaanbaatar, 1963).
- Содномдагва, 1961: *Содномдагва Ц.* Манжийн захиргаанд байсан үеийн Ар Монголын засаг захиргааны зохион байгуулалт (1691—1911) (Административное устройство Северной Монголии в период маньчжурского господства (1691—1911). Улаанбаатар, 1961 (*Sodnomdagva C.* Mandzhin zakhirgaand baysan ueiyn Ar Mongolyn zasag zahirgaany zokhion baiguulalt (1691—1911). Ulaanbaatar, 1961).
- Шархуу, 1975: *Шархуу Ц.* Хувьсгалын өмнөх Монгол дахь газрын харилцаа: Архивын материалын эмхэтгэл (Земельные отношения в Монголии до революции: Сб. арх. материалов). Улаанбаатар, 1975 (*Sharkhiui C.* (ed.) Khuv'sgalyn onokh Mongol dakh' gazryn khariltsaa. Arkhivyn materialyn emkhetgel. Ulaanbaatar, 1975).
- Мэнгу луйли, 1988: 蒙古律例 回疆则例 / 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正 主编. 兰州, 1988 (Монгольское уложение. Собрание узаконений относительно Синьцзяна / Собрание материалов по истории пограничных регионов Китая / Ред. Лу Ижань, Ма Дачжэн. Ланьчжоу, 1988).
- Хуан чао цзинши вэньбянь, 1826: 皇朝经世文编 (Собрание образцовых сочинений, составленных при царствующей династии относительно предметов управления). [Б. м.], 1826.
- Цин дай Лифаньюань цзыляо цзилу, 1988: 康熙朝“大清会典”中的理藩院资料 / 清代理藩院资料辑录 / 中国边疆史地资料丛刊. 吕一燃 马大正 主编. 兰州, 1988 (Материалы по ведомству Лифаньюань в кодексе законов «Дай Цин хуэйдянь» в период правления императора Канси / Сб. материалов Лифаньюань, относящихся к временам правления династии Цин / Собрание материалов по истории пограничных регионов Китая / Ред. Лу Ижань, Ма Дачжэн. Ланьчжоу, 1988).
- Циньдин Дай Цин хуэйдянь цзэли, 1748: 钦定大清会典则例 (Высочайше утвержденное собрание узаконений к сводам законов Великой империи Цин). [Б. м.], 1748.
- Чжао Юньтянь, 1982: 赵云田. 理藩院 / 清史研究记. 北京, 1982 (*Чжао Юньтянь.* Лифаньюань / Исследования по истории династии Цин. Пекин, 1982).
- Atwood, 2004: *Atwood C. P.* Encyclopedia of Mongolia and Mongolian Empire. New York, 2004.
- Bat-Ochir Bold, 2001: *Bat-Ochir Bold.* Mongolian Nomadic Society: a reconstruction of the 'medieval' history of Mongolia. Richmond; Surrey, 2001.

- Bergholts, 1993: *Bergholts F. W.* The Partition of the Steppe: The Struggle of the Russians, Manchus and the Zungar Mongols for Empire in Central Asia. 1619—1758. New York, 1993.
- Mancall, 1971: *Mancall M.* Russia and China: Their Diplomatic Relations to 1728. Harvard, 1971.
- The Cambridge History of China, 2008: The Cambridge History of China / Ed. by D. Twitchett, J. K. Fairbank. Vol. 9. Cambridge (Mass.), 2008.

A. V. Popov

The administrative regime of the Russian-North Mongolian border in the terms of Qing law (XVIII—first half XIX century)

Principle idea of this article is to characterize legal rules imposed by the authorities of the Qing Empire in the XVIII—first half XIX century in order to establish the administrative regime of the Russian-North (Khalkha) Mongolian border. The author comes to the conclusion that the studied area of the law was formed under the influence of doctrines of establishing administrative power in Mongolia, typical of the Qing political theory and practice during the studied period. An important element of these doctrines was the thesis to isolate Mongolia from external influences for the preservation of the nomadic lifestyle of the Mongols and their traditional military organization, which the Qing rulers were ordained role of one of the pillars of their Imperial power. However, the situation on the Russian-Mongolian border contrasted sharply with the provisions of Qing laws. Qing China failed to create an administrative system that was able to suppress contacts between the population of the Russian and Mongolian border regions, not controlled by official authorities.

Key words: North Mongolia, Russia, the Qing Empire, the Russo-Mongolian relations, the Qing doctrine of establishing administrative power in Mongolia, the border between Russia and Mongolia.

Т. Д. Скрынникова

Основания власти правителя в монгольской политической культуре эпохи Чингис-хана¹

В статье основное внимание уделяется анализу двух концептов — *küçü* и *ejen*. Выявление терминологии политической культуры, отражающей представления своего времени, объяснение значений терминов/концептов позволяет показать эволюцию их значений. Исследование того, в каких терминах выражались отношения власти и властвования, каковы речевые конструкции, их обозначающие, какие ситуации передают идею осуществления власти, позволяет продемонстрировать систему устойчивых смыслов и семантические проявления неоднозначности представлений монголов о власти в XIII в.

Ключевые слова: власть, концепт, легитимация, традиционная политическая культура, социальная структура, политическая организация, типология кочевых обществ.

Целью настоящей публикации является стремление выявить, каким образом формулировались идеи о ключевых для периода формирования Монгольской империи концептах, связанных с феноменом власти. Исследование того, в каких терминах выражались отношения власти и властвования, кем были субъекты и объекты этих отношений, каковы речевые конструкции, их обозначающие, какие глаголы передают идею осуществления власти, позволит продемонстрировать систему устойчивых смыслов и семантические проявления неоднозначности представлений монголов начала XIII в. о власти.

Безусловно, нельзя пройти мимо того факта, что в традиционной политической культуре большое значение придавалось взаимоотношениям власти светской и власти сакральной, а именно поддержке светского лидера Небом. В связи с этим необходимо ответить на следующие вопросы: в каких выражениях зафиксировались обозначения власти сакральной и профанной, что маркируют властные термины, какие термины являются для этих сфер общими (*сила* — *küçü*, *erke*), что отличает владельца/владыку (*ejen*) и дает ему право на власть.

В *Тайной истории монголов* (далее: ТИМ) были воспроизведены и репрезентированы значимые феномены, характерные для своего времени, что позволяет реконструировать соответствующую политическую культуру. Исследование осуществлено через анализ проявлений языковой концептуализации власти, что будет способствовать и установлению содержательного ядра представлений о власти, являющих собой сложное взаимодействие языка и по-

литической культуры, выраженных разными понятиями, которые можно назвать «именами» концептов (*küçü*, *ejen*).

Необходимо учитывать справедливое, на мой взгляд, мнение А. М. Хазанова о том, что «у кочевников аборигенную модель нельзя представлять как жесткий структурный каркас для фиксации малоизменяющейся реальности. Сам каркас подвижен и в соответствии со спецификой конкретной действительности приспособлен не только для статичности функционирования социальных форм, но и для их трансформаций и изменений. Не случайно сами кочевники явно осознают структурные принципы своих моделей, но в то же время нередко весьма смутно представляют их границы и отдельные детали» [Хазанов, 2008. С. 152].

Исследования символических элементов и форм выражения монгольской политической культуры показывают, что для нее характерно наличие многослойной структуры, содержащей разные смысловые «поля». В этатизации монгольской общности легитимирующую функцию выполняли представления о власти и о носителе власти — правителе. Следует проанализировать один из основных концептов монгольской политической культуры, являвшихся основанием личной власти правителей эпохи формирования империи. Статус правителя — хан/хаган — определялся и подтверждался наличием у него *силы* (*küçü*). «Не имеешь силы, так незачем и ханом быть» [Козин, 1941. С. 186] (*qücü yadan bö'etele qan boltala ya'un* [Rachewiltz, 1972. P. 153]) — именно так ставится вопрос в самой монгольской традиции в XIII в. Уместно обратиться к группе выражений, содержащих это понятие — *küçü*, поскольку употребление его в контексте позволит определить его характер.

¹ Статья выполнена в рамках проекта по гранту РФНФ № 15-01-00170 «Эволюция представлений о власти в монгольском обществе XIII—XX вв.».

Выявление и анализ фразеологических единиц, репрезентирующих проявление концепта *küçü* в вербальном поле монгольской политической культуры, позволили определить его основные аспекты.

Сила (*küçü*) — качество Неба, благодаря которому оно осуществляет свою верховную функцию всеведения и могущества («Силою вечного Неба»). В своей «Истории монголов» (1274) Плано Карпини писал, что монголы имели намерение подчинить себе весь мир, всю землю, на которой в противном случае не может быть мира [Путешествия, 1957. С. 17]. Причем регулирующая функция хагана постулировалась не только им самим, но и ханами — главами входящих в империю ее частей, что отразилось в преамбуле: «Силою высшего Неба, харизмой хагана, мой, Аргуна, указ» [Voegelin, 1940. P. 399], «Силою вечного Неба, харизмой хагана, мой, Алджигидая, указ королю Франции» [Voegelin, 1940. P. 400]. Воздействие Неба осуществляется благодаря наличию качества *küçü*.

В тексте ТИМ никогда не говорится, что Небо «дает силу», в монгольской традиции Небо лишь реагирует на присутствие данного качества в правителе, в нашем конкретном случае — в Чингис-хане, увеличивает *силу*, благодаря чему он смог добиться больших успехов в расширении своих владений. «Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной Силы, будучи умножаем в силах Небесами и Землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои» [Козин, 1941. С. 168, § 224] (Möngke tenggeri-yin qüçün-tür tenggeri qajar-a qüçü auqa nemekdejü qür ulus-i sidurqutqaju qaqa jilu'a-dur-iyän oro'uluqsan-tur [Rachewiltz, 1972. P. 128]). Последнюю фразу точнее можно перевести так: «Силой Вечного Неба Небо и Земля умножили [мою] силу, [я] создал империю и ввел [ее] под единые бразды свои». Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная *сила* Вечного Неба умножает *силу* монарха, обеспечивая его успехи в создании империи, как и в каждом конкретном столкновении с противниками. Так, при окончательном подчинении меркитов в 1204 г. Темучжин, напутствуя Субэдэя, отмечает: «Если же Вечное Синее Небо, Силу и мощь вам умножа, В руки предаст вам сынов Тохтоа...» [Козин, 1941. С. 153, § 199] (Möngke tenggeri-de gücü a'uqa nemekdejü toqto'a-yin kö'üd-i qar-dur-iyän oro'ulu'asu [Rachewiltz, 1972. P. 110]).

И дальнейшие победы связаны с помощью Неба Чингис-хану. Небо «умножая силу, помогает» (*küçü nemejü iheegdekü*). Именно Вечное Небо умножило «силу» и передало в руки Чингис-хана врага — тангутского Бурхана (Möngke tenggeri gücü nemekdejü qar-dur-iyän oro'ulju [Rachewiltz, 1972. P. 161, § 267]); «Небеса и земля умножили силы наши, и вот мы сокрушили Сартаульский народ» [Козин, 1941. С. 188, § 260] (Tenggeri qajar-a gücü nemekdejü sarta'ul irgen-i edüi doroyita'uluqsan-tur [Rachewiltz, 1972. P. 156]).

Конечно, поскольку ТИМ посвящена прославлению отца-основателя империи Чингис-хана, то его

сакральная связь с Небом особенно выделяется и подчеркивается. Но нельзя не отметить архетипичности данного факта, а именно распространенности подобных представлений и в других сообществах. Это можно обнаружить в словах, сказанных Темучжином после победы над меркитами, которой он добился в союзе с Тоорил-ваном и Чжамухой: ««Небо с Землею нам мощь умножали, Тэнгриий могучий призвал, а Земля — Мать-Этуген — на груди пронесла» [Козин, 1941. С. 104—105, § 113] (tenggeri qajar-a gücü nemekdejü erketü tenggeri-de nereyitcü eke etügen-e gürgejü [Rachewiltz, 1972. P. 46]).

Как мы видим, употребляемая в социуме формула, согласно которой правитель социума являлся обладателем силы (*küçü*), была всеобщей, и другие лидеры, наряду с Чингис-ханом, воспринимались на макрокосмическом уровне, то есть и они были наделены *силой* (*küçü*), то есть в данном случае — и Тоорил-ван, и Чжамуха. Поэтому включение новых сообществ под эгиду Чингис-хана в результате поражения или на добровольной основе выражалось эксплицитно: покоренные правители, отдавая свою *силу* (*qüçü öksü*), умножали *силу* Чингис-хана: она получает поддержку снизу, *сила* хана увеличивается за счет присоединения *силы* подданных, о чем намеком говорится в § 125 ТИМ и совершенно определенно выражено в § 185 и 238: «Благоволением Неба и Земли, умножающих мою силу, вы отошли от анды Чжамухи, душою стремясь ко мне и вступая в мои дружины» [Козин, 1941. С. 111, § 125] (Tenggeri qajar-a gücü nemejü ihe'ekde'esü ta jamuqa anda-aca namayi ke'en setkijü nököcesü ke'en ire[k]set ötöqüs öljeten nököt minu ülü-'ü bolu'ujai [Rachewiltz, 1972. P. 53]).

Кереитский Хадах-багатур, подданный Ван-хана, воевавший на его стороне до последнего, до момента, когда Чингис-хан взял его в плен, сказал: «Если повелишь умереть — умру, а помилуешь — послужу!» (точнее: «Если убьете, умру, а если Чингис-хан [соизволит] помиловать, отдам [ему свою] силу») [Козин, 1941. С. 140, § 185] (Bi edö'e ükü'ülde'esü ükücü cinggis-qahan-na soyurqaqda'asu qüçü öksü [Rachewiltz, 1972. P. 95]). Аналогичное заявление сделал уйгурский Идуут: «Стану я твоим пятым сыном и тебе отдам свою силу!» [Козин, 1941. С. 174, § 238] (dabtu'ar kö'ün cinu bolju qüçü öksü [Rachewiltz, 1972. P. 136]).

Таким образом, покоренные правители, присоединяя свою *силу*, умножали *силу* Чингис-хана.

Безусловно, это качество (*küçü*) Чингис-хана связано с *küçü* Неба, т. е. с «силой Вечного Неба», оно являлось одним из факторов, обеспечивавших, согласно традиционным представлениям монголов, регулирующую функцию правителя для всего мира, что было зафиксировано в первой части инициальной формулы указов, пайцз, писем и других монгольских документов, перевод которых принят большинством исследователей. Целиком формула звучит так: Möngke tngri-yin küçün-dür Yeke suu jali-yin ibegen-dür.

В ритуальных текстах неоднократно отмечается связь *силы* (*küçü*) с *харизмой* (*suu* или *sülde*): «так как *харизма* обладала **великой силой**» (*sülde yeke küçütei-yin tulada*) [Rintchen, 1959. P. 60]; «светлейшее сульдэ, обладающее грозной силой» (*masi doysin küçütü boyda sülde*) [Rintchen, 1959. P. 61]; «светлейшее сульдэ, обладающее великой силой» (*küçün yeketü boyda sülde*) [Rintchen, 1959. P. 75]; «сульдэ тэнгри, обладающее великой силой и ставшее святыней, которой приносят жертвы» (*takil-un sitügen boluysan yeke küçütü Sülde tengri*) [Rintchen, 1959. P. 83]).

Способность «воспламенить силу» (*Омуу күчүн badaraqı*) [Rintchen, 1959. P. 66]) делает харизму «всесильным гением-хранителем» (*tegüs küçün sakiyulsun*) [Rintchen, 1959. P. 66]) и «благодаря своей великой силе [справляется] с еретиками, грозными препятствиями, творящими зло» (*yeke ауу-а күчүн-йер терс номту доysin todqar qourlayçı-yi čidayçı*) [Rintchen, 1959. P. 66]).

Можно с достаточной долей уверенности предположить, что семантика обрядов, проводимых Чингис-ханом, в пересказе Рашид-ад-дина именно такова: воспламенение харизмы и увеличение *küçü* перед ответственными военными походами. Рашид-ад-дин так описывает этот обряд: «Когда Чингис-хан предпринял поход на владения Китая и выступил на войну против Алтан-хана, он один, согласно своему обыкновению, поднялся на вершину холма, развязал пояс и набросил его на шею, развязал завязки кафтана [каба], встал на колени и сказал: „О господь извечный (вероятно, Вечное Небо. — Т. С.)... Если ты считаешь, что мое мнение справедливо, ниспосли мне свыше в помощь силу и [божественное] вспоможение и повели, чтобы с высот ангелы и люди, пери и дивы стали моими помощниками и оказывали мне поддержку“» [Рашид-ад-дин, 1952. С. 263]. Перед завоеванием Туркестана Чингис-хан также «поднялся на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и приник лицом к земле. В течение трех суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: „О великий господь! О творец тазиков и тюрок! Я не был зачинщиком пробуждения этой смуты, даруй же мне свою помощью силу для отмщения!“ После этого он почувствовал в себе признаки знамения благовестия и бодрый и радостный опустился оттуда вниз» [Там же. С. 189].

Эта формула (*Möngke tngri-yin küçün-dür Yeke suu jali-yin ibegen-dür*) — краткая модель архетипа или мифологемы: наверху — Небо-отец, внизу — Мать-Земля, между ними харизма (*suu* или *sülde*) правителя, благодаря которой правитель и является центром. Благодаря этому сакральному качеству правитель без посредников осуществляет сакральную деятельность, являясь прямым медиатором между социумом и Небом как верховным божеством.

Понятие *küçü* выступает в качестве концепта, поскольку участвует в формировании национальной концептуальной картины мира, центральную позицию в которой занимает правитель, благодаря обла-

данию *küçü* облеченный *властью* приказывать (*jasaq tungqaba, jasaqu, jarliq bologun* и др.).

Это небесное избранничество обеспечивало идеологическое обоснование претензии на мировое господство, что было присуще сыну Неба в силу универсальности Неба и Земли: Небо покрывало все, что находилось на Земле, сакральное влияние *силы* (*küçü*) сына Неба распространялось на всю землю. Последнее хорошо видно по фразе из письма Гуюка: «Силою бога (читай: Неба. — Т. С.) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам» [Путешествия, 1957. С. 221].

Но необходимо иметь в виду, что семантическое поле понятий, используемых в традиционной культуре, не имеет жестких границ: с одной стороны, ими обозначаются разные феномены (*küçü* Неба и *küçü* правителя), с другой стороны, одно понятие — *сила* — может выражаться разными терминами. Как и в древнетюркской, в монгольской политической культуре наряду с концептом *küçü* отмечается концепт *erke*, связанный с Небом и его всеведением, выражаемым в текстах глаголом *mede-*, имеющим значение ‘знать’, ‘ведать’, ‘управлять’. «Могущественное Вечное Небо, управляющее миром» (*delekei-yi medegülügen Erketü Möngke tngri*) [Heissig, 1974. S. 548]; «всем управляющее Вечное Небо — могущественный хаган» (*Qamu-yi medegülügen Erketü qayan möngke tngri*) [Heissig, 1974. S. 548]), упоминаемый выше текст § 113 [Rachewiltz, 1972. P. 46]. Хотя для монгольской политической культуры не характерно наличие проработанной концепции о двух ипостасях правителя, который, являясь хаганом, не носит официального титула «сын Неба», это отмечается, например, в фольклоре. В «Истории о двух скакунах» Чингис-хан называет Небо отцом, то есть таким образом обозначает себя сыном Неба: «Милостью отца Высокого Неба не стал ли я государем?» (*Эрхэт тэнгэр эцгийн заяагаар эзэн боллоо би*) [Хоёр, 1956. С. 15]. На самом деле Небо в монгольском тексте называется «всесильным», а Чингис-хан — владыкой, а не государем. Следует заметить, что все перечисленные случаи упоминания концепта *erke* связаны лишь с Небом. Здесь кстати напомнить, что известный представитель нижнего мира — владыка царства мертвых Эрлик (Эрк + лиг = обладающий силой) — изначально обитал на небе.

Наряду с концептом *küçü* важную роль в основании власти играет концепт *ejen*. Выше была приведена из «Истории о двух скакунах» фраза Чингис-хана о том, что он стал владыкой милостью Всесильного Неба. В тексте ТИМ слово *ejen* встречается не часто². Рассмотрим разные случаи его употребления и значение концепта.

² В данной статье нас не будут специально интересовать случаи обозначения термином *ejen* владык священных мест: владыки Бурхан-Халдуна (§ 9 *burqa-qaldun-nu ejen*) [Rachewiltz, 1972. P. 14], (§ 272 *kitat irgen-ü qajar usun-*

Наиболее простыми для понимания являются примеры употребления термина *ejen*, маркирующего право собственности. Когда Чингис-хан преследовал тех, кто угнал у них восемь соловых мерин, он повстречал Боорчи, последовавшего за Чингис-ханом и оставившего «свой табун без хозяина»: «§ 205. *adu'u-ban ejen-ugei talbiju*» [Rachewiltz, 1972. P. 117] («You left your herd of horses without a master» [Rachewiltz, 2004. P. 137]). Этот пассаж С. А. Козин перевел так: «...оставив на произвол судьбы свой табун» [Козин, 1941. С. 160]. Это значение слова близко по значению к тексту § 149, где речь идет о хозяине или собственнике территории.

В § 149 Таргитай-Кирилтух констатирует положение Темучжина после смерти Есугэя такими словами: *ejen-ugei nuntuq-tur qosorcu* [Rachewiltz, 1972. P. 67]. С. А. Козин оставил без перевода семантически важную языковую конструкцию *ejen-ugei nuntuq-tur* ('в кочевье без владетеля'), передав только значение глагола *qosorcu* ('осиротеть'): «...он остался сиротой без отца» [Козин, 1941. С. 120]. Перевод И. Рахевилца соответствует монгольскому тексту: «He had been abandoned in a camp without a master» [Rachewiltz, 2004. P. 71], что отсылает нас к значению слова *ejen* как 'хозяин', 'собственник'.

Наиболее интересные случаи упоминания понятия *ejen*, когда оно выступает для обозначения владения людьми, — *ulus-un ejen*, то есть в качестве концепта, обозначающего властные отношения.

Амбагай, провожавший свою дочь в замужество к татарам и плененный ими, перед смертью, передавая напутствие Хадаан-тайджи, говорил следующее: «Отомстите за меня, который самолично провожал свою дочь, как всенародный каган и государь народа» [Козин, 1941. С. 84]. Выражение *qatuiq-un qa'an ulus-un ejen* [Rachewiltz, 1972. P. 22] в § 53, переданное С. А. Козиным как «всенародный каган и государь народа», более точно следует перевести как 'всеобщий хаган, владыка народа'. И. Рахевилц при переводе отнес это выражение не к Амбагаю, а к статусу любого, кто становится хаганом: «When you become *qa'an* of all and lord of the people» [Rachewiltz, 2004. P. 11]. Перевод выражения *ulus-un ejen* как 'владыка народа' или *lord of the people* более верное, на мой взгляд, чем вариант, предложенный С. А. Козиным.

Это же слово *ejen* И. Рахевилц, переводя монгольский текст («8. ...*köl-barqujin-tögüm-ün ejen barqudai-mergen-nü*» [Rachewiltz, 1972. P. 14]), передает иначе: 'lord of the KöL Bargujin Lowland' [Rachewiltz, 2004. P. 2]. На мой взгляд, Баргудай-мэргэн называется «владыкой Кол-баргуджинского линиджа». К этнониму «баргу» нас отсылают: имя тестя Хорилартай-Мэргэна — Баргудай-Мэргэн, то есть глава группы баргу. А обозначение его владения — *köl-barqujin-tögüm*. Слово 'tögüm', попавшее в тюркские

и *ejet qa[n]t* [Rachewiltz, 1972. P. 163, 164]. Болезнь Угэдэя случилась оттого, что «жестоко неистовствуют духи, владыки Китадских земель и вод» [Козин, 1941. С. 192].

языки из иранских, означает «*tohum... а) семья, семена — тур., гаг, турк., кирг.; ...г) род, племя, потомство — кум., кирг., узб.» [СИГТЯ, 1997. С. 116], что синонимично слову «уруг». Данный термин встречается и в настоящее время, так «...у ряда кавказских народов употребляется для обозначении патронимии большое число различных ираноязычных терминов, обозначающих в соответствующих языках родственную группу вообще или, в свою очередь, патронимию в частности. Таковы иранские термины: тохум, или тухум, — „семья“ (балкарцы, кумыки, аварцы, даргинцы, лезгины, азербайджанцы, таты)» [Косвен, 1963. С. 187], «...они выражают в форме существительного единство происхождения или родственную близость» [Косвен, 1963. С. 100]. Таким образом Баргудай-Мэргэн отмечается как владелец *köl-barqujin-tögüm* — линиджа, являвшегося той частью баргу, которая проживала около озера (тюркское обозначение — *köl*)³.

В этом пассаже мы обнаруживаем одновременно два значения владения: территорией, поскольку указываются географические параметры — у озера, вероятно Байкала, и социальной группой — линиджем с этническим маркером.

Об увеличении значения владыки от владения небольшой группой к владению народом или политией повествует Хорчи (старец Усун), который увидел предсказание победы Темучжина над Чжамухой во сне: «§ 121. ...Небо с Землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства» [Козин, 1941. С. 107] (*tenggeri qajar eyetü[1]düyü temüjin-i ulus-un ejen boltuqai* [Rachewiltz, 1972. P. 50]).

В тексте ТИМ есть даже указание на то, владельцем кого является Темучжин. В § 200 сообщается о том, что после поражения найманов и меркитов и Чжамуха «лишился своего народа» — *tende ulus-ıyan abda'asu* [Rachewiltz, 1972. P. 111]. И когда его спутники привели Чжамуху к Чингис-хану, в числе прочего он сказал: «Подданные⁴, домашние слуги⁵ восстали на своего владыку» — *bo'ol nekün büdün*

³ Подробнее см.: [Скрынникова, 1993].

⁴ Безусловно, термин *богол* должен был маркировать определенный тип зависимости. Зависимость предполагает неперемное неравенство сторон: подчиненная сторона получает частичную компенсацию в виде покровительства, защиты и помощи, поскольку она не в состоянии самостоятельно обеспечивать собственное существование; статусно старшая сторона требовала той или иной формы (социальной и материальной) признания зависимости. Именно это мы наблюдаем в монгольском обществе предимперского и имперского периодов. Социальная стратификация в монгольском обществе не предполагала жесткой иерархической структуры: принадлежность к этносоциальной группе (*богол*, как и *харачу*), занимавшей подчиненное положение, не препятствовала продвижению по иерархической лестнице и позволяла достигать высокого индивидуального статуса (подробнее см.: [Крадин, Скрынникова, 2006. С. 216—251]).

⁵ *nekün* — один из терминов, обозначавших домашних слуг [Rachewiltz, 2004. P. 744].

ejen-iyen bosoju [Rachewiltz, 1972. P. 111], хотя в переводе С. А. Козина мы читаем; «Рабы-домочадцы на своего природного господина надумали восстать» [Козин, 1941. С. 155], что, безусловно, искажает реконструкцию социальной структуры монгольского общества рассматриваемого периода. Ближе к монгольскому тексту был И. Рахевилц: «Slaves and servants have gone so far as to seize their own master» [Rachewiltz, 2004. P. 129]. Интересна в социальном контексте параллель с хаганом в этой же речи Чжамухи: «Рабы-холопы подумали поднять руку на своего хана» [Козин, 1941. С. 155] (монг. qarasu bo'ol qan-tur-iyen qar gürgegü bolba [Rachewiltz, 1972. P. 111]). Здесь к подданным хагана причисляются, наряду с богол, и харачу. Можно говорить о том, что термин *qarasu*, как и термин *bogol*, служил для маркировки подчиненного статуса как общностей (родов, племен, политий), так и персон — членов этих общностей. Эти термины стали механизмами конструирования границ нового типа общности (над-родовой, над-племенной, над-этнической), в которой отношения господства/подчинения играли заметную роль и становились основой социально-политической практики. Именно благодаря этому хорошо отлаженному механизму гибкого включения гетерогенных этнических групп в монгольскую политику и установлению с ними отношений вассалитета оказалось возможным создать Монгольский улус. Можно даже говорить о том, что эти термины выступают в качестве механизма перекодировки *чужих* (как иноплеменников, так и членов конического клана, но состоявших во враждебных отношениях с Чингисханом) в *своих*, расширяя границы последних, то есть используются *внутри* политики — Монгольского улуса и выступают как интеграционный механизм. Но, с другой стороны, внутри улуса они выступают как маркеры, отделяющие представителей этих групп (*qarasu* и *bogol*) от доступа к верховной власти, предназначенной только Чингисидам⁶.

В § 281 Угэдэй называет в своей речи, заключающей ТИМ, Чингис-хана ulus-un ejen qahan [Rachewiltz, 1972. P. 173], хотя *ejen* не был титулом.

В эдикте Гуюк-хана Чингис-хан называется «милым и почтенным сыном бога (читай: Неба. — Т. С.)» (*лат. chingiscam fillus dei dulcis et venerabilis* [Voegelin, 1940. S. 389]), потому что, так же как «бог над всеми» (*лат. deus excelsus super omnia* [Там же]), «на земле единственный владыка — Чингис-хан» (*лат. super terram chingiscam solus dominus* [Там же]).

В традиционной культуре именно хаган обеспечивал гармонию в социуме через свою связь с космосом благодаря харизме, что эксплицитно демонстрируют ритуальные тексты. О Чингис-хане говорится как о центре, организующем все вокруг себя: «Чингис-хан, ставший владыкой народов мира, у [которого] имя — Темучжин-багатур, четыре драго-

ценные жены, четыре сильных брата, четыре неутомимых сына» (Temüjin baγatur neretü, Dörben erdeniyin qatun-tu, Dörben küder degü-tü, Dörben külüg-ün köbegün-tü Delekei ulus-un ejen boluysan Cinggis qaγan [Rintchen, 1959. P. 67]). Речь идет о харизме Чингис-хана, которая «стала владыкой всего мира, стала владыкой множества народов, стала владыкой всего» (Bügüde delekei-yin ejen boluysan olan ulus-un ejen boluysan Qotala bügüde-yin ejen boluysan [Rintchen, 1959. P. 63]) или которая «стала владыкой мира, стала предметом поклонения, гением-хранителем всего народа» (Yerü delekei-yin ejen boluysan Yerüngkei ulus-un sitügen sakiγulsun boluysan [Rintchen, 1959. P. 62]), харизма, сакрализирующая «подавляющее врагов... ставшее владыкой обширной империи восьмибунчужное белое знамя» (Nasu büri dayisun daruysan Narmai ulus-un ejen boluysan Naiman költü çayan tuy [Rintchen, 1959. P. 70]).

В третий день Нового года, который считается днем рождения Чингис-хана, проводится обряд, называемый *тасма* ('ремень')⁹, когда старый ремень, перевязывающий подушки со священными предметами (одна — с волосами и рубашкой Чингис-хана, другая — с платьем его жены Буртэ), разрезался на кусочки и раздавался верующим. Подушечки перевязывались новым ремнем, при этом читалась «Молитва возлияния сульдэ владыки», в которой харизма Чингис-хана — *сульдэ* владыки (ejen-ü sülde). Эта молитва была переписана, поскольку сочинение «Алтан бичиг», руководство по проведению обряда, состарилось. И сочинение это «было написано благодаря вере в харизму владыки-богдо (то есть Чингис-хана. — Т. С.)» (ejen boyda-yin suu-dur sitüjü bičiged [Rintchen, 1959. P. 87]). В этом тексте мы видим употребление двух разных терминов по отношению к одному феномену — харизме (*sülde* и *suu*): если выше упоминался второй, то в названии молитвы употреблен первый (ejen sülde-dür isüg saçuqui inu [Rintchen, 1959. P. 86]).

Как показывает материал ТИМ, слово *ejen* обозначало разные степени или аспекты владения. С большой долей уверенности можно говорить о личной собственности на лошадей. Что же касается определения характера владения территорией и людьми, то у нас слишком мало фактов, позволяющих определить это. Реальных данных, способных раскрыть формы владения, мы в тексте ТИМ не обнаруживаем, но можно предположить, что текст ТИМ зафиксировал возможную эволюцию понятия *ejen*: от владения домашним хозяйством (домохозьяин) к владению территорией, которой он правит, и людьми, которыми он управляет. Последнее не предполагает личной зависимости (личной несвободы) подданных, а указывает на то, что термин *ejen* маркирует статус персоны, облеченной властью и правом приказывать им на законных основаниях. Обязанностью владетеля (владыки) является поддерживать свой статус, т. е. поддерживать состояние своего владения и обеспечивать процветание всего общества (руки-ноги, девы). В отличие от термина *хаган*, тер-

⁶ Подробнее см.: [Крадин, Скрынникова, 2006. С. 263—270].

мин *ejen* не становится официальным титулом правителей.

Можно сказать, что концепт *ejen* служит, так же как и концепт *küçü*, основанием права на власть, поскольку содержит в себе идею права на владение.

Монгольская культура, политическая в том числе, является частью культуры народов алтайской языковой семьи. Больше чем простым заимствованием является употребление в монгольском языке таких лексических единиц политической культуры, как термины социальной организации или сакральности верховной власти. И, соответственно, можно говорить об ответвлении или отделении концептов от общеалтайского фонда. Мы можем говорить как о долгом сосуществовании двух различных культур (древнетюркской и монгольской), так и о феномене *Translatio Imperium*.

При написании данной статьи я, учитывая неполную функциональную дифференцированность и изменчивость терминологии концепции власти в монгольской политической культуре, попыталась восстановить детали исторической презентации представлений о власти в одном источнике, избегая упрощающих интерпретаций многозначных терминов. Предложенный анализ языковых конструкций, в различной степени демонстрирующих представления о власти, показал, насколько важно для исследователей социальных процессов и политических практик средневековых обществ работать с семантически верными переводами текстов. Лишь такие переводы могут способствовать адекватной реконструкции социальной структуры и политической организации средневековых обществ и их типологии.

Использованная литература

- Козин, 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941 (*Kozin S. A.* Sokrovennoe skazanie: Mongol'skaya khronika 1240 g. M.; L., 1941).
- Косвен, 1963: *Косвен О. М.* Семейная община и патронимия. М., 1963 (*Kosven O. M.* Semeinaya obshchina i patronimiya. M., 1963).
- Крадин, Скрынникова, 2006: *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М., 2006 (*Kradin N. N., Skrynnikova T. D.* Imperiya Chingis-khana. M., 2006).
- Путешествия, 1957: Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. М., 1957 (*Puteshestviya v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka. M., 1957*).
- Рашид-ад-дин, 1952: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 2. М.; Л., 1952 (*Rashid-ad-din.* Sbornik letopisei. T. 1, kn. 2. M.; L., 1952).
- СИГТЯ, 1997: Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М.: Наука, 1997 (*Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika t'urkskih yazykov. Leksika. M.: Nauka, 1997*).
- Скрынникова, 1993: *Скрынникова Т. Д.* Этнотопоним Баргуджин-токум // История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение: Сб. ст. Улан-Удэ, 1993. С. 41—50 (*Skrynnikova T. D.* Etnotoponim Bargudzhin-tokum // *Istoriya i kul'tura narodov Central'noi Azii. Istochnikovedenie: Sbornik statey. Ulan-Ude, 1993. S. 41—50*).
- Хазанов, 2008: *Хазанов А. М.* Избранные научные труды. Кочевники и внешний мир. СПб., 2008 (*Khazanov A. M.* Izbrannye nauchnye trudy. Kochevniki i vneshniy mir. SPb., 2008).
- Хоёр, 1956: Хоёр загалын тууж (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар, 1956 (*Khoyor zagalyn tuuzh (Povest' o dvuh skakunah). Ulaanbaatar, 1956*).
- Heissig, 1974: *Heissig W.* Ein Innermongolisches Gebet zum ewigen Himmel // *ZAS. 1974. № 8*.
- Rachewiltz, 1972: *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols // *Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Bloomington, 1972. Vol. 121*.
- Rachewiltz, 2004: *Rachewiltz I. de.* The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth Century / *Transl. with a historical and philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden; Boston; Brill, 2004*.
- Rintchen, 1959: *Rintchen B.* Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. T. 1. Wiesbaden, 1959.
- Voegelin, 1940: *Voegelin E.* The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245—1255 // *Byzantion. 15 (1940-1)*.

T. D. Skrynnikova

Foundations of Rulers Power in Mongolian Political Culture of Chinggis-Khan's Epoch

In this article the main emphasis is on analysis of the concepts *küçü* and *ejen*. Uncovering the terminology of the political culture that reflected the notions of a certain period and explaining the meanings of the terms/concepts allows to trace the evolution of these meanings. Studying the terms that express the interrelations of power and domination, reveal the language patterns that define them and the situations that reflect the idea of exercising the power, allow to demonstrate the system of settled meanings, as well as the semantic manifestations of the ambiguousness of the notions of power among the Mongols in 13 century.

Key words: power, concept, legitimation, traditional political culture, social structure, political organization, typology of nomadic societies.

В. Л. Успенский

Легенда об императорской печати монгольской династии Юань

В статье дается перевод с тибетского языка легенды о происхождении нефритовой печати императоров монгольской династии Юань. Эта легенда содержится в «Истории буддизма в Китае» (rGya nag chos 'byung), написанной гуном Гомбоджабом. Обретение этой печати маньчжурским правителем Хунтайцзи считалось доказательством того, что он получил «Мандат Неба». Обладание печатью юаньских императоров и успешные завоевания стали основанием для провозглашения в 1636 г. новой династии Дай Цин.

Ключевые слова: династия Цин, печать, Монголия, маньчжуры, легенды.

Нефритовая печать императоров династии Юань, которая досталась маньчжурскому правителю Хунтайцзи в 1635 г., была использована для обоснования его претензий на власть не только над монголами, но и над Китаем. Обстоятельства, связанные с обретением им этой печати, изложены в целом ряде исторических источников [Волкова, 1978]. Вкратце эта история выглядит следующим образом. Потерпев поражение в войне с маньчжурами в 1632 г., Лигданхан — последний обладатель титула великого монгольского хана — со своими подданными двинулся в западном направлении. Однако в 1634 г. он скончался от оспы, а его подданные, включая членов его семьи, были захвачены в плен маньчжурами. Среди доставшихся маньчжурскому правителю трофеев были печать юаньских императоров, золотая статуя грозного божества Махакалы и комплект Ганджура на монгольском языке, написанный золотыми буквами. Для статуи Махакалы впоследствии был построен в Мукдене огромный храм Шишэньсы 實勝寺 (Храм полной победы), куда был также помещен и Ганджур [Успенский, 2011. С. 72—74].

Что же касается печати, то во время проведения церемонии, посвященной победе над чахарами, она была положена на особом столике перед восседавшим на троне Хунтайцзи. Тот, взяв печать в руки, совершил девять коленопреклонений. После того как хан снова воссел на трон, его советник объявил во всеуслышание, что из поколения в поколение эта печать обеспечивала ее обладателям право на власть и управление [Волкова, 1978. С. 21].

Военные успехи маньчжуров и обретение императорской печати стали основанием для провозглашения в 1636 г. новой династии Дай Цин, к которой, по мнению Хунтайцзи, перешел «мандат Неба» на правление Поднебесной от слабеющей китайской династии Дай Мин. Во время совершения по этому поводу жертвоприношения Небу и Земле провозглашенный императором Хунтайцзи отметил, что «он подчинил своей власти и объединил монгольское государство, взял [у монголов] драгоценную

нефритовую печать и их земли и воды» (...Mongyol ulus-i erke-dür oruyulju nigen-e qamtudqayad qasbiu erdeni tamγ-a kiged γajar usun-i inu abuγsan-dur...) [Монгольские документы. Т. 1. С. 10—11].

Непосредственно в монгольской историографии история нефритовой печати наиболее подробным образом была впервые изложена выдающимся монгольским ученым гуном Гомбоджабом. В виде «примечания» она входит в его сочинение «История буддизма в Китае», которое он написал на тибетском языке на основе китайских источников [«История буддизма в Китае». Л. 22а—23b]. Это сочинение было написано в 1736 г. в традиционном для тибетской исторической литературы жанре *чойджун* (chos 'byung) — истории буддизма в какой-либо стране или местности. Его главное отличие от всех других подобных сочинений состоит в том, что это единственный чойджун, полностью посвященный Китаю.

Будучи основана на китайских источниках, история императорской печати содержит как легендарные, так и достоверные сведения¹. Варианты рассказа Гомбоджаба в сокращенном виде вошли в другие тибетоязычные сочинения монгольских авторов (например, в хорошо известную «Историю буддизма в Монголии» Цэнбэл-гуши). Наиболее полный монгольский перевод этой истории печати содержится в биографии третьего Джанджа-хутухты, напечатанной в Пекине в 1846 г. [«Биография Джанджа-хутухты Ешэй-Данби-Джалцана». Л. 221а:9—222а:6]. Эта биография содержит исторический очерк Китая, в значительной степени основанный на сочинении Гомбоджаба.

Достаточно любопытным является тот факт, что, подчинив своей власти Китай, маньчжурские правители довольно быстро «забыли» об этой печати. Она вообще не упоминается в инвентарных списках многочисленных печатей, которыми обладали импера-

¹ Сведения китайских источников, которые в значительной степени перекликаются с рассказом Гомбоджаба, см.: [Franke, 1978. С. 42—46].

торы династии Цин [Rawski, 1998. С. 361, примеч. 10]. Если на начальном этапе возвышения династии обладание этой печатью рассматривалось как предзнаменование скорого превращения маньчжурских ханов во властителей Поднебесной, то их успехи и завоевания не требовали дополнительных идеологических обоснований. Сравнивая отношение Хунтайцзи к монгольским трофеям — императорской печати и золотой статуе Махакалы, — А. С. Мартынов высказал предположение, что печать имела гораздо большее значение, чем статуя: «традиционная китайская доктрина, включая сюда и теорию знаменей, была гораздо более важной для маньчжурского государства, нежели доктрина Будды» [Мартынов, 1978. С. 78]. Действительно, в отличие от статуи Махакалы, печать упоминается в офици-

альных документах, обосновывающих право Хунтайцзи на провозглашение новой династии. Однако историческая судьба обоих трофеев оказалась различной. Если печать вскоре была забыта, то статуя Махакалы — носитель сакральной силы династии Юань — оставалась объектом почитания до конца династии Цин. Более того, в 1694 г. император Канси повелел перенести статую Махакалы в Пекин, а в Мукдене поместить ее копию. В Пекине в храм Махакалы был обращен дворец бывшего регента Доргона, который привел маньчжурскую армию в Пекин в 1644 г. и воссел на опустевший китайский трон [Мартынов, 1978. С. 76—77; Успенский, 2011. С. 74]. А рассказ об императорской печати династии Юань получил популярность в монгольской историографии.

Перевод отрывка «Истории буддизма в Китае»

Китайцы называют императоров династий Сун 宋 и Дай Мин 大明 «бай бань тянь цзы» 白板天子, что значит ‘император с фальшивой печатью’ или ‘император со слабой печатью’¹. Столь унижительное название возникло не без оснований, поскольку эти императоры не имели прославленной, неизменной, драгоценной, вечной нефритовой печати. Ее история вкратце такова.

Во времена Сражающихся царств² некий Вэньхэ, подданный царства Чу 楚, увидел, как царь птиц Фэнхуан 鳳凰 опустился на гору Цзиншань 金山. [...] Этот человек подумал, что царь птиц не сядет в месте, где нет драгоценностей, и хотя бы одна там быть должна. Приступив к поискам, он смог найти только большой камень. Этот человек поднес камень своему правителю, но тот не поверил его рассказу. Когда позднее камень раскололи, в нем оказался большой шар из белого нефрита, от которого исходило сияние. Во время совершения жертвоприношений стали происходить разные счастливые знамения. Когда правитель княжества Цинь 秦 узнал об этом, то предложил в обмен за этот нефрит пятнадцать городов из своих владений, но получил отказ. Впоследствии город, где находился этот камень, получил название «Нефритовый город». Когда циньский Ши-хуанди 始皇帝 объединил весь Китай под своей властью, он повелел изготовить себе из этого нефрита печать. Сановник Ли Сы 李斯 сделал на печати следующую надпись, состоящую из восьми иероглифов: «Шоу мин юй тянь цзи шоу юн чан» 受命于天既壽永昌, что значит «Да будет у имеющего мандат Неба долголетие и вечное процветание!» [...] ³ Третий циньский император, Цзы-ин 子嬰, передал эту печать императору Гао-цзу 高祖 новой

династии Хань 漢⁴. По прошествии четырехсот лет династия Хань пришла в упадок, и во время бегства императора и сановников один из слуг, сопровождавших императрицу, бросил печать в колодец. Но военачальник Сунь Цзянь 孫堅, заметив, что ночью оттуда исходят лучи света, предпринял поиски и нашел печать. После этого сменявшие друг друга великие династии передавали печать одна другой. Когда пала династия Поздняя Тан 後唐⁵, ее последний представитель Мо-ван 末王 привязал печать себе на шею и бросился в огонь, покончив таким образом жизнь самоубийством. И хотя в последующие триста сорок семь лет были династии «поздние» Цзинь 後晉, Хань 後漢 и Чжоу 後周 и великая держава Сун, от них от всех осталось в мире одно лишь название.

Потом, когда войско Великой Монголии вторглось в Китай, некий человек нашел эту драгоценность и передал ее великому военачальнику Мухали, который имел должность «тайши» и титул «гован»⁶. Но тот не понял ценности печати, и много лет она хранилась среди самых обыкновенных вещей. Его внук, родственник жены Джингима, сына Хубилая, подарил ей эту печать, ценность которой понял некий мудрец. В это время умер Хубилай, не оставив ясного завещания [касательно своего наследника]⁷, и среди сановников возникли разногласия и сомнения относительно того, достоин ли Улдзейту-хан стать ханом. Но поскольку у того имелась драгоценная печать, то сомнения рассеялись⁸. Эта великая

⁴ В 207 г. до н. э.

⁵ В 936 г.

⁶ Мухали был одним из девяти урлуков (сподвижников) Чингис-хана. Значение титулов *тайши* 大師 и *гован* 國王 менялось на протяжении китайской истории.

⁷ В 1294 г.

⁸ Джингим (1243—1285) был сделан официальным наследником престола, но он умер раньше отца. Его сына, о котором идет речь, звали Тэмур, а Улдзейту-хан является титулом, который он взял, став императором (годы правления 1294—1307).

¹ Букв.: ‘император с белой доской [вместо печати]’.

² 475—221 гг. до н. э.

³ Пропущен труднопереводимый комментарий Гомбоджаба относительно соответствия китайских и тибетских терминов.

драгоценность явила людям невиданные чудеса, подобные сотворенным богами и духами; но рассказов этих так много, что я не пишу об этом, убоявшись множества слов. Когда Шуньди 順帝, [последний император династии] Юань 元, вернулся в Монголию, он унес эту печать с собой⁹. Императоры династии Мин неоднократно предпринимали военные

походы с целью отнять эту печать, но, несмотря на громадные потери в людях, лошадях и средствах, они не достигли цели и остались с фальшивой печатью, как и династия Сун. Когда же наша династия Дай Цин 大清 получила мандат Неба на властвование во всех пределах Поднебесной, то эта печать сама попала в руки императора Шицзу 世祖¹⁰.

Использованная литература

- «Биография Джанджа-хутухты Ешэй-Данби-Джалцана»: Jögelen itegel sasin-u jula maha-a bajar-dhar-a janggiy-a yišis bstanbii rgial-mcan šrii-badr-a-yin törül-ün üyes-lüge selte-yin čadig: yurban oron-i üjšeküleng bolγaγči γaγča čimeg: sayin nomlal-un čintamani-yin eriken kemegdekü terigün debter orosiba. — Рукописный фонд ИВР РАН, Q 232.
- Волкова, 1978: Волкова М. П. Зачем Абахаю понадобилась печать императора юаньской династии // Девятая науч. конф. «Общество и государство в Китае». Тез. и докл. Ч. II. М., 1978. С. 19—26 (Volkova M. P. Zachem ponadobilas' pechat' imperatora yuan'skoi dinastii // 9 nauchnaya konferentsiya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae». Tez. i dokl. Pt. 2. Moskva, 1978. S. 19—26).
- «История буддизма в Китае»: mGon-po-skyabs. rGya nag gi yul du dam pa'i chos dar tshul gtso bor bshad pa blo gsal kun tu dga' ba'i rna rgyan. — Тибетский фонд ИВР РАН, В. 9321.
- Мартынов, 1978: Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978 (Martynov A. S. Status Tibeta v XVII—XVIII vekakh v traditsionnoi kitaiskoi sisteme politicheskikh predstavleniy. Moskva, 1978).
- Монгольские документы: Čing ulus-un dotoγadu narin bičig-ün yamun-u mongyol dangse ebkimel-un emkidkel = 清内秘书院蒙古文档案汇编 Цин нэй мишу юань мэngu вэнь данъань хуэйбянь (Собрание документов на монгольском языке из дворцового архива династии Цин). Т. 1—7. Хух-Хото, 2004 (Qing nei mishu yuan menggu wen dangan huibian. T. 1—7. Hohhot, 2004).
- Успенский, 2011: Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011 (Uspenskiy V. L. Tibetaskiy buddizm v Pekine. Peterburg, 2011).
- Franke, 1978: Franke H. From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God Legitimation of the Yüan Dynasty. München, 1978.
- Rawski, 1998: Rawski E. S. The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions. Berkeley, 1998.

V. L. Uspenskiy

A Legend About the Mongol Yuan dynasty imperial seal

The acquisition of the Yuan dynasty imperial seal by the Manchu ruler Hongtaiji was regarded as a proof of the fact that he received the «Mandate of Heaven». The possession of this seal alongside the successful conquests were regarded as a justification of the promulgation of the new Dai Qing dynasty in 1636. The legendary story of this seal dating back to the period of the Warring States is found in the «History of Buddhism in China» (Tib. rGya nag chos 'byung) by Gombojab (mGon-po-skyabs). This story is translated into Russian in the present article.

Key words: Qing dynasty, seal, Mongol, Manchu, legends.

⁹ В 1368 г. Его монгольское имя было Тогон-Тэмур.

¹⁰ Как уже говорилось выше, в действительности печать была поднесена в 1635 г. его отцу — маньчжурскому хану Хунтайци. Император Шицзу (девиз лет правления Шуньчжи; годы правления 1643—1661) был первым представителем династии Цин, который уже правил и Китаем тоже.

Н. В. Ямпольская

Сводный перечень фрагментов рукописей «чёрных» монгольских Ганджуров в коллекции ИВР РАН

В статье опубликован сводный перечень фрагментов двух рукописных монгольских Ганджуров, большая часть которых хранится в фонде ИВР РАН под шифрами К 26—К 36. Фрагменты были обнаружены в Сибири и доставлены в Петербург в XVIII в. Часть листов попала в другие европейские коллекции. Исследование фрагментов началось в 2014 г. В 2014—2015 гг. в фонде ИВР были обнаружены другие фрагменты тех же рукописей, не имеющие шифров и инвентарных номеров. Отдельные листы хранятся в РНБ, Берлинской государственной библиотеке и Фонде Франке (г. Галле). Публикуемый перечень сводит воедино все эти фрагменты (всего 1267 л.), что позволяет составить представление о двух неизученных рукописях монгольского Ганджура и является первым шагом к созданию их каталога.

Ключевые слова: монгольский Ганджур, ИВР РАН, Аблай-хийд.

Фрагменты монгольских рукописных Ганджуров из коллекции ИВР РАН привлекли внимание исследователей в 2014 г. Первым шагом стала публикация перечня и текстологического описания фрагментов монгольского Ганджура, написанного золотом по синей и чёрной бумаге (шифр К 37) [Алексеев и др., 2014]. Было установлено, что сине-золотые фрагменты были привезены в Петербург в XVIII в. из джунгарского монастыря Аблай-хийд¹ в числе первых монгольских и тибетских рукописей, доставленных в Европу². Здесь речь также пойдёт о материалах, поступивших в XVIII в. из Аблай-хийда, однако в данной публикации я не ставлю перед собой задачи уточнить происхождение описываемых фрагментов, ограничиваясь лишь их первичным кодикологическим описанием.

Итак, кроме «золотых» фрагментов под шифром К 37, в монгольском фонде Отдела рукописей и документов ИВР РАН под шифрами К 26—К 36 хра-

нятся одиннадцать связок листов формата *потхи*, представляющих собой разрозненные фрагменты двух рукописей Ганджура на монгольском языке³. Фрагменты рассортированы по связкам согласно тому, какой раздел Ганджура указан в маргине. До 2014 г. в составе каждой связки листы хранились беспорядочно, в данный момент продолжается работа по их сортировке. Шифры и инвентарные номера были присвоены фрагментам в 1937 г., когда они вошли в состав коллекции *Mongolica Nova*⁴. Вероятно, именно тогда листы были рассортированы в соответствии с маргинальным названием разделов, и на этом работа с ними прекратилась. Это можно объяснить тем, что сортировка листов требует атрибуции текста каждого фрагмента. Кроме того, фрагменты сильно повреждены: бумага загрязнена, помята, многие листы оборваны, изъедены насекомыми. Всё это существенно затрудняет чтение текста, и для дальнейшей работы необходимо провести консервацию фрагментов.

Сортировка листов показала, что они происходят из двух разных рукописей Ганджура, предположи-

¹ В литературе название монастыря (монг. *ablai keyid*, или *ablai-yin keyid*) можно встретить и в других вариантах написания: Аблай-хит, Аблай-кит, Аблайкит.

² В 2015 г. А. В. Зорин опубликовал результаты исследования архивных материалов в связи с выявлением в фонде ИВР РАН рукописей на тибетском языке, доставленных из Сибири в XVIII в. Это исследование показывает, что история поступления найденных в бассейне Иртыша рукописей в Европу в XVIII в. намного сложнее, чем принято было считать до сих пор, и что Аблай-хийд не единственный джунгарский монастырь, где были сделаны находки [Зорин, в печати; Zorin, 2015]. В то же время, как будет показано ниже, совокупность фактов, представленная в работах А. В. Зорина, указывает на то, что рукописные фрагменты, перечень которых публикуется здесь, были найдены именно в монастыре Аблай-хийд.

³ Номера по каталогу А. Г. Сазыкина [Сазыкин, 2001]: 2629, 2630, 2644, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928.

⁴ Следует отметить, что инвентарные номера были присвоены стопкам листов, а не каждому конкретному фрагменту. Комплектование коллекции *Mongolica Nova* происходило с 1925 по 1937 г. [Пучковский, 1954. С. 98], однако название её обманчиво: кроме собственно новых материалов, поступивших в институт в течение указанного периода, в коллекцию вошли рукописи и ксилографы из старых фондов.

тельно датируемых XVII в.⁵ (в дальнейшем условно обозначаемых здесь Ms 1 и Ms 2). Рукопись Ms 1 написана на двухслойной китайской бумаге, размер листов 64×23⁶. Текст написан каламом, чёрной тушью; на титульных листах томов и (реже) для выделения отдельных слов использована красная тушь. Текст помещён в рамку, часто начерченную криво. Количество строк на листе существенно варьируется (в среднем — 28—30 строк). Почерки разнообразны, небрежны. Крайне небрежно выполнена пагинация: в ней множество исправлений, тибетские буквы, обозначающие номер тома, часто выведены рукой человека, не умевшего писать по-тибетски. Для обозначения сотен в пагинации часто используются кресты. На полях множество помет, количество и разнообразие которых заслуживает отдельной публикации: слова, написанные для пробы пера, пометы европейским пером (очевидно, сделанные позднейшими владельцами рукописей), имена переписчиков, помещённые в дорисованную на правом поле листа рамку, и наконец — «рабочая пагинация»⁷. Как вид-

⁵ О том, что рукописи были написаны в XVII в., говорит прежде всего их история. Известно, что они хранились в джунгарском монастыре Аблай-хийд, построенном в 1655—1657 гг. ханом Аблаем. В 1657 г. монастырь был освящён Дзая-пандитой Ойратским, но уже в 1671 г. хан покинул свою ставку, и монастырь, вероятно, постепенно пришёл в запустение. Известно, что к 1720 г. он был полностью заброшен [Бородаев, Контев, 1999]. Из этого следует, что рукописи, вероятнее всего, попали в библиотеку Аблай-хийда до 1671 г.

⁶ Поскольку края листов повреждены в наибольшей степени, трудно точно определить их размер. Здесь указаны размеры, совпавшие при измерении нескольких хорошо сохранившихся листов Ms 1. То же касается измерений листов рукописи Ms 2.

⁷ «Рабочей пагинацией» я называю особого рода числовые обозначения, сделанные писцами. Когда над одной объёмной рукописью одновременно трудилось несколько человек, каждый работал над своей частью, и невозможно было пронумеровать листы заранее, так как нельзя было предугадать, на скольких листах уместится текст. Окончательная, сквозная пагинация проставлялась на левом поле листа после того, как несколько чачек листов, переписанных разными людьми, соединяли вместе. Чтобы не перепутать порядок листов в процессе работы, переписчики нумеровали их для себя различными способами: писали по-монгольски на правом поле, использовали цифры, буквы тибетского алфавита (если номера были больше тридцати, к буквам последовательно прибавляли огласовки), штрихи, точки, круги и кресты. Эта практика до сих пор не была описана. Моя статья, подробно объясняющая явление «рабочей пагинации», готовится к печати под названием «A Note on Foliation in Mongolian *Pothi* Manuscripts». В публикуемом перечне фрагментов Ms 1 и Ms 2 «рабочей пагинации» уделено особое внимание, так как она существенно облегчает атрибуцию фрагментов, будучи дополнительным свидетельством наряду с основной пагинацией (особенно на начальном этапе, когда текст фрагментов ещё не был исследован).

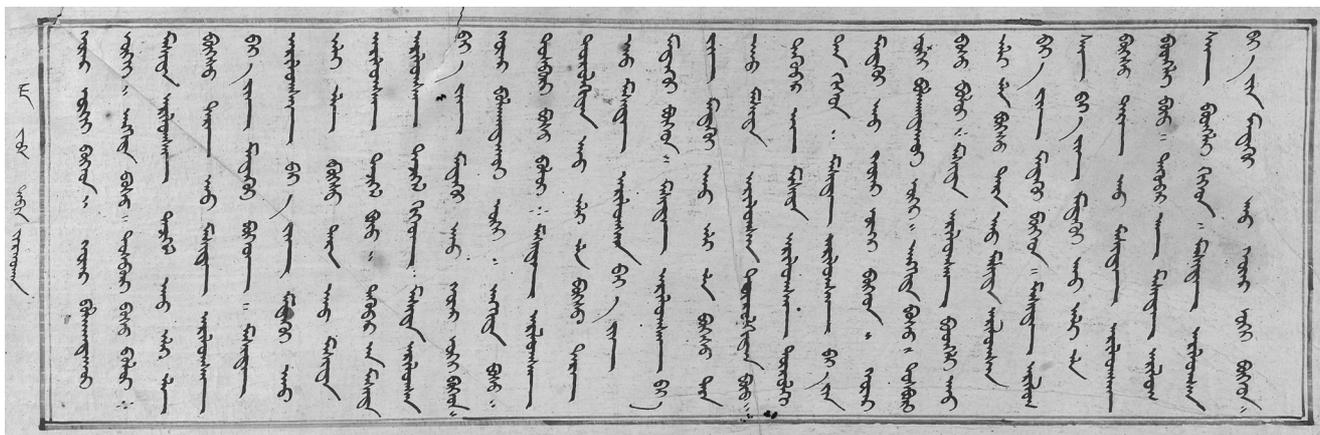
но из публикуемого здесь перечня фрагментов, в рукописи Ms 1 «рабочая пагинация» проставлена на большей части дошедших до нас листов: номера крупно написаны по-монгольски (словами) на правом поле. В редких случаях использованы другие способы нумерации (цифры, тибетские буквы, штрихи).

Рукопись Ms 2 написана на более плотной двухслойной китайской бумаге, размер листов 71×25. Текст написан каламом, чёрной тушью; на титульных листах, реже для выделения отдельных слов и рамки использована красная тушь. Наиболее часто встречается рамка в виде двойных вертикальных линий, обрамляющих текст справа и слева (вверху и внизу линии отсутствуют), однако встречаются листы и со сплошной рамкой, и без таковой. Количество строк на листе варьируется и в среднем составляет 30—36. Почерки единообразны, аккуратны, по стилю схожи с ойратскими почерками, характерными для Ясного письма. Это наблюдение, как и факт обнаружения рукописи в одном из монастырей на реке Иртыш, подталкивает к мысли о том, что текст мог быть переписан в Джунгарии. Пометы на полях встречаются значительно реже, чем в рукописи Ms 1. «Рабочая пагинация» в большинстве случаев имеет вид еле заметных штрихов, точек или кругов, расположенных у края листа — очевидно, переписчики рукописи Ms 2 радели о красоте и аккуратности.

Можно говорить об определённой связи между вышеописанными рукописями. Так, случаи, когда в маргине обозначен не раздел Ганджура, а название конкретного сочинения (или и то и другое), в рукописях Ms 1 и Ms 2 совпадают. Например, в обеих рукописях в разделе «Тантра» листы тома nga маркированы *niyuča quriyanggui-yin dandir-a*, часть листов тома са — *včir erike-yin dandir-a*, тома ра — *dandir-a yeke altan gerel*. Ещё примечательнее совпадения в разделе «Праджняпарамита в сто тысяч шлок», где они не связаны с названиями конкретных сочинений: том ka — *yum qorin tabun mingyatu*, том kha — *qorin tabutu nōgiüge*, том ga — *qorin tabun mingyatu*, том nga — *qorin tabutu*. То же находим в разделе «Ратнакута»: тома kha и nga — *erdeni dabqučayuluysan*, том ga — *erdeni dabqučayuluysan yutayar*. В разделе «Виная» только в томе ja в обеих рукописях находим маргин *dulba*, в остальных же — вариации *vinay-a*. Наконец, наиболее убедительным выглядит совпадение маргинальных обозначений раздела «Сутры», который в обеих рукописях попеременно назван вариантами *eldeb sudur* и *olan sudur*: тома ga, ja, da, na, dza, wa — *olan sudur*; ma, ya, sha, i — *eldeb*; zha, ra, sa — *eldeb sudur*; том ah имеет маргины *eldeb* и *jayun üiletü*. Несмотря на то что наличие лишь разрозненных фрагментов не позволяет сравнить маргины каждого тома, последовательная связь между рукописями очевидна. Учитывая, что листы этих двух рукописей поступили в коллекцию института и долгое время хранились вперемешку, следует рассмотреть гипотезу о том, что и в мона-

стыре, где они были найдены, они хранились в непосредственной близости. Сейчас, на начальном этапе работы с этими источниками, я позволю себе высказать предположение о том, что рукопись Ms 2 могла быть переписана с рукописи Ms 1: возможно, работа по переписке Ганджура осуществлялась в Джунгарии по указу одного из ханов (вспомним об «ойрат-

ском» стиле почерков Ms 2), и, возможно, она так и не была завершена на тот момент, когда монастырь был оставлен. Это не более чем фантазия, и предстоящая работа по текстологическому сличению фрагментов и изучению их истории позволит говорить о её правдоподобности.



Лист из рукописи Ms 1. Раздел «Праджняпарамита в сто тысяч шлок». Том ja. Л. 56



Лист из рукописи Ms 2. Раздел «Праджняпарамита в двадцать пять тысяч шлок». Том kha. Л. 195

Помимо листов, нашедших своё место на полке фонда в 1937 г., были обнаружены фрагменты тех же рукописей, хранившиеся в ИВР РАН, но не прошедшие инвентаризацию. В феврале 2014 г. в помещении Сектора Центральной Азии была обнаружена коробка, в которой находились фрагменты рукописей и ксилографов на монгольском и ойратском языках. Фрагменты находились в беспорядке и имели множественные повреждения и загрязнения. После проведения предварительных консервационных работ удалось установить, что большая часть этих фрагментов (169 листов, далее в статье условно обозначены шифром S.n.1) относится к тем же рукописям Ганджура, что и листы под шифрами К 26—

К 36. В апреле 2015 г. в помещении Отдела рукописей и документов была обнаружена завернутая в ткань стопка листов, в числе которых были ещё 86 фрагментов тех же рукописей (далее — S.n.2) в несколько более удовлетворительном состоянии. Все фрагменты направлены на консервацию.

На то, что описываемые здесь фрагменты относятся к рукописям, доставленным в XVIII в. из Сибири, указывает ряд фактов. Не имея возможности изложить их все в рамках этой статьи, я позволю себе сослаться на публикацию А. В. Зорина [Zorin, 2015], где подробнейшим образом описана история сибирских находок. Указывая на свидетельство Герхарда Мюллера, упоминавшего в своей работе [Mül-

ler, 1747] 1500 листов тибетских и монгольских (написанных чёрными и красными чернилами на белой бумаге) рукописей, найденных в монастыре Аблай-хийд в 1734 г., А. В. Зорин соотносит их количество с находками последних лет, сделанными в фондах ИВР РАН. В 2012—2015 гг. в тибетском фонде обнаружено 237 листов, 204 из которых А. В. Зорин относит к найденным в Аблай-хийде. Общее количество обнаруженных на данный момент монгольских листов Ms 1 и Ms 2, хранящихся в ИВР РАН (под шифром и без), — 1245. Таким образом, следует полагать, что почти все 1500 листов, упомянутых Мюллером, были «опознаны» за последние несколько лет.

Наконец, листы рукописей Ms 1 и Ms 2 хранятся и в других коллекциях. Так, в Петербурге, в Фонде рукописей Российской национальной библиотеки под шифром Дорн № 847 хранится один лист из раздела «Виная», относящийся к рукописи Ms 1. Вероятно, этот лист был найден в Аблай-хийде в 1777 г. и передан в библиотеку в 1817 г. Григорием Ивановичем Спасским вместе с тибетским листом, найденным там же [Zorin, 2015. С. 156, в т. ч. сноска 78]¹.

В Берлинской государственной библиотеке под шифром 5:9 Ohne Signatur хранятся 18 листов из различных разделов монгольского Ганджура: 12 из них относятся к рукописи Ms 1, 6 — к Ms 2². Происхождение листов в берлинской коллекции на данный момент не установлено.

Наконец, три листа из рукописи Ms 2 хранятся в Фонде Франке в немецком городе Галле, о чём впервые стало известно из книги Михаэля Кнүппеля «От Иртыша до Касселя...», вышедшей в 2014 г. [Knüppel, 2014. С. 6]. Благодаря опубликованному в этом издании фотографиям листов они были включены в сводный перечень. Сведения о том, как листы попали в коллекцию Фонда Франке, на данный момент недоступны³.

Только атрибуция всех фрагментов Ms 1 и Ms 2 позволит увидеть за «разрозненными листами» два ценных источника по истории ранних редакций монгольского Ганджура. Публикуемый здесь перечень не может быть использован для изучения источников, так как содержит лишь номера листов и информацию об их принадлежности к тому. Однако содержащиеся в нём данные важны для дальнейшей атрибуции фрагментов Ms 1 и Ms 2, которые могут храниться в коллекциях России и Европы. Кроме того, перечень впервые даёт представление о том, что именно скрывается за формулировкой «разрозненные листы», сводя воедино каталогизированные и вновь обнару-

женные в фонде ИВР РАН фрагменты, а также листы из других собраний.

Перечень листов

Ниже представлен полный перечень листов из рукописей Ms 1 и Ms 2, хранящихся в ИВР РАН (как под библиотечными шифрами К 26—К 36, так и без шифра — S.n.1, S.n.2). Кроме того, в перечень включены несколько листов из других коллекций, которые можно с уверенностью отнести к рукописям Ms 1 и Ms 2: 18 листов из Берлинской государственной библиотеки (обозначены шифром Berlin), три листа из Фонда Франке (шифр Halle) и один лист из Российской национальной библиотеки (шифр РНБ). Общее количество листов в перечне — 1267. Листы упорядочены по разделам Ганджура (согласно порядку разделов известной нам редакции 1629 г.) и по томам, что позволяет увидеть фрагменты как часть целых, пусть и лишь частично дошедших до нас источников.

В «шапке» к списку листов каждого тома указан номер тома (тибетская буква), название раздела (в точности так, как оно написано в маргине листов каждого тома), и шифр (библиотечный или условный), например: том ka, vinay-a, K 26. Различия (вплоть до орфографических) в написании маргинального названия раздела указаны в сносках к каждому конкретному листу или, при наличии более двух расхождений на том, даны в виде списка в сноске к тому в целом. То же касается различий в шифрах. Номера листов приведены после двоеточия списком через запятую в виде арабских цифр (номера листов в рукописях традиционно написаны словами на монгольском языке, однако приводить здесь транслитерацию было бы излишне). Если в номере листа на левом поле есть исправления, перед его номером в списке дан вычеркнутый номер в угловых скобках. При наличии на листе «рабочей пагинации» она дана после номера листа в круглых скобках. Если «рабочие» номера листов написаны в рукописи по-монгольски, они даны в транслитерации. Если же в рукописи они написаны цифрами, то в круглых скобках даны арабскими цифрами. Наиболее полная информация о номере листа выглядит следующим образом: <123> 122 (arban), где 123 — ошибочный и вычеркнутый переписчиком номер, 122 — правильный номер, arban — «рабочий» номер; или <123> 122 (10), если «рабочий» номер написан цифрой; или <123> 122 (tha) если «рабочий» номер написан тибетской буквой.

«Рабочая пагинация», обозначенная с помощью графических символов (штрихов, кругов, точек, крестов) не менее важна, однако не отмечена в списке по причине сложности её адекватной передачи. То же касается случаев, когда «рабочие» номера написаны цифрами настолько неразборчиво, что попытка их прочтения лишь создаёт путаницу.

Листы, утратившие маркировку (или лишённые таковой) приведены списком в конце перечня.

¹ Благодарю А. В. Зорина за помощь в обнаружении листа из монгольского Ганджура, хранящегося в РНБ.

² Благодарю К. В. Алексеева и А. А. Туранскую за предоставление информации о фрагментах, хранящихся в Берлинской государственной библиотеке.

³ О возможных версиях см.: [Zorin, 2015. С. 23—24].

Рукопись I (Ms 1), 788 л.

ТАНТРА (*dandir-a*), 199 л.

Том kha, dandir-a, K 26: 31¹, 49 (qoyar), 96 (döčin nigen), 73 (arban naiman), 75 (qorin), 140 (yučün yurban), 171² (arban doloğan), 223 (qorin yurban), 239 (yučün yisün), 315 (arban doloğan), 327, 354 (tabin tabun).

Том ga, dandir-a, K 26: 11, 111 (döči tabun), 271 (yisün), 295 (yučün qoyar), 297 (yučün dörben), 315 (tabin qoyar), 322 (tabin yisün), 334³ (arban qoyar), 353⁴ (qora nigen).

Том ga, balʃen yutayar⁵, S.n.1: 22, 51, 59, 83, 100, 101, 106*, 121, 167, 187, 242, 243⁶, 279 (nigen).

Том nga, niyuča quriyanggui-yin dandir-a, K 26: 36⁷, 98⁸, 172, 182 (tabun).

Том ca, dandir-a, K 26: 12, 35, 57, 159, 223⁹ (tabin doloğan), 230¹⁰ (jiran yurban).

Том cha, dandir-a, K 26: 6, 49 (yurban), 80 (yučün yurban), 132, 144 (arban qoyar), 160 (qorin naiman), 218 (yučün yisün), 219 (döčin).

Том ja, dandir-a, K 26: 40¹¹, 76, 101¹² (döčin), 246 (döčin).

Том nya, dandir-a, K 26: 34, 52, 99 (arban doloğan), 103, 135 (tabin yurban), <181> 180 (qorin dörben), 199, 255 (yučün naiman).

Том ta, dandir-a, K 26: 6¹³, 73¹⁴, 139 (yurban), 140 (dörben), 107 (yučün doloğan), 159, 171 (yučün tabun), 180¹⁵.

Том tha, dandira¹⁶, K 26: 38, 64, 79, 150 (arban yurban), 166, 180, 181 (döčin dörben), 187 (tabin), 267 (jiryuyan)

Том da, dandir-a¹⁷, K 26: 32, <80> 74* (qorin dolo), <125> 116 (qorin dörben), 145 (naiman), <171> 160 (qorin yurban), <173> 162 (qorin tabun), <214> 194 (arban), 169 (yučün qoyar), <195> 111 (arban dörben), <199> 115 (aru arban naiman), <228> 243 (ga), <247> 262.

¹ dandira

² dandira

³ dandira

⁴ dandira

⁵ Среди листов рукописи Ms 1 девять листов из тома ga имеют маргин *dandir-a* (*dandira*), и 13 листов — маргин *balʃen yutayar* (то есть «Херука третий [том]»). В монгольском Ганджуре редакции 1629 г. третий том (ga) раздела Тантра действительно начинается с небольшого сочинения, посвящённого Херуке (Название в монгольском рукописном Ганджуре СПбГУ — *ilede yarqui čoy-tu hirika nereti* [Касьяненко, 1993. С. 30, № 15 (1)], однако, судя по пагинации, листы с маргинальными названиями *dandir-a* и *balʃen yutayar* расположены в томе вперемешку. В будущем атрибуция текста фрагментов позволит окончательно установить их принадлежность к тому. В публикуемом здесь перечне листы, маркированные *dandir-a* и *balʃen yutayar*, даны двумя отдельными списками.

⁶ S.n.2

⁷ niyuča quriyanggui-<ača> dandir-a

⁸ S.n.1

⁹ včir erike-yin dandir-a

¹⁰ včir erike-yin dandir-a

¹¹ dandira

¹² S.n.2

¹³ S.n.1

¹⁴ S.n.2

¹⁵ dandira

¹⁶ Л. 38, 64, 79, 150 — dandir-a

¹⁷ Л. 74*, 160, 162, 169 — dandira

Том na, dandir-a, K 26: 13, 21¹⁸, 23¹⁹, 99, 111 (döčin yurban), 119 (tabin nigen), 154 (arban tabun), 159 (qorin), 189²⁰ (tabin), 197, 220 (qorin), 252 (tabin qoyar), 256 (tabin jiryuyan), 261 (jiran nigen).

Том pa, dandir-a yeke altan gerel, K 26: 13, 31, 47 (*dolo*), 64, 80 (aru²¹).

Том pha, dandir-a, K 26: 46, 141 (arban qoyar), 159, 204 (naiman), 289²² (döcin), 290 (döčin nigen).

Том ma, dandir-a, K 26: 48, 50 (nigen), 57 (nayiman), 69 (qorin), 161, 164 (arban dörben), 196 (döčin jiryuyan), 206²³, 210 (tabun), 217 (arban qoyar), 264 (nigen), 294²⁴ (yučün nigen), 295²⁵ (yučün qoyar), 299 (yučün tabun), 300 (<döčin jiryuy> yučün jiryuyan), 301 (<döčin> yučün doloğan).

Том tsa, dandir-a, K 26: 19, 53, 204 (yurban), 217 (arban jiryuy[yan]), 324 (yučün).

Том tsha, dandir-a, K 26: 26 (yurban), 87 (qoyar), 99, 104 (nigen), 166 (arban doloğan), 189 (arban yisü), <214> 215 (qorin nigen).

Том dza, dandir-a, K 26: 47, 48²⁶, 49 (nigen), 52, 60 (jiran doloğan), 79²⁷ (nige), 212 (yučün naiman), 225 (nigen), 229 (tabun), 238²⁸ (jiryuyan), 256 (qorin yurban), 295 (tabin qoyar).

Том wa, onol-un qayan dandira²⁹, K 26: 128³⁰, 145, 156 (yučün naiman), 158, 191 (arban doloğan), 216 (döčin qoyar), 277 (yučün naiman), <...>³¹ (tabin nigen).

Том zha, dandir-a³², K 26: 39, 167 (yučün), 181, 214 (yučün qoyar), 271 (ja), 289 (ra), 295 (ki), 301 (ji), 322 (arban yösü).

Том za, dandir-a, K 26: 12, 44, 95 (dörben), 116 (arban), 131, 146 (arban qoyar), 155, 188 (dörben), 215³³ (*dörbe*), 293³⁴ (nigen).

Том 'a, dandir-a, K 26: 5, 76, 156³⁵, 270.

Том ya, dandir-a, K 26: 68, 109 (döčin nigen), 126, 129 (qoyar), 191.

¹⁸ dandira

¹⁹ dandira

²⁰ Berlin

²¹ В данном случае это не «рабочий» номер листа. Слова *aru* (первый) и *qoyitu* (последующий) переписчики ставили рядом с номером листа, если двум листам по ошибке присваивали одинаковый номер. В таких случаях *aru* — первый из двух одинаково пронумерованных листов, за ним же следует *qoyitu*.

²² dandira

²³ S.n.1. На левом поле листа — зачёркнутая тибетская буква *tha* (возможно, неверно написанный номер тома, впоследствии исправленный на *ma*).

²⁴ Berlin

²⁵ Berlin

²⁶ dandira

²⁷ В левом маргине написано буквально: *dalan naiman yisün* (семьдесят восемь девять). Вероятно, ошибочно написанный номер 78 был таким образом исправлен на 79.

²⁸ dandira

²⁹ Л. 191, 216, 277 — onol-un qayan-u dandir-a

³⁰ S.n.1

³¹ S.n.1. Номер листа утрачен.

³² Л. 181, 214, 322 - dandira

³³ dandira

³⁴ dandira

³⁵ 'a*, S.n.1.

Том *ra*, *dandir-a*, **К 26**: 5, 34, 35³⁶, 48 (*ḡirḡuḡan*), 57 (*tabun*).

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В СТО ТЫСЯЧ ШЛОК (yüm), 82 л.

Том *kha*, *yüm*, **К 27**: 22, 36, 95 (a), 183 (*tabin ḡurban dörben*³⁷), 242 (*nige döčün naiman*³⁸).

Том *ga*, *yüm*, **К 27**: 8, 38, 46, 109 (*ḡučin yisün*), 135 (*doloyan*), 152 (*qorin tabun*), 219 (*arban dolon*), 248³⁹, 263 (*ḡurban*), 295, 299 (*nige*), <200> 300 (*qorin tabun*), 317 (*döčün qoyar*).

Том *nga*, *yüm*, **К 27**: 5, 6, 7, 17, 258⁴⁰ (*qorin qoyar*), 259⁴¹.

Том *ca*, *yüm*⁴², **К 27**: 28, 31, 34⁴³, 60, 169 (*qorin tabun*), 270 (*ḡučin <tabun> ḡirḡuḡan*), 276 (*döčün qoyar*), 321 (*tsha*), 333 (*ya*), 340.

Том *cha*, *yüm*, **К 27**: 49, 166 (*ḡiran yisün*), 195 (*ḡurban*), 300 (*ḡučin ḡirḡuḡan*).

Том *ja*, *yüm*, **К 27**: 48⁴⁴, 56⁴⁵, 78, 121 (*qorin naiman*), 166, 183 (*dörben*), 190 (*arban nigen*), 283 (<...> *qoyar*), 300 (*qorin yisün*), 358 (*kha*), 359⁴⁶, 377 (*zha*).

Том *nya*, *yüm*⁴⁷, **К 27**: 25, 45, 128 (*arba nige*), 135 (*ḡirḡuḡan*), 212, 240 (*nige*), 297 (*döčün yisün*), 326⁴⁸ (*tabun*), 330 (4), 341 (*tabun*).

Том *da*, *yüm*, **К 27**: 34⁴⁹, 64⁵⁰, 106, 181 (*doḡi*), 194⁵¹ (*nigen*), 202⁵² (*ḡučin yisün*), 228 (*arban naiman*), 243 (*ḡučin ḡurban*), 279 (*naiman*), 280 (*yisün*), 281 (*arban*), 302 (*ḡučin nigen*), 309 (*ḡučin naiman*), 310 (*ḡučin yisün*).

Том *na*, *yüm*, **К 27**: 77, 78, 79 (*nigen*⁵³), 166 (*qorin nigen*), 173 (*qorin naiman*), 197 (<döčün> *tabin nige*), 198 (*tabin <qoyar nigen> qoyar*), 200 (*tabin dörben*).

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (qorin tabun mingyatu), 25 л.

Том *ka*, *yüm qorin tabun mingyatu*, **К 27**: 25, 31, 63 (*arban qoyar*), 96, 156 (*qorin ḡurban*), 28<...> (*döčün naiman*)⁵⁴.

³⁶ *dandira*

³⁷ Непонятно, имел ли переписчик в виду номер 53 или 54. Транслитерация буквально повторяет то, что написано на полях: пятьдесят три четыре.

³⁸ Возможно, слово *nige* написано для пробы пера.

³⁹ *yüm*, S.n.1.

⁴⁰ *yüm*

⁴¹ *yüm*

⁴² Л. 28, 31, 34, 60 — *yüm*

⁴³ S.n.1.

⁴⁴ Berlin

⁴⁵ *yüm*

⁴⁶ *doloduyar debter*, S.n.1. Очевидно, маркировка *doloduyar debter* ('седьмой том') указывает на то, что лист относится к тому *ja*.

⁴⁷ Л. 128, 327, 330 — *yüm*

⁴⁸ В левом маргине написано буквально: *ḡurban ḡayun qorin doloyan ḡirḡuḡan* (триста двадцать семь шесть). Вероятно, ошибочно написанный номер 327 был таким образом исправлен на 326.

⁴⁹ *yüm*, S.n.1

⁵⁰ *yüm*

⁵¹ Berlin

⁵² Возможно, лист относится к тому *nga*.

⁵³ Написано вверх ногами. Возможно, проба пера.

⁵⁴ S.n.1. Последняя цифра номера и номер тома утрачены. Можно прочесть лишь два слова из маркировки разделе-

Том *kha*, *qorin tabutu nöḡüḡe*, разные шифры⁵⁵: 30, 31, 65 (*tabun*), 132, 164 (*ḡučin naiman*), 189, 196 (*döčün*), 229 (*arban qoyar*).

Том *ga*, *qorin tabun mingyatu*, **К 28**: 67, 110 (*ḡučin dolo*), 114⁵⁶ (*döčün nige*), 181⁵⁷ (*arban naiman*), 211, 227 (*qorin nigen*).

Том *nga*, *qorin tabutu*, **К 29**: 144 (*arban naiman*), 151 (*qorin tabun*), 173 (*döčün doloyan*), 242⁵⁸, <...>⁵⁹ (*ḡurban*).

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ВОСЕМНАДЦАТЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (arban naiman mingyatu), 1 л.

Среди неинвентаризированных материалов (S.n.1) обнаружен титульный лист, относящийся, вероятно, к тому *kha* раздела *arban naiman mingyatu*. Это следует из названия раздела сутры в начале текста: *bilig-ün činadu kiḡayar-a küriḡsen arban naiman mingyan silüg-tü-eče arban yutaḡar bölög* («Тринадцатый раздел из Праджняпарамиты в восемнадцать тысяч шлоков»)⁶⁰.

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ДЕСЯТЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (tümen silüg-tü), 10 л.

Том *ga*, *tümen silüg-tü*, **К 30**: 30⁶¹, 33, 95, 129, 164⁶² (*qorin dörben*⁶³).

Том *nga*, *eldeb tümen silüg-tü*, разные шифры⁶⁴: 7⁶⁵, <119> 153 (*arban ḡurban*⁶⁶), 168 (*qorin tabun*), 184 (*döčün dörben*), <186> 187 (*döčün doloyan*).

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ВОСЕМЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (naiman mingyatu), 4 л.

Том *ka*, *naiman mingyatu*, **К 31**: 19, 143, 193⁶⁷ (*visü*), 216.

ла: <...> *qorin tabun* <...>. Вероятно, лист относится к тому *ka* или *ga*.

⁵⁵ Л. 164, 189, 229 — К 29; л. 65, 196 — S.n.1; л. 30, 31, 132 — S.n.2

⁵⁶ S.n.1

⁵⁷ *qorin tabun mingyatu*

⁵⁸ S.n.2

⁵⁹ S.n.2. Номера листа и тома утрачены. Маркировка *qorin tabutu* позволяет предположить, что лист относится к тому *nga*.

⁶⁰ В рукописном Ганджуре библиотеки СПбГУ том *kha* раздела «Праджняпарамита в восемнадцать тысяч шлоков» начинается именно с раздела 13 [Касьяненко, 1993. С. 153—154]. Отметим, что разделы (в данном случае обозначаемые монгольским словом *bölög*, что соответствует тибетскому *bam po*), — это количественный тип деления текста сутры на равные части в отличие от глав (в данном случае обозначенных монгольским словом *ḡüil*, что соответствует тибетскому *le'u*), которые делят текст сутры на смысловые части разного размера и имеют названия.

⁶¹ S.n.2

⁶² На листе отсутствует номер тома, и возможность отнести его к тому *ga* требует уточнения.

⁶³ На левом поле листа тибетскими буквами: пе.

⁶⁴ Л. 168 — К 30; л. 184, 187 — К 35; л. 7 — S.n.1; л. 153 — S.n.2

⁶⁵ *eldeb tümen silüg*

⁶⁶ На левом поле листа тибетскими буквами: ки.

⁶⁷ S.n.1

БУДААВАТАМСАКА (olangki burqan), 29 л.

Том kha, olangki burqan-u sudur, K 34: 51, 75, 168 (naiman), 218 (arban dörben), 234 (qoyar), 241, 242 (arban), 310 (arban yurban), 324 (qorin doloğan), 350 (tabin yurban).

Том nga, olangki, K 34: 196 (döçin jiruyān).

Том da, olangki burqan, K 34: 68, 217 (nayiman), 222 (arban yurban), 239 (yuçin).

Том ca, olangki burqan, K 34: 6, 111 (tabun), 169 (tabin jiruyān), 235 (qorin qoyar), 241 (qorin naiman), 250 (yuçin doloğan).

Том cha, olangki burqan, K 34: 86 (arban yisün), 95 (qorin naiman), 135 (nigen), 212, 239, 240, 241, 280.

РАТНАКУТА (erdeni dabquçayuluysan), 36 л.

Том kha, erdeni dabquçayuluysan, K 33: 119, 133 (arba naiman), 147, 173 (arba yisü), 184 (yuçin), 270.

Том ga, erdeni dabquçayuluysan yutayar, K 33: 3, 5, 38, 42, 102 (qorin doloğan), 221 (naiman), 242 (qorin yisü), 302 (qorin jiruyān).

Том nga, erdeni dabquçayuluysan, K 33: 22, 81 (yuçin), 90 (nigen), 120 (arban tabun), 124 (arban yisün), 129 (qorin yurban), 148, 160 (yisün), 181 (yuçin), 229 (yuçin tabun), 247 (yurban), 282, 325 (yuçin doloğan).

Том cha, erdeni dabquçayuluysan eçüs sudur⁶⁸, K 33: 72 (dörben), 130 (jiruyān nige), 134, 182 (döçin naiman), 290 (tabun), 291 (jiruyān), 292 (dololān), 334 (döçin yisün), 353 (jiran naiman).

ВИНАЯ (vinay-a/dulba), 110 л.

Том ga, vinai, K 36: 23⁶⁹, 44, 68, 148, 193, 219, 229⁷⁰, 257 (tabin jiruyān), 265.

Том nga, vinai, K 36: 6, 17, 37, 82, 148 (tabin qoyar), 156⁷¹ (jiran), 186⁷², 247 (tabin doloğan), 308⁷³ (yuçin nigen).

Том ca, vinay-a, K 36: 18, 42⁷⁴, 71, 204 (tabin nigen), 216 (dörben), 230.

Том cha, vinai, K 36: 8, 56 (arban nigen), 146 (doloğan), 175 (yuçin jiruyān), 176 (yuçin doloğan), 178 (yuçin yisün), 183 (döçin dörben), 196⁷⁵, 210, 231 (döçin dörben).

Том ja, dulba, Berlin: 186⁷⁶, 241, 242, 244.

Том nya, vinay-a⁷⁷, K 36: 32, 54, 102 (qorin jiruyān), <157> 162 (arban qoyar), <170> 175 (qorin tabun), <177> 182 (yuçin qoyar), 234 (dörben), 242 (arban nigen qoyar yurba), 277, 282 (tabin).

Том ta, vinay-a, K 36: 66, 137 (yisün), 182 (tabin dörben), 191 (jiran dörben), 196 (jiran naiman), 201 (dalan yurban), <214> 213 (nayan tabun), 214 (nayan jiruyān), 271 (<arban yisün> qorin), 274 (qorin yurban), 289 (yuçin naiman),

322 (dalan nigen), 332 (nayan nigen), 348 (yeren <jiruyān> doloğan).

Том tha, vinai, K 36⁷⁸: 97 (yuçi), 98 (yuçi nige), 138 (dala nige), 144 (dörben), 155⁷⁹, 166 (qorin jiruyān), 200, 247 (döçin yisün⁸⁰), 294⁸¹ (döçin dörben).

Том da⁸², vinay-a, K 36: 81⁸³, 143, 172⁸⁴ (nigen), 213 (döçin), 239⁸⁵ (qoyar), 246 (qorin), 248, 290 (arban yurban).

Том na, vinai⁸⁶, K 36: 2 (nige), 29⁸⁷, 42, 100 (arban tabun), 111 (qorin jiruyān), 183 (arban yurban), 191 (qorin nigen), 200 (yuçin), 210⁸⁸, 217⁸⁹.

Том pa, vinay-a⁹⁰, K 36: 30, 37, 63, 82, 90, 118 (arban qoyar), 130 (qorin dörben), 134 (qorin naiman), 155 (<tabin> döçin yisün), 210 (arban doloğan), 222 (qorin yisün), 233 (döçin <...>), 257 (jiran tabun), 282 (jiruyān), 301 (arban tabun), 307⁹¹, 341 (tabin tabun), 362, 372 (yurban).

Маркировка тома утрачена, dulba, K 36: 171 (döçin doloğan), 176 (yuçin jiruyān).

СУТРЫ (eldeb/olan sudur), 193 л.

Том ga, olan sudur, K 32: 146 (tabin yisün), 216 (döçin jiruyān), 217 (döçin dolon), 256.

Том ca, eldeb, K 35: 5, 8, 46, 54, 69, 84, 95, 107 (arban), 130 (qora dörben), 191, 259 (dörben), 262 (doloğan), 319 (jiran dörben), 337, 338, 339.

Том cha, eldeb sudur, K 35: 3, 34⁹², 159 (qorin nigen), 208 (7*).

Том ja, olan sudur, S.n.2: 120 (yuçin nige).

Том nya, bari nirvan eldeb, S.n.1: 186 (doloğan), 235⁹³, 263 (arban tabun), 282 (yuçin dörben), 323 (dörben).

Том tha, eldeb, K 35: 68 (tabun), 102 (yuçin yisün), 105 (döçin qoyar), 206 (qora nigen), <178> 234 (yurban), <182> 237.

⁷⁸ Л. 155 — S.n.1; л. 247 — K 27; л. 294 — Berlin

⁷⁹ vinay-a

⁸⁰ Кроме того, на полях написаны тибетские буквы ka и kha — вероятно, проба пера.

⁸¹ vinay-a

⁸² Почерк некоторых переписчиков говорит о том, что они плохо владели навыком письма на тибетском языке. Это создаёт препятствия при прочтении некоторых букв вне контекста. В частности, практически невозможно отличить тибетские буквы nga и da. Следует иметь в виду, что только атрибуция текста позволит с уверенностью распределить листы по томам nga и da. Что касается данного тома, сомнения в первую очередь относятся к листам 81, 143, 172, 213 и 239.

⁸³ vinai

⁸⁴ vinay-a

⁸⁵ vinai. В левом маргине написано буквально: qoyar jayun yuçin naiman yuçin yisün (двести тридцать восемь тридцать девять). Вероятно, ошибочно написанный номер 238 был таким образом исправлен на 239.

⁸⁶ Л. 183, 191, 200, 210, 217 — vinay-i

⁸⁷ S.n.2

⁸⁸ S.n.2

⁸⁹ K 27

⁹⁰ Л. 63, 82, 90, 210, 222, 233, 257 — vinai

⁹¹ РНБ

⁹² eldeb

⁹³ eldeb sudur, K 35

⁶⁸ Л. 72, 130, 134, 182 — erdeni dabquçayuluysan eçüs debter

⁶⁹ S.n.2

⁷⁰ vinay-i, S.n.2

⁷¹ S.n.1, маркировка раздела утрачена.

⁷² Berlin

⁷³ vinay-a

⁷⁴ S.n.1

⁷⁵ S.n.2

⁷⁶ K 36

⁷⁷ Л. 32, 54 — vinai; л. 234, 242, 277, 282 — vinay-i

- Том da, olan sudur, K 32:** 56, 93 (dörben), 170 (tabun), 185, 190 (qorin <dörben> tabun), 191 (qora jiryuyan), 355 (arban tabun qoyar).
- Том na, olan sudur, K 32:** 74, 87, 103, 160, 224⁹⁴, 283, 28<...>⁹⁵.
- Том ba, eldeb sudur sagar-a⁹⁶, K 35:** 32, 148 (tabin tabu), 149 (tabin jiryuyan), 176 (nayan yurban), 183 (tabu yeren), 200 (qoyar), 242 (döčin dörben), 247 (döčin yisün), 253 (tabin tabu), 258, 291 (tabun).
- Том ma, eldeb, K 35:** 39 (jiryuyan), 95 (tabun), 142 (qorin <...>), 2<...>⁹⁷.
- Том tsha, olan sudur aĵatasaturu, S.n.1.:** 15⁹⁸, 91 (tabun), 243 (<arbut> arban doloĵan).
- Том dza, olan sudur, K 32:** <176> 187 (arban yurban), <177> 188 (arban dörben), <192> 193 (arban yosu), 213 (qoyar), 220 (nigen), 263 (yucin naiman), 275.
- Том wa, olan sudur, K 32:** 51⁹⁹, 174 (arban doloĵan).
- Том zha, eldeb sudur, K 35:** 7, 46, 69*¹⁰⁰, 106.
- Том za, eldeb sudur, K 35:** 95¹⁰¹ (jiryuyan), 98¹⁰² (yisü), 164 (yucin), 179, 211 (döčin qoyar), 217 (döčin naiman), 220 (tabin nigen), 222 (tabin yurban).
- Том 'a, eldeb, K 35:** 47, 100 (tsha), 112.
- Том ya, eldeb, K 35:** 7, 68 (qorin doloĵan), 104 (yurban), <142> 153, <125> 156, 159.
- Том ra, eldeb sudur, K 35:** 13, 90 (yucin yurban), 108¹⁰³ (naiman), 131¹⁰⁴ (yucin nigen), 160.
- Том la¹⁰⁵, eldeb sudur, K 35:** 21, 60, 65, 69, 211.
- Том sha, eldeb, K 35:** 22, 29, 209 (nige), 247 (qorin yurban), 256 (döčin qoyar), 264 (tabin).
- Том sa, eldeb sudur, K 35:** 66 (tabin yurban), 68 (tabin <dörben> tabun), 115, 143 (ĵiran jiryuyan), 210 (arban dörben).
- Том a, eldeb, K 35:** 3.
- Том ā, eldeb, K 35:** 4, 19, 43, 80¹⁰⁶ (qorin jiryuyan), 81¹⁰⁷ (qorin doloĵan), 108, 322 (arban jiryuyan), 347 (döčin nigen), 348 (döčin qoyar), 349 (döčin yurban).
- Том i, eldeb, K 35:** 2.
- Том ī, olan sudur, K 32:** 19, 20, 32, 209, 294.
- Том u, eldeb, K 35:** 22, 151 (yisün), 218 (dalan jiryuyan), 229, 298 (ĵiran tabun), 299 (ĵiran jiryuyan), 370 (tabin yurban), 384 (tabin naiman), 1<...>¹⁰⁸ (qorin nigen).
- Том ū, eldeb, K 35:** 10¹⁰⁹, 16, 155 (ĵiran jiryuyan), 215 (yurban).
- Том ri, olan sudur, K 32:** 16, 113, 133¹¹⁰.

⁹⁴ olan sudur-un⁹⁵ Последняя цифра в номере утрачена.⁹⁶ Л. 148, 149, 176, 183 — eldeb sudur sagara⁹⁷ S.n.2. Сохранилась только первая цифра в номере листа.⁹⁸ olan aĵatasaturu⁹⁹ olan sudur-un¹⁰⁰ eldeb sudur urtu. Возможно, номер листа 99.¹⁰¹ olan sudur. Номер тома (za) написан неразборчиво.¹⁰² olan sudur. Номер тома (za) написан неразборчиво.¹⁰³ eldeb sudur umurtaγuluyūĉi simnu-yin öĉigsen¹⁰⁴ eldeb sudur umurtaγuluyūĉi simnu-yin öĉigsen¹⁰⁵ В маргине листов 60, 65, 69 и 211 рядом с тибетской буквой la написана буква tha.¹⁰⁶ S.n.2¹⁰⁷ S.n.2¹⁰⁸ В номере листа сохранилась только первая цифра.¹⁰⁹ S.n.1¹¹⁰ S.n.1

Том rī, eldeb, K 35: 98 (arban nige), 107 (qorin), 147 (naiman), 149 (arban), 213 (qorin nigen), 245 (yurban), 249 (doloĵan).

Том om, eldeb, K 35: 14, 38, 51, 53 (qoyar), 59, 81 (qorin nigen), 83 (qorin yurban), 126 (qorin naiman), 128 (qorin qorin), 129 (qorin nigen), 154 (arban qoyar), 173 (yucin nigen), 183 (qorin dörben).

Том ah, ĵayun üiletü¹¹¹, разные шифры¹¹²: 47, 61, 62, 67, 71, 87, 140 (qorin jiryuyan), 144 (tabun¹¹³), 158, 229, 253, 270.

Отсутствует номер тома, eldeb sudur, K 35: 113 (qorin), 114, 136 (4*), 142, 160 (qorin jiryuyan).

Отсутствует номер тома, eldeb, K 35: 51, 350 (döčin dörben).

Отсутствует номер тома, olan sudur-un, K 32: 28, 127.

ЛИСТЫ С УТРАЧЕННОЙ МАРКИРОВКОЙ, ИЛИ БЕЗ МАРКИРОВКИ (99 л.)

Маркировка полностью утрачена: S.n.1 — 17 л., S.n.2 — 14 л.

Листы, имеющие только «рабочую пагинацию» (38 л., из них S.n.1 — 18 л., S.n.2 — 20 л.):

S.n.1: yurban, jiryuy-a, naiman (2 л.), arban yurban, arban dörben, arban tabun, arban doloĵan, arban qoro, qorin qoyar, yucin nigen, yucin yurba, yucin dörben, yucin tabun, döčin yurban, döčin dorbe, döčin jiryuyan, tabin qoyar.

S.n.2: qoyar, yurban, jiryuyan, naiman, yisün (4 л.), arban nigen, arban doloĵan, arban naiman, qora, qorin qoyar, qorin jiryuyan, qorin naiman, qorin yisün, döčin, döčin dörben, döčin jiryuyan, <...> yisün

Листы с утраченной маркировкой раздела и тома (9 л.): S.n.1: 6, 73, 79 (qorin nigen), 142*, 187*, 284¹¹⁴ (qorin qoyar), <...>5¹¹⁵; S.n.2: 200; Berlin: 94.

Листы с утраченной маркировкой раздела (2 л.): том ka¹¹⁶, S.n.1: 17; том ga, S.n.1: <...>28¹¹⁷ (qorin jiryuyan).

Листы, на которых нет маркировки раздела¹¹⁸ (18 л.): том ka, S.n.1: 237 (никакого текста, кроме номера, на листе нет); том kha, S.n.2: 73; том ga, S.n.1: 158¹¹⁹, 192 (döčin tabu), 246 (yeren yisü), 248 (ĵayun nige), 288; том ca¹²⁰ — 36, 68*, 121, 12, 132, 138; том tha, S.n.1: 212 (arban nigen); том ba, S.n.2: 24, 61, <88> 92, <115> 119.

Лист, на котором нет маркировки раздела и тома¹²¹: S.n.1 259 (tabin doloĵan).

¹¹¹ Л. 47, 62, 71, 87, 144 — eldeb¹¹² Л. 47, 62, 71, 87, 144 — K 35; л. 140, 229, 253, 270 — S.n.1; л. 61, 67, 158 — S.n.2¹¹³ На левом поле листа — тибетская буква kha.¹¹⁴ Возможно, 384.¹¹⁵ Утраченный номер заканчивается на цифру 5.¹¹⁶ Возможно, zha.¹¹⁷ Утраченный номер заканчивается на цифру 28.¹¹⁸ Левое поле этих листов оставлено чистым. Вероятно, название раздела на них написано не было.¹¹⁹ S.n.2¹²⁰ Л. 36, 121, 132, 138 — S.n.1; 123 — S.n.2; 68* — Berlin.¹²¹ Левое поле листа оставлено чистым. Вероятно, название раздела и номер тома на нём написаны не были.

Рукопись II (Ms 2), 479 фрагментов

ТАНТРА (dandir-a), 88 л.

Том nga, niyuča quriyangguyin dandir-a, К 26: 42* (arban nigen), 51 (qorin), 59 (qorin naiman), 78¹, 79², 120 (qorin nigen).

Том ca, včir erike-yin dandir-a, S.n.1: 133.

Том ja, dandir-a, К 26: 15, 50, 74, 79, 114 (12), 117, 119 (12), 126 (3).

Том da, dandir-a, К 26: 35, 59, 60, 63, 65, 79, 80 (11), 92 (23), 95 (29), 124³ (yučün čuryan).

Том pa, dandira yeke altan gerel, К 26: 52.

Том pha, dandir-a, К 26: 3, 17, 21, 22, 25, 50, 51, 52, 69, 93⁴, 107, 142.

Том ma, dandir-a, К 26: 2, 11, 17, 35, 54, 59, 84, 117 (yisün), 122 (arban dörben), 123 (arban tabun), 146 (yučün naiman), 157 (döčün yisün), 158 (tabin).

Том tsha, dandir-a, К 26: 2⁵, 19 (naiman), 33, 35, 39, 59 (naiman).

Том dza, dandir-a, К 26: 15⁶, 21, 22, 23, 28, 79, 84, 62, 63, 162.

Том za, dandir-a, К 26: 9, 13, 72, 97, 98, 122⁷, 125, 144.

Том 'a, dandir-a, К 26: 1.

Том ya, dandir-a, К 26: 19, 30, 35, 88 (27*), 111, 153⁸, 154⁹.

Номер тома утрачен: К 26 dandir-a 38; S.n.1 dandira 50; Berlin dandir-a 103; S.n.2 dandira 173*.

Номер тома отсутствует: К 26 dandir-a 49*.

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В СТО ТЫСЯЧ ШЛОК (yüm), 47 л.

Том ka, S.n.1: 1¹⁰.

Том ga, yüm, К 27: 25, 32, 35, 51, 67, 73, 81, 96, 134, 149, 152, 154, 160, 163 (nga¹¹), 186 (dörben).

Том ca, yum, К 27: 17, 56, 91 (arban tabun), 102, 122, 135, 138 (13), 162, 165 (nigen), 170, 177, 178, 184, 206.

Номер тома отсутствует, yum, К 27: 6, 8, 19, 42, 64, 67, 69, 77, 78, 167*, 168, 179, 205, 206, 207, 208, 217.

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (qorin tabun mingyatu), 32 л.

Том ka, yum qorin tabun mingyatu, К 27: 8, 9, 15, 48, 58¹², 59, 82 (12), 107, 114 (44).

¹ niyuča quriyanggui dandir

² niyuča quriyanggui-yin dandir-a, S.n.1

³ Номер тома написан неразборчиво. Возможно, ta.

⁴ dandira

⁵ dandira

⁶ Berlin

⁷ dandira, S.n.1

⁸ dandira

⁹ dandira

¹⁰ Титульный лист, нет маргина, содержит название сутры на санскрите и тибетском языке в записи монгольским письмом. Тибетское название: *sesrab-kyi parol-tu pyin pa stong pray brgy-a-pa*.

¹¹ Возможно, da.

¹² Номер тома оторван. Лист условно отнесен к тому ka, так как совпадает написание названия раздела в маргине.

Том kha, qorin tabutu nöğüge, К 29¹³: 21¹⁴, 37, 38, 52, 60, 73, 87, 114, 119 (33), 171, 185, 191, 195, 222, 227 (*dörbön*), 295* (qoyitu¹⁵).

Том ga, qorin tabun mingya-tu, S.n.1: 2<...>¹⁶.

Том nga, qorin tabutu, К 29¹⁷: 2, 19¹⁸, 78, 80, 96, 123.

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ДЕСЯТЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (tümen silüg-tü), 10 л.

Том ga, tümen silüg-tü, К 30¹⁹: 9, 10, 29, 32, 33, 36, 67, 94, 98, 104.

ПРАДЖНЯПАРАМИТА В ВОСЕМЬ ТЫСЯЧ ШЛОК (naiman mingyatu), 13 л.

Том ka, naiman mingyatu²⁰, S.n.1²¹: 7, 8, 29, 31, 47, 63, 86, 88, 150, 166, 173, 175, 192.

БУДДААВАТАМСАКА (olangki burqan), 26 л.

Том ca, olangki burqan, К 34: 11, 13, 54, 64, 92, 105, 110, 112, 124.

Том cha, olangki burqan, К 34: 10, 15, 18, 34, 38, 54, 55, 58, 109, 121²², 126, 154, 200, 201, 202, 203, 204.

РАТНАКУТА (erdeni dabqučayuluysan), 23 л.

Том kha, erdeni dabqučayuluysan, К 33: 62, 73, 76, 97 (arban qoyar), 98 (arban yurban), 128 (arban yurban), 130, 148, 158, 170, 174.

Том ga, erdeni dabqučayuluysan yutayar, К 33: 21, 41, 125, 127.

Том nga, erdeni dabqučayuluysan, К 33: 16, 46, 120, 121, 133, 150.

Номер тома отсутствует, erdeni dabqučayuluysan, К 33: 10, 12.

ВИНАЯ (vinay-a/dulba), 75 л.

Том ga, vinai²³, К 36: 23, 72 (yučün tabun), 75, 92, 101, 107, 110, 116, 197 (nigen), 202, 227.

Том cha, vinai, К 36: 3²⁴, 18, 21, 27, 40, 48, 63, 64, 112, 120, 155, 157, 170, 181, 186.

¹³ Л. 21, 38, 227, 295* — S.n.1; л. 87 — S.n.2; л. 37 — Berlin.

¹⁴ Номер тома отсутствует.

¹⁵ См. сноску 31.

¹⁶ Сохранилась только первая цифра номера.

¹⁷ Л. 96 — S.n.1; л. 19 — S.n.2; л. 80 — Berlin.

¹⁸ Номер тома написан неразборчиво. Возможно, da.

¹⁹ Л. 98 — S.n.1; л. 9, 29 — S.n.2.

²⁰ Л. 7, 8, 29, 31, 47 — нет маркировки раздела; л. 63, 86, 88 — naiman mingya-tu.

²¹ Л. 63, 86, 88, 150, 166, 175 — К 31.

²² S.n.1

²³ Л. 187, 202, 227 — vinayi.

²⁴ vinai dulba

Том ja, dulba, К 36: 12, 32, 58, 86, 87, 88, 104 (arban nigen), 134.

Том nya, vinai, К 36: 14, <195* 64> 130, 160, <97> 164, <117> 184 (arban naiman), <118> 185 (arban yisün), <119> 186 (qorin), <205*> 202, 310*.

Том ta, vinay-a, К 36: 5, 71, 119, 140²⁵, 166 (7*), 176, 177, 197 (2).

Том tha, vinai, К 36: 53, 55, 65, 73, 88, 96²⁶, 122, 143, 159, 173²⁷.

Том pa, vinay-a, К 36: 47, 79, 89, 106, 121, 126, 129, 160, 165*²⁸, 180, 243, 250, 204*.

Номер тома утрачен, vinai, К 36: <144> 190 (dörben).

СУТРЫ (eldeb/olan sudur), 108 л.

Том ga, olan sudur, К 32: 2, 24, 42, 43, 96, 73, 74, 85, 106, 107, 108, 117²⁹.

Том cha, eldeb, К 35: 67.

Том ja, olan sudur, К 32: 47.

Том da, olan sudur, К 32: 12, 13, 49, 63, 70, 76, 86³⁰, 88, 92, 110, 113.

Том na, olan sudur, К 32: 24, 35, 113, 129, 149, 153, <...>³¹.

Том ma, eldeb, К 35: 2, 4, 20, 63³², 75 (yisün), 78 (arban qoyar), 81 (arban tabun), 67 (qorin nigen).

Том dza, olan sudur, К 32: 7, 16, 27, 65, 69, 76, 89.

Том wa, olan sudur, К 32: 66.

Том zha, eldeb sudur, К 35: 21, 48, 50, 73.

Том ya, eldeb, К 35: 4, 5, 16, 21, 45, 77, 117, 122, 126.

Том ra, eldeb sudur, К 35: 79, 90, 110, 113, 116.

Том sha, eldeb, К 35: 78 (naiman), 113, 127, 131.

Том sa, eldeb sudur, К 35: 34, 36, 37, 48, 56, 94, 100, 110, 119.

Том i, eldeb, К 35: 3, 145, 153.

Том i, olan sudur, К 32: 51, 53, 68, 74, 92³³ (arban naiman), 108³⁴.

Том ri, sudur, К 32: 25, 46, 47, 52, 53, 54, 75, 76, 94, 100.

Том ah, Jaγun üiletü³⁵, S.n.1³⁶: 6, 22, 54, 66, 100, 116, 121.

Нет номера тома, sudur, К 32: 36, 90, 98*³⁷.

ЛИСТЫ С УТРАЧЕННОЙ МАРКИРОВКОЙ, ИЛИ БЕЗ МАРКИРОВКИ (57 л.)

Маркировка полностью утрачена (23 л.): S.n.1 — 14 л., S.n.2 — 8 л., Halle — 1 л.

Маркировка полностью отсутствует (3 л.): S.n.2: 1 лист без текста, 1 лист с текстом на одной стороне (на обратной стороне начерчена рамка); S.n.1: лист с текстом на одной стороне.

Листы с утраченной маркировкой раздела и тома, S.n.1 (3 л.): 73, 89, <...> 62³⁸.

Листы с утраченной маркировкой раздела (2 л.): S.n.2, том са, 44; S.n.1, том са, 95.

Лист, на котором нет маркировки раздела и номера тома: S.n.1, 11.

Листы, на которых нет маркировки раздела (25 л.): том ka³⁹, S.n.2: 257; том kha, S.n.1: 9, 10, 47; том ga, S.n.1: 11, 28, 71, 37, 42, 85, 88, 124⁴⁰, 132; том са, S.n.1: 5, 45, 53, 66, 75; том ba, S.n.1: 13, 19⁴¹, 35, 58, 82, 87, 97⁴².

Условные обозначения

<...> многоточие в угловых скобках означает, что текст утрачен (оторван, стёрт или загрязнён)

<nigen> текст, помещённый в угловые скобки, — это текст, зачёркнутый переписчиком

[nigen] в квадратные скобки помещён утраченный текст, восстановленный автором статьи

dolo нижнее подчёркивание подтверждает нестандартное написание слова

10* звёздочкой обозначены номера листов или томов, точность прочтения которых вызывает сомнение

²⁵ Номер написан неразборчиво. Возможно, 104.

²⁶ S.n.1

²⁷ vinay-a

²⁸ Halle. Номер листа написан неразборчиво и содержит исправления, которые сложно истолковать по опубликованной фотографии листа.

²⁹ S.n.2

³⁰ Berlin

³¹ Номер почти полностью стёрт, но наличие крестов в нём говорит о том, что он больше сотни.

³² Berlin

³³ S.n.2, нет маркировки раздела.

³⁴ Halle, нет маркировки раздела.

³⁵ Л. 6, 54, 66 — eldeb.

³⁶ Л. 54, 66 — К 35.

³⁷ Olan sudur. Номер написано неразборчиво. Возможно, 68.

³⁸ Первая цифра номера утрачена.

³⁹ Неразборчиво. Возможно, ga.

⁴⁰ S.n.2

⁴¹ S.n.2

⁴² S.n.2

Использованная литература

- Алексеев и др., 2014: *Алексеев К. В., Туранская А. А., Ямпольская Н. В.* Фрагменты монгольского золотого Ганджура в собрании ИВР РАН // Письменные памятники Востока 2 (21). М.: Вост. лит., 2014. С. 206—224 (*Alekseyev K. V., Turanskaya A. A., Yampol'skaya N. V.* Fragmenty mongol'skogo zolotogo Gandghura v sobranii IVR RAN // Pis'mennyye pamyatniki Vostoka 2 (21). М.: Vost. lit., 2014. S. 206—224).
- Бородаев, Контев, 1999: *Бородаев В. Б., Контев А. В.* Монастырь Аблай-хит как памятник социально-политической истории ойратов XVII в. // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур). Материалы II региональной конференции 26 октября 1999 г. Барнаул: Издательство БГПУ, 1999 (*Borodaev V. B., Kontev A. V.* Monastyr' Ablay-hit kak pamyatnik social'no-politicheskoy istorii oiratov XVII v. // Rossiya, Sibir' i Tsentral'naya Aziya (vzaimodeystviye narodov i kul'tur) Materyaly II regional'noy konferentsii 26 oktyabrya 1999 g. Barnaul: Izdatel'stvo BGPU, 1999).
- Зорин, в печати: *Зорин А. В.* О тибетских текстах с берегов Иртыша, поступивших в Санкт-Петербург в первой трети XVIII в. // Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам: Сб. науч. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 102—118 (в печати) (*Zorin A. V.* O tibetskih tekstah s beregov Irtysha, postupivshih v Sankt-Peterburg v pervoy treti XVIII v. // Ucheniye Buddy v Rossii: 250 let institute Pandito Hambolam: Sbornik nauchnyh statey. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedeniye, 2015. S. 102—118 (in print)).
- Касьяненко, 1993: *Касьяненко З. К.* Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / Сост., введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко // Памятники письменности Востока, СII. Bibliotheca Buddhica XXXIX. М.: Наука, 1993 (*Kas'yanenko Z. K.* Katalog peterburgskogo rukopisnogo «Gandzhura»). Sostavleniye, vvedeniye, transliteratsiya i ukazateli Z. K. Kas'yanenko // Pamyatniki pis'mennosti Vostoka, СII, Bibliotheca Buddhica XXXIX. М.: Nauka, 1993).
- Пучковский, 1954: *Пучковский Л. С.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР // Учен. зап. Ин-та востоковедения. Т. IX. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954 (*Puchkovskiy L. S.* Sobraniye mongol'skih rukopisey i ksilografov Instituta vostokovedeniya akademii nauk SSSR // Uchyenyye zapiski Instituta vostokovedeniya, Т. IX. М.; Л.: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954).
- Сазыкин, 2001: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской Академии наук. Т. II. М.: Вост. лит. РАН, 2001 (*Sazykin A. G.* Katalog mongol'skih rukopisey i ksilografov Instituta vostokovedeniya Rossiyskoy akademii nauk. Т. II. М.: Vost. lit. RAN, 2001).
- Knüppel, 2014: *Knüppel, Michael.* Vom Irtysh nach Kassel. Zum Problem der ersten mongolischen und tibetischen Handschriften in Deutschland. Kassel University Press, 2014.
- Müller, 1747: *Müller, Gerardi Friderici.* De scriptis tanguticis in Sibiria repertis Commentatio // Commentarii Academiae Petropol. 10. P. 422—499.
- Zorin, 2015: *Zorin, Alexander.* Tibetan Buddhist Texts Acquired by the Russian Academy of Sciences during the 18th Century // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies. Vol. XIX. Tokyo: ICPBS, 2015. P. 1—43.

Natalia Yampolskaya

A Consolidated List of Fragments of «Black» Mongolian Manuscript Kanjurs in the Collection of IOM RAS

The publication contains a list of fragments of two Mongolian manuscript Kanjurs, the bulk of which are preserved in the collection of IOM RAS under pressmarks K 26—K 36. The fragments were found in Siberia and brought to St. Petersburg in the 18th century. A number of folios found their way to other European collections. The fragments had not been studied before 2014. In 2014—2015 other fragments of the same manuscripts were found in IOM RAS among unlisted materials. Several folios are kept at the Russian National Library, Berlin State Library, and the Francke Foundations, Halle. This publication brings together all of these fragments in a consolidated list (1267 ff. in total), presenting what was previously known as «odd folios» as two integral, although incomplete, manuscripts. The list is a first step towards the creation of a catalogue.

Key words: Mongolian Kanjur, Institute of Oriental Manuscripts, Ablai-keyid.

ФИЛОЛОГИЯ: ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА

И. В. Кульганек

Что скрыто от непосвященного взгляда в монгольских пословицах

В данной статье раскрывается образность монгольских пословиц, которые являются народными афоризмами, то есть частью народной духовной культуры и выражением этнического мировоззрения. Они, передавая и храня опыт народа, обнаруживают связь с основополагающими культурными понятиями, базисными для национальной языковой картины мира монгольского народа.

Ключевые слова: монгольский, пословицы, афоризм, тропы, художественные особенности, этническое мировоззрение, духовная культура.

Образность монгольских пословиц определяется особенностями их функционирования. Являясь составной частью народной духовной культуры, сгустком этнического мировоззрения, существуя как средство хранения и передачи опыта народа, они тесно связаны с культурно-специфическими понятиями, базисными для национальной языковой картины мира.

За каждой из пословиц стоит жизненный опыт многих поколений монгольских народов. Пословицы декларируют этот опыт, словесно утверждают заложенную в них истину. По мнению Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова, пословица выражает общее мнение, она никогда не оспаривается и всегда максимально авторитетна [Верещагин, Костомаров, 2005]. Формулировки афоризмов отточены веками, мысль в них выражена лаконично, каждое слово емко. Благодаря своей краткости, меткости, тому, что в них оптимально собраны жизненный опыт и наблюдения, они легко запоминаются и широко используются народом. Они всегда произносятся ситуативно, не употребляются без причины. За каждой пословицей стоит определенная жизненная ситуация. Пословицы и поговорки содержат эмоциональную оценку поступков человека, событий, явлений.

Пословицы поучительны, в них заключены советы по поводу самых различных жизненных обстоятельств. Они не предполагают возражений, они неизвмимы, не сочиняются специально, через них транслируется житейская народная правда, их можно назвать практической философией, сводом правил жизни, исторической памятью народа. Монгольские пословицы, оброненные кем-то по какому-то конкретному поводу, входят в народную речь и начинают функционировать в условиях, подобных тем, в которых они зародились.

Народная культура включает всю ментальность человека, формирование которой начинается в детстве с взаимоотношений маленького человека и родителей, близких людей, окружающей природы, религии. Постепенно человек включается в производственный процесс общества, усваивает обычаи, представления, способы поведения и ценностные ориентации. В пословицах находит свое выражение реальная действительность, проявляется своеобразие национальной картины мира, а также содержатся положительные и отрицательные оценки людей, живущих в конкретных исторических условиях. Интерес представляет не только понимание буквального значения пословиц, за которым стоит конкретный образ и чувственная основа, но и рассмотрение пословиц и поговорок как элементов коннотативной системы¹, с привлечением особого внимания к ценностным ориентирам, этическим нормам, моральным устоям, главенствовавшим в монгольском языковом континууме на протяжении длительного времени и породившим те или иные пословицы. Анализ художественных особенностей монгольских пословиц предполагает рассмотрение их в качестве элемента феномена, средства выражения культуры. При таком подходе к данной проблеме актуальны работы Е. М. Верещагина, В. Г. Костомарова, В. А. Аврорина, Ю. В. Бромлея, в которых прослеживается связь народной поэзии и культуры² [Верещагин, Костомаров, 2005; Аврорин, 1975; Бромлей, 1983].

¹ Коннотативными системами являются такие системы, план выражения которых сам является знаковой системой и составлен из значимых двуплановых единиц, обладающих планом содержания и собственным планом выражения.

² См. также работы А. Е. Маркарян, С. Г. Воркачева, В. И. Карасика, Г. Д. Томашина.

Художественный текст монгольских пословиц содержит ценностную информацию в виде сведений об истории, традициях, нравах, обычаях и культуре народа. Характер культуры влияет на логику построения пословиц, на конструкцию выражений, на стилистику, образы и лексику. Тексты изобилуют философско-культурными, лингвострановедческими знаниями о монгольских народах.

Так, страноведческие сведения о монголах передают следующие пословицы.

Зуун ямаанд жаран ухна («У ста коз шестьдесят козлов-производителей»), эта пословица имеет параллели в русском языке, в частности: «У одной овечки семь пастухов»; «Невелик городок, да семь воевод». Подчеркивает скотоводческий характер хозяйства монголов и указывает на большое значение в их культуре необозримых просторов такая пословица: *Эр хүний жаргал эзгүй хээр* («Счастье мужчины в бескрайней степи»). Дух свободолобивого народа ярко выражен в пословице: *Жаргалтай газар хүн тогтдоггүй, өвтэй газар мал тогтдоггүй* («В благодатных местах человек не уживается, на обильных местах скот не удерживается»), то есть если у человека всего достаточно, то ему это приедается и его душа начинает требовать чего-то большего. Эта мысль близка к мысли, образно выраженной в русской поговорке «беситься с жиру».

Ценностный подход предполагает необходимость выделять общечеловеческие, этнические, групповые, индивидуальные категории. Общечеловеческие ценности, такие как мудрость, глупость, серьезность, злоба, доброта, проявляются в таких пословицах:

1. *Аа ихтийн өө их* («У кого много самоуверенности, у того много изъянов»).

2. *Ахимхай хүн арван гурав дахих* («Жадный просит тринадцать раз»).

3. *Эхний тэнэг биеэ магтана, удаа тэнэг хүүгээ магтана, адгийн тэнэг авгайгаа магтана* («Первый дурень хвалит себя, второй дурень хвалит сына, самый большой — хвалит жену»).

4. *Муу байж бөө агсам байж жороо* («Хоть и плохой человек, а шаман, хоть и норовистый конь, а иноходец»).

5. *Аавын хүү адилгүй, арван хуруу тэгшгүй* («Сыновья у одного отца не одинаковые, десять пальцев не одинаковые») (Эквивалент: «В семье не без урода»; «Всякой твари по паре»).

6. *Адгийн ноён албатдаа баатар, адгийн эр авгайдаа баатар* («Последний нойон среди своих подданных — герой, а последний мужчина возле своей жены — богатырь»).

7. *Залхуугийн гадаа (түлшгүй) аргалгүй, залгидгийн гэрт хоолгүй* («У лентяя нет аргала возле юрты, у обжоры нет пищи в доме»).

8. *Муу хүн атаархсандаа уйлдаг, сайн хүн баярлсандаа уйлдаг* («Злой плачет от зависти, а добрый — от радости»).

В этих пословицах дается установка на такие качества человека, как доброта (посл. 2, 8), трудолюбие и умеренность (посл. 7), отсутствие чванства и высокомерия (посл. 3, 6), скромность (посл. 1). Доб-

рому человеку уготовано плакать только от радости, то есть доброму жить приятно, на его пути будут встречаться сильные положительные эмоции. Сколько ни получит жадный человек, ему все кажется мало, он ненасытен в своей жадности. У лентяя запущенное хозяйство, у него нет в запасе необходимых для хозяйства вещей, а у расточительного человека ничего в доме не держится. Кичливый человек всегда найдет, перед кем можно побахвалиться, даже если он по определению должен быть сильнее тех, с кем состязается в силе или власти. Он всегда найдет, чем можно похвалиться, даже если имеет к этому самое отдаленное отношение; восхваляя ближнего своего, он тем самым хочет погреться в тени его благости, перенести на себя часть восхищения им. Чванливый человек старается скрыть свои недостатки, при этом всячески подчеркивает свои достоинства; в действительности же добродетельный человек не будет говорить о своих совершенствах. Люди сами увидят их.

Есть немало пословиц, в которых проступают этнические особенности (указание на одежду, праздники, обычаи, обряды):

1. *Адуу бассан хүн амгайвчилж унадаг, айл бассан хүн нөмгөлж ордог* («Кто не ценит лошадь, ездит на разнузданной лошади, кто не считается с обычаем, тот заходит в чужой дом распоясанным»).

2. *Асар доших цаг биш* («Не время для устройства шатров»).

3. *Аяганы алагаас адууны алаг* («Лучше, чтобы в табуне пестрело, а не в чашке»).

4. *Сайн морь унавал нисэх шувуу мэт, муу морь унавал мохоо хутга мэт* («На хорошем коне едешь, как на птице летишь, а на кляче — словно на тупом ноже»).

5. *Шивнээ үг нөхөрт харш, шиврээ бороо дээлд харш* («Шёпотом произнесённое слово для друга вредно, морозящий дождь для дэли вреден»).

6. *Эв хэрэгтэй, эвэр нум хэрэггүй* («Нужен мир, не нужен роговый лук»).

7. *Эр хүн зовох тусам ухаан орох, эржин тана элэх тусам өнгө орох* («Мужчина набирается ума в испытаниях, а перламутр приобретает блеск от ношения»).

Данные пословицы несут в себе этнографические особенности быта монголов. Так, в первой пословице главным образом является лошадь, которая на протяжении многих веков была для монгола основной ценностью жизни, во второй части пословицы говорится о распоясанном (*номголж*) человеке, то есть о человеке, снявшем кушак. Кушак, который издавна был главной частью традиционной одежды монголов, выполнял не только утилитарную, но и сакральную функцию. Кушак был обязательной принадлежностью мужского костюма, являлся маркером половозрастной дефиниции. Существовали строгие правила, определявшие предпочтительные сочетания цвета дэли и кушака, значимые для монгольского общества. Кушак носили девушки до замужества. Женщины ходили без него — отсюда и название женщины *бусгүй*, то есть букв.: ‘без куша-

ка'. Мужчина в знак уважения к хозяевам обязан был входить в юрту в шапке и кушаке. Слова *асар* ('шатер'), *аяга* ('пиала') *адуу* ('табун'), *морь* ('конь'), *дэ-эл* ('дэли, халат'), *эвэр нум* ('роговой лук'), *эржин тана* ('перламутр') тесно связаны с повседневной жизнью монгола. Палатки использовались скотоводами на летовках, пиала заменяла монголу и чайную, и бульонную чашки, в ней подавались и молочные продукты, и сладости. Монгольский халат был незаменим в степных условиях жизни, роговые луки были распространены не меньше, чем изготовленные из дерева. Перламутр был в ходу в Монголии наравне с бирюзой, кораллом, серебром.

Основной функцией пословиц и поговорок является доказательство и подтверждение правильности действия или мысли, то есть их можно назвать узультивно-поведенческими текстами, так как они содержат общепризнанные и общепринятые нормы и иллюстрируют «аксиомы поведения, общения между людьми, взаимодействия с природой, жизнеобеспечения, ответственности, управления, безопасности, благоразумия» [Карасик, 2012. С. 43—50], причем, иногда афористические выражения оценивают одни и те же обстоятельства совершенно по-разному, и наоборот — о противоположных поступках и жизненных обстоятельствах может быть высказано одинаковое мнение. В ряде пословиц утверждается прямо противоположное тому, что полагается нормой в других. Причина этого кроется в том, что пословицы отражают все многообразие мира, в котором могут иметь место совершенно разные ситуации, они моделируют все их многообразие. Поэтому, как верно заметил Г. Л. Пермяков, пословицами никогда ничего нельзя доказывать, не следует приводить их в качестве аргумента в спорах [Пермяков, 1970; 1978. С. 11; 1984; 1988].

Примерами могут служить такие монгольские пословицы, которые имеют, на первый взгляд, противоположный смысл, но которые не противоречат одна другой в главном — в глубинном понимании человеческих ценностей.

Наглядно это показывают следующие пословицы и поговорки:

1. *Агсам морь арилжаагүй* («Резвый конь не меняет своего шага»); *Агсам морь эцэх нь амархан* («Резвый конь быстро устаёт»). В первой поговорке говорится о стиле бега коня, особенностях его повадок, манере двигаться, характере, резвый конь всегда бежит с одинаковым рвением, он всегда быстр, устремлен вперед, так двигаться ему дано самой природой. Во второй поговорке говорится об одном качестве горячего коня — о его выносливости. Мы понимаем, что речь в обеих поговорках идет о человеке. И за строкой прочитывается невысказанная мысль о том, что невозмутимый, хладнокровный, бесстрастный, уравновешенный человек добьется в жизни больше, чем человек несдержанный и вспыльчивый.

2. *Хүн болгон адилгүй, хүлэг болгон жороогүй* («Один человек непохож на другого, не всякий конь — иноходец»); *Аавын хүү аль нь ч адилхан*

(«Каждый — сын своего отца, все люди одинаковы»). В первой пословице из этой пары говорится о несхожести людей и животных в этом мире. Эквивалентом ее в русском языке может служить пословица: «Каждый петух по-своему кукарекает». Во второй говорится о том, что различие людей нивелируется. Т. е. обе пословицы утверждают наличие сходства и различий между людьми.

3. *Арслан ч арслан, эрслэн ч арслан* («Лев — будь то самец или самка — всё равно лев») (эквивалент: «Лев есть лев»); *Арслан ч галаас айна* («И лев огня боится»). В первой пословице лев признается сильным и бесстрашным существом, во второй эта мысль опровергается — есть вещи, которые сильнее его и которых он боится. Но обе эти пословицы едины в одном — есть сильные люди, и они при любых обстоятельствах остаются сильными, даже если чего-то боятся.

4. *Их инээд эцэтээ нулимстай цэцэн* («Сильный смех приводит в конце к мудрым слезам») (эквивалент: «Смеется тот, кто смеется последним»); *Муу инээхээр сайн уйл* («Чем плохо смеяться, лучше хорошо поплачь»). Эти на первый взгляд противоположные по смыслу пословицы, из которых одна говорит о сильном и радостном смехе, а вторая — о неискреннем, натужном и принужденном, объединены неким единым пониманием сути поведения. В первой речь идет о молодой бездумности, расплата за которую обязательно приходит в старости. Вторая же призывает к искренности. Но обе они устанавливают связь между действиями и их результатом.

Об индивидуальных ценностях, которые признаются монгольским обществом, говорят такие пословицы:

1. *Эр хүн эдээр чимсэнээс эрдмээр чимсэн нь дээр* («Мужчине лучше украшать себя знаниями, нежели вещами»). В этой пословице дидактически четко выражена мысль, что для человека должны быть более важными знание, образование, духовность, чем материальное богатство.

2. *Ор сохор байж онигорыгоо муухай гэж голох* («Совсем слепой, а считает плохим подслеповатого») (эквивалент: «В чужом глазу соринку замечает, в своем не видит и бревна»). Нельзя обвинять человека в его недостатках, не присмотревшись к себе, так как можно обнаружить, что сам обладаешь еще большими недостатками.

3. *Сайн хүнийг ханлан байж мэддэг, сайн морийг унан байж мэддэг* («Хороший человек узнаётся в дружбе, хороший конь узнаётся в езде»). Дружбой, различными ситуациями в жизни, невзгодами проверяются люди.

4. *Авчин төвчийн зангаар, архичин сөнчийн зангаар* («Загонщик слушается ловчего на облаве, а пьяница — тамаду»). У каждого человека свои учителя и наставники. И от его характера зависит то, какие люди будут твоими начальниками и будут тобой руководить.

5. *Талтай хүн талын чинээ, талгүй хүн алгын чинээ* («У кого много друзей — широк как степь, у кого нет друзей — узок как ладонь») (эквивалент: «Не

имей сто рублей, а имей сто друзей»). Как степь богата животными и всевозможными дарами природы, так и человек, имеющий много друзей, открыт для всех, его дом наполнен радостью и счастьем других людей.

6. *Тэнэг цэцэн хоёр хөөрөлдөж чадахгүй, тэмээ ямаа хоёр мөргөлдөж чадахгүй* («Беседовать друг с другом не могут умный и дурак, бодаться не могут верблюд и коза») (эквивалент: «Пеший конному не товарищ»). Речь идет не только о беседе, а о более глубоком взаимопонимании людей. Общение будет более полным, совершенным с человеком своего круга, одного уровня образования и одной глубины понимания природы вещей.

7. *Нэг нь хөдөлж, долоо нь аахилах* («Один шевелится, семеро пыхтят») (эквиваленты: «Один с сошкой, а семеро с ложкой»; «Один рубит, семеро в кулаки трубят»). В этой пословице говорится о ситуации, когда один человек делает работу за всех.

8. *Авир сайт айлд арав хонох, ам муут хээр хонох* («Человек доброго нрава десять дней в гостях переночует, а человек со злым языком будет ночевать в степи»). В этой пословице отражено житейское правило: доброму человеку в жизни удастся больше, чем недоброжелательному.

9. *Аавын хүү адилгүй, арван хуруу тэгшгүй* («У одного отца дети разные, у одной руки пальцы разные»). Все люди на свете разные.

10. *Ахан дүүдээ алаг бяруу мэт, алалдах дайсанд арслан барс мэт* («С родственниками обращается как телёнок ласковый, с врагами — как лев и тигр») (эквивалент: «Бой красен мужеством, а приятельство — дружеством»). Человек должен дружить со своими родственниками и уметь защищаться от врагов.

11. *Насаараа хэвтсэн өвгөнөөс асуухаар, нартыг тойрсон залуугаас асуу* («Чем спрашивать старика, пролежавшего весь свой век, спрашивай парня, обошедшего вокруг солнца»). В народе всегда приветствовались любознательность, пытливость, желание узнавать, обучаться. Ценились люди бывалые, знающие мир, опытные и смелые.

О ценностях, касающихся социальной организации монгольского общества, могут говорить такие пословицы:

1. *Аав үхэхэд ах — аав, ээж үхэхэд эгч — ээж* («Если умрёт отец, старший брат — отец, если умрёт мать, старшая сестра — мать»). Эта сентенция представляет собой зарифмованное положение из обычного права монголов, предполагающее, что обязанности своего отца после смерти хозяина берет на себя старший брат, а обязанности матери после ее смерти берет на себя старшая сестра.

2. *Муу ах дүүгээс сайн айл дээр* («Хороший сосед лучше плохого родственника»), то есть хороший человек всегда поможет независимо от родственной принадлежности.

3. *Адгийн эр авгайдаа дээрлэхүү* («Плохой мужчина высокомерен со своей женой»). Пословица может иметь два смысла: а) в монгольском обществе мужчина всегда находится на иерархической лест-

нице выше женщины; б) только плохой мужчина будет кичиться перед своей женой тем, что он сильнее ее.

Монгольские афоризмы можно рассматривать с точки зрения наличия в них эстетического компонента. Присутствие художественных образов, переносного смысла говорит об их художественности и наоборот: если все слова употреблены в их прямом значении и имеют только один смысл, художественных образов нет, то речь идет о малой эстетической составляющей, о превалировании в них утилитарности.

Например, в пословице: *Бушуухан туулай борвиндоо баастай* («Спешащий заяц по колено в грязи») переносный смысл имеется. В данной пословице речь идет не о животном, а о человеке, который спешит и поступает во вред себе, так как из-за спешки получается много огрехов, которые оборачиваются невзгодами для него самого. В изречении «Не спеши, быстрее приедешь» есть только прямой смысл, дидактическое указание на то, как надо действовать в любой жизненной ситуации: не следует спешить, все следует делать основательно, спокойно, только тогда будет хороший результат, не надо будет переделывать заново плохо сделанное.

Народные пословицы и поговорки имеют ряд жанровых признаков. Чтобы их лучше представить, можно сравнить их с жанровыми признаками авторских афоризмов и крылатых выражений. Анализ продуктивнее проводить по трем аспектам наблюдений: содержанию, форме, функции.

В содержательном плане народные пословицы отличает философская глубина, дидактичность, уверенность в истинности произносимого. Они могут иметь содержание развлекательного плана, насмешки, обучения, поощрения, возмущения, выражения согласия, рекомендации. Форму их отличает краткость, законченность, структурированность.

Мнемотехнические признаки пословиц следующие:

- 1) они основаны на приеме параллелизма;
- 2) в них явно выражена аллитерация;
- 3) преимущественное большинство имеет конечную рифму³;
- 4) количество слов в строке колеблется от 2 до 4.

Говоря об их функциях, можно отметить широкую употребительность, цитатность, автосемантическую (под которой понимается относительная независимость от текста, в котором они функционируют, например, если речь идет о пословицах или поговорках, которые включены в более крупное произведение фольклорного или письменного жанра).

К наиболее значимым для литературоведческого анализа содержательным признакам относится, по-

³ Однако имеются изречения, которые представляют собой незаконченные предложения, с открытой структурой, но законченность которых подразумевается. Их может понять только человек данной культуры, включенный в жизненную ситуацию своего народа, поскольку он находится в контексте непроговоренного, того, что ему было известно ранее.

мимо иносказательности или образности, модальность суждения (то есть каким способом выражено отношение к норме поведения)⁴. Предложения могут быть повелительными и повествовательными.

Примерами повелительных предложений в пословицах могут быть следующие:

Яарвал явж бай. Ядарвал сууж бай («Если спешишь, то иди. Если устал, то сиди»); *Ядрахад яр. Ядахад хор* («Когда спешишь, шевелись. Когда устал, стой спокойно»).

Примеры повествовательных предложений в пословицах:

Аймхай хун аяны дундаас буцах («Боязливый возвращается с полдороги»).

Повелительные предложения обычно оформляются глаголом в форме второго лица единственного числа, а повествовательные — глаголом в неопределенной форме. Они могут вообще не иметь глагола, лишь подразумевать его.

Примером таких пословиц может быть следующая:

Гэнэт баяжсан гэмтэй. Гэдэргээн унасан овчтэй («Грех на том, кто вдруг разбогател, болезнь тому, кто упадет навзничь»).

Изречения, в которых слова имеют только прямой смысл и мысль выражена прямолинейно, понять достаточно легко. Поговорки, имеющие переносный смысл, иносказание, образность, нуждаются в интерпретации.

Например, пословица: «Наказывай тех, кто виноват» не требует интерпретации. В ней установка дана четко и понятно.

В других пословицах, таких как: *Гэр малгуй хун гэрийн нохойноос дор* («Человек, у которого нет ни юрты, ни скота, хуже домашней собаки»), смысл в целом понятен, но требуется некоторая внутренняя работа слушателя, чтобы осознать, что речь идет не только о конкретной ситуации, представленной в пословице, а о более общем положении, то есть о том, что бедный человек в обществе стоит на самой низкой ступени. Более сложную интерпретацию текста совершает слушатель, сталкиваясь с пословицами, имеющими иносказательный смысл и художественные образы.

Пример интерпретативного анализа, наглядно продемонстрированный О. А. Дмитриевой [Дмитриева, 1997], может быть использован при разборе монгольской поговорки *«Бөөсөнд жад гэгчээр»* («Заколоть копьём вошь»), имеющей русский эквивалент «Стрелять из пушки по воробьям». Анализ этой пословицы человеком сводится к пониманию абсурдности охотиться на такое маленькое насекомое, как вошь, таким громоздким для этого оружием, каким является копьё. Этот поверхностный смысл скрывает настоящую, подразумеваемую суть поговорки. Она вытекает из расширительного толкования образов, сопоставленных в ней, а именно — «вошь» и «ко-

пьё», то есть нечто чрезмерно малое и не соответствующий этому нечто по размерам большой предмет. Главное состоит в том, что в сознании человека имеется знание о том, что для убийства насекомого не нужно прикладывать столь большие усилия. Поэтому главная суть высказывания будет состоять в изображении «несоразмерности усилий, которые иногда прикладывает человек, чтобы добиться какой-то малой цели, т. е. использовать чрезмерные средства для решения простых задач» [Дмитриева, 1997. С. 10]. Данная поговорка вспомнится и употребится монголом в той ситуации, когда потребуется высказать мнение, что кто-то не соизмеряет затраты и результат, собирается тратить большие средства и силы, чем это следует делать в действительности, для получения незначительной выгоды, достижения малого результата. «Смысл этой поговорки базируется на признании практичной нормы поведения как необходимой и рекомендованной» [Дмитриева, 1997. С. 10].

Образная поверхностная структура данных высказываний может быть различна, однако все они будут объединены единым суждением, в основе которого лежит утилитарное правило: не следует тратить лишние силы на достижение малой цели. Они говорят о различных конкретных действиях. Но суть их одна: не применяй больше силы, чем требуется здравым смыслом. Все приведенные поговорки можно объединить в одну содержательную группу, так как все они образуют «определенное концептуальное единство, между компонентами которого устанавливаются отношения аналогии по содержанию» [Дмитриева, 1997. С. 10].

Помимо содержательной стороны дела отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о языковой специфике монгольских пословиц и поговорок, то есть о структурно-функциональной их характеристике.

Как сказано выше, пословицы имеют как прямой, так и переносный смысл. Некоторые пословицы обладают образностью, другие — только прямым смыслом, немало их имеют только намеки на образность, на второй смысл и на перенос значения.

Приведем примеры пословиц с прямым и переносным значением, произносимых по поводу одной и той же жизненной установки. Пример пословицы с прямым значением: *Өргүй бол баян, өвчингүй бол жаргал* («Нет долгов — богатство, нет болезни — счастье»). Она имеет прямой смысл, выраженный прямым текстом, а именно: если человек не должен кому-либо отдавать часть своего добра, то, значит, все, что он будет приобретать, останется в его доме. Счастье, то есть благополучие, благоприятное состояние, это прежде всего здоровое тело. Глубинный смысл высказывания заключается в том, чтобы указать человеку, что надо довольствоваться малым и не быть жадным: достаточно для благополучия не быть должным и быть здоровым, то есть самое главное — не быть зависимым от другого и быть в состоянии все делать самому. Именно это возможно при хорошем здоровье.

⁴ Высказывания, устанавливающие какую-либо норму поведения, называются деонтическими, допускающие возможность действия — алетическими.

В ряде пословиц существенную роль выполняет информация, содержащаяся в подтексте произнесенного изречения. Например, в пословице *Могой лууны эр охиныг таних бэрх, модон шооны үзүүр ёзоорыг таних бэрх* («Трудно узнать пол змеи или дракона, трудно определить, где верх и где низ деревянного кубика») через образы змеи, дракона, деревянного кубика выражены понятия более общего характера, а именно: в ней говорится о том, что бывает очень трудно понять суть некоторых вещей, если она в них не выражена явно.

Пословицы и поговорки характеризуются определенными формальными отличиями. Им свойственно отсутствие соотношенности с каким-либо определенным временем. В них часто употребляется неопределенное настоящее время, реализуемое аффиксом «-х». Оно указывает на вневременную данность изречения, на его вечную истину. Рекомендации, выказанные в такой грамматической форме, воспринимаются как универсальные, постоянные, непререкаемые. Народные изречения моделируют не конкретное, частное, уникальное, а типичное.

Именно этим мотивируется употребление глагола в форме причастия неопределенного настоящего времени, которая представляет собой наиболее нейтральную немаркированную форму, передающую неопределенность во времени.

Одним из формальных признаков монгольских пословиц и поговорок является употребление глагола в форме причастия в неопределенно настоящем

времени. Примеров таких изречений имеется множество.

Например: *Аавдаа авгай авахыг заах / аавдаа адуу манахыг заах* («Учить своего отца жениться / учить своего отца пасти табун ночью») (эквиваленты: «Учить рыбу плавать»; «Яйца курицу не учат»; «Ученого учить — только портить»). *Орж гарч яваарай гэхээр өдрийн арван гурав дахих* («Тринадцать раз на дню повторять „пришел“, „ушел“»).

В народных изречениях часто используются также риторические вопросы, назывные предложения, например: *Аавдаа алт, ээждээ эрдэнэ* («Для отца — золото, для матери — драгоценность») (эквивалент: «Свет в окошке для родителей»). *Аа ихтийн өө их* («У кого много самоуверенности, у того много изъянов»). *Жамтай юм жамаараа* («Всё происходит по своим законам») (эквиваленты: «Чему быть, того не миновать»; «Всеми своё время»; «Что Бог ни делает — всё к лучшему»). Встречаются предложения в побудительном наклонении, например: *Өргөхий нь чи өргө, аахилахы нь би аахилъя* («Ты поднимай, а я буду пыхтеть») (эквивалент: «Битый небитого везёт»).

Проведенный анализ структуры монгольских пословиц показал, что настоящее время, выраженное неопределенным причастием, использовано более, чем в 70 % всех пословиц. Около 20 % пословиц представляют собой предложения без сказуемого. Грамматическая структура изречений находится в полном соответствии с их главным смыслом, который заключается в формулировании обобщенных положений.

Использованная литература

- Аврорин, 1975: *Аврорин В. А.* Проблемы изучения функциональной стороны языка. Л., 1975 (*Avrorin V. A. Problemy izucheniya funktsional'noy storony yasyka. L., 1975*).
- Бромлей, 1983: *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983 (*Bromley Yu. V. Ocherki teorii etnosa. M., 1983*).
- Верещагин, Костомаров, 2005: *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. М., 2005 (*Verezha-gin E. M., Kostomarov V. G. Yazyk i kul'tura. M., 2005*).
- Дмитриева, 1997: *Дмитриева О. А.* Культурно-языковые характеристики пословиц и афоризмов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 1997 (*Dmitrieva O. A. Kul'turno-yasykovye harakteristiki poslovits i aforizmov. Volgograd, 1997*).
- Карасик, 2012: *Карасик В. И.* Лингвосомиотическое моделирование ценностей // Политическая лингвистика. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (39). С. 43—50 (*Karasik V. I. Lingvosemioticheskoe modelirovanie tsennostey // Politicheskaya lingvistika. Ekaterinburg, 2012*).
- Пермяков, 1970: *Пермяков Г. Л.* От поговорки до сказки. М., 1970 (*Perm'akov G. L. Ot pogovorki do skazki. M., 1970*).
- Пермяков, 1978: *Пермяков Г. Л.* Паремииологический сборник. М., 1978 (*Perm'akov G. L. Paremiologicheskii sbornik. M., 1978*).
- Пермяков, 1984: *Пермяков Г. Л.* Паремииологические исследования. М., 1984 (*Perm'akov G. L. Paremiologicheskie issledovaniya. M., 1984*).
- Пермяков, 1988: *Пермяков Г. Л.* Основы структурной паремииологии. М., 1988 (*Perm'akov G. L. Osnovy struktur-nou paremiologii. M., 1988*).

I. V. Kulganek

What is hidden from the uninitiated sight in the Mongolian Proverbs

This article reveals the imagery of Mongolian Proverbs as the popular sayings, a part of people's spiritual culture and the expression of ethnic worldview. They, transferring and storing the experience of the people, show a link with fundamental cultural concepts, basis for the national language picture of the world of the Mongolian people.

Key words: Mongolian, Proverbs, aphorism, trails, artistic features, ethnic worldview, spiritual culture.

А. В. Мазарчук

Местоимения 1-го лица множественного числа в современном монгольском языке

Данная статья — первая из планируемого цикла публикаций, посвященных монгольскому местоимению. В ней приведены некоторые общие сведения о монгольских местоимениях, а также наблюдения, касающиеся монгольских местоимений 1-го лица множественного числа. В частности, автор рассматривает такие характеристики монгольских местоимений, как инклюзивность и эксклюзивность, и приходит к выводу, что стандартная комбинация «ИНК ‘я, ты и кто-то ещё’ и ЭКС ‘я и другие люди, но не ты’», приведённая в труде В. А. Плунгяна «Общая морфология», не полностью отражает реальное соотношение местоимений *манай* и *бидний* в монгольском языке. Основываясь на статистических данных, автор утверждает, что местоимение *манай* нейтральное, а *бидний* используется только в том случае, когда говорящий стремится подчеркнуть одинаковую причастность себя и слушающего к объекту повествования.

Ключевые слова: монгольский язык, местоимения, грамматика, инклюзивность, эксклюзивность.

Местоимения в монгольском языке — в целом хорошо изученное явление. Уже в первых трудах российских ученых-монголоведов, таких, например, как «Грамматика монгольского языка» И. Я. Шмидта [Schmidt, 1831. С. 41—48] или «Грамматика монгольско-калмыцкого языка» А. А. Бобровникова [Бобровников, 1849. С. 77—82], этот класс слов описан довольно подробно. На сегодня в нашем распоряжении имеются результаты многих исследований, опираясь на которые, современные лингвисты имеют возможность судить о грамматических особенностях монгольских местоимений — о том, как они образуются, изменяются, какие синтаксические функции они могут выполнять. Однако единый взгляд на местоимения ещё не выработан, подходящий для монгольского языка термин, который мог бы заменить термин «местоимение», ещё не принят¹. Кроме того, не существует «канонического» списка местоимений современного халха-монгольского языка. Наличие этих и других нерешенных вопросов не позволяет заявить, что монгольские местоимения изучены полностью, и требует проводить дальнейшие исследования по данной теме.

По определению, данному в Лингвистическом энциклопедическом словаре, местоимения — это «лексико-семантический класс знаменательных слов, в значение которых входит либо отсылка к данному

речевому акту (к его участникам, речевой ситуации или к самому высказыванию), либо указание на тип речевой соотнесённости слова с внеязыковой действительностью (указание на денотативный статус этого слова)» [ЛЭС, 2002. С. 294]. Если принять это определение, то термин «местоимение» можно использовать и для обозначения реалий монгольского языка. Однако сама внутренняя форма этого термина («вместо имени») может сбивать с толку, поскольку монгольские слова, называемые в русскоязычных грамматиках местоимениями, соотносятся не только с именами, но и с наречиями (например, *ийшээ* ‘сюда’) и глаголами².

В монгольскоязычной литературе термин «местоимение» звучит как *төлөөний үг* — ‘слово-заместитель’. В англоязычных трудах по монгольской грамматике мы встречаем понятие «proword» ([Tserenpil, Kullmann, 2008. P. 255]). Российские монголоведы Г. Д. Санжеев и В. М. Надеяев предлагали термины «местословие» и «общесловие» [Рассадин, 1991. С. 97; Надеяев, 1988. С. 105], но эти термины не прижились в российском монголоведении.

В. И. Рассадин выдвигал термин «указательные слова» (с подгруппами указательных глаголов, указательных наречий и указательных имен, последние, в свою очередь, разделяются на указательные существительные, указательные прилагательные и указательные числительные) или его латинизированный

¹ [Рассадин, 1991. С. 97]: «...одной из ближайших задач монголоведов является, наряду с выработкой единого взгляда на местоимения и на их место в системе частей речи, подбор точного и приемлемого термина, адекватно отражающего суть явления, вместо устаревшего уже „местоимение“».

² Всего в монгольском языке шесть глагольных местоименных корней: *ингэ*- ‘делать так’ (ближний план), *тэгэ*- ‘делать так’ (дальний план), *чингэ*- ‘делать так’ (дальний план), *эс*- ‘не делать так’, *яа*- ‘что делать?’, *хэрхи*- ‘как делать?».

вариант — «дейктические слова» (подгруппы: дейктические субстантивы, дейктические адъективы, дейктические нумералы, дейктические вербы, дейктические адвербы). Термин «указательные (дейктические) слова» в общем языкознании употребляли исследователи, которые основное внимание уделяли **связи значения местоимённых слов с речевой ситуацией** — К. Бругман, К. Бюлер, У. Вайнрайх. Работавшие в рамках этого подхода лингвисты предлагали также термины «индексы» или «индикаторы» (Ч. С. Пирс, В. Коллинсон), «слова с непостоянной сигнификацией» (А. Нурен), «подвижные определители» или «шифтеры» (О. Есперсен, Р. О. Якобсон), «актуализаторы» или «средства перехода от языка к речи» (Ш. Балли, Э. Бенвенист), слова с «субъективно-объективным» лексическим значением (А. М. Пешковский) [ЛЭС, 2002. С. 295].

Однако есть и другой подход, согласно которому основная функция местоимений — **заместительная**, и местоимения поэтому могут быть не только дейктическими, но и анафорическими, и кванторными (подробнее см.: [ЛЭС, 2002. С. 294—296]). Для лингвистов, придерживающихся данного воззрения, использовать для обозначения местоимений (в том числе монгольских) термин «указательные слова» — значит отсекают два из трех разрядов местоимений, что нельзя назвать удачным выходом из ситуации.

Возможно, наиболее безболезненным решением вопроса станет принятие термина «монгольское местоимение». С одной стороны, он понятен и не нуждается в отдельной интерпретации, с другой — в нем содержится указание на то, что это особые местоимения, характерные только для монгольского языка. Этот термин и будет далее использоваться в данной статье.

Местоимения в современном монгольском языке обладают морфологическими свойствами всех самостоятельных частей речи, но в то же время благодаря своей особой, по выражению З. Тумурцэрэна, «указывающей, но не называющей» [Төмөрцэрэн, 1962. Х. 159—160] семантике объединяются в отдельный класс слов. Большинство представителей современного монгольского языкознания склонны считать,

что монгольские местоимения образуют систему, параллельную остальным знаменательным частям речи. Например, автор книги «Mongolian Grammar» Д. Цэрэнпил предлагал систему частей речи, с одной стороны, довольно традиционную, с другой — разительно отличающуюся от предложенных ранее. Её традиционность заключается в том, что выделены знаменательные и служебные части речи. В состав служебных частей речи входят послелого, союзы, частицы, междометия. Знаменательные же части речи — и в этом новизна системы — разделены, в свою очередь, на две группы: действительные части речи и репрезентативные. Действительные части речи: существительное, глагол и описательные слова (adwords) — прилагательные, наречия, числительные. Репрезентативные — «местословия» (prowords) — ветвь системы, параллельная ветви действительных частей речи [Tserenpil, Kullmann, 2008. P. 71].

Итак, местоимения монгольского языка соотносятся с существительными, глаголами и «описательными словами» (прилагательными, наречиями, числительными). Каждой группе монгольских местоимений свойственны соответствующие морфологические характеристики. У первой группы это падеж и число, у второй — глагольные финитные, причастные и деепричастные формы, у третьей — отсутствие специальных показателей зависимости от главного слова.

По семантическим характеристикам в этих группах можно найти личные, указательные, возвратные, притяжательные (двух типов), вопросительные и неопределённые местоимения. Таким образом, если нарисовать общую таблицу монгольских местоимений, то в первом столбце будут наименования частей речи, с которыми соотносятся монгольские местоимения, а в первой строке — семантические разряды местоимений. Некоторые клетки будут пустовать, их число зависит от степени подробности таблицы. В общей таблице можно сразу отметить как полностью несуществующие ячейки на пересечении столбцов и строк «личные — глаголы», «личные — adwords», «возвратные — глаголы», «притяжательные — глаголы».

Таблица 1

Общая таблица монгольских местоимений

	Личные	Указательные	Возвратные	Притяжательные		Вопросительные	Неопределённые	Отрицательные
				I	II			
Существительные								
Глаголы	X		X	X	X			
Adwords	X							

Одной из отличительных черт монгольских местоимений является наличие инклюзивных и эксклюзивных форм среди местоимений 1-го лица множественного числа.

Таблица 2

Монгольские личные местоимения (1-е лицо)

Существительные	Одушевленные, мн. ч.	Падеж	Местоимения 1-го лица			
			инклюзивные			эксклюзивные
			литературная норма	просторечие		
Nom.	<i>бид</i>	<i>бид нар</i>	<i>биднүүс</i>	<i>ba</i> (старописьм.)		
Gen.	<i>бидний</i>	<i>бид нарын</i>	<i>биднүүсийн</i>	<i>манай / тапи</i> (старописьм.)		
Akk.	<i>биднийг</i>	<i>бид нарыг</i>	<i>биднүүсийг</i>	<i>маныг</i> (арх.) / <i>тапи</i> (старописьм.)		
Dat.-Loc.	<i>бидэнд</i>	<i>бид нарт</i>	<i>биднүүст</i>	<i>манд</i> (арх.) / <i>mandur</i> (старописьм.)		
Instr.	<i>биднээр</i>	<i>бид нараар</i>	<i>биднүүсээр</i>	<i>тапиуар</i> (старописьм.)		
Com.	<i>бидэнтэй</i>	<i>бид нартай</i>	<i>биднүүстэй</i>	<i>тапиуа</i> (старописьм.)		
Abl.	<i>биднээс</i>	<i>бид нараас</i>	<i>биднүүсээс</i>	<i>тапаца</i> (старописьм.)		
Dir.	<i>бидэн рүү</i>	<i>бид нар луу</i>	<i>биднүүс рүү</i>	—		
Основа (+ послелог)	<i>бидэн</i>	<i>бид нар</i>	<i>биднүүс</i>	<i>тап</i> (старописьм.)		

Местоимение 1-го лица множественного числа именительного падежа *ba* — эксклюзивное. Как указывал Н. Н. Поппе, оно встречается только в языке старых литературных памятников [Поппе, 1937. С. 79]. Произшедшие от этого местоимения падежные формы (все, кроме формы родительного падежа *манай* ‘наш’) тоже со временем вышли из употребления, но традиционно указывались в грамматиках «современного» языка разных десятилетий XX в. вплоть до конца 80-х гг. В современных текстах производные от *ba* формы встречаются крайне редко. Нам удалось найти только формы винительного падежа *маныг* ‘нас’ и дательного-местного падежа *манд* ‘нам’ в переложении «Сокровенного сказания монголов» на современный язык, выполненном Ц. Дамдинсүрэнгом. Наличие этих форм в современном тексте объясняется тем, что они присутствуют в оригинале.

Форма родительного падежа *манай* ‘наш’, напротив, очень широко распространена в современном языке.

Инклюзивная форма 1 лица мн. ч. *бид* ‘мы’ (староп. *bida / bide*) является составной. Исследователи (например: [Ramstedt, 1906. S. 4; Janhunen, 2003. P. 18]) полагают, что это местоимение образовалось либо в результате слияния местоимений *bi* ‘я’ и *ta* ‘вы’, из-за чего может переводиться как «я и вы», либо посредством присоединения к местоимению аффикса множественного числа *-d(a)*. В современном языке это местоимение имеет все падежные формы. Основа *бидэн*, участвующая в их образовании (кроме формы именительного падежа), употребляется также и самостоятельно (то есть без падежных показателей), но в сочетании с послелогом *шиг* ‘как’ и *дээр* ‘на’:

(1) *Үүнийг бидэн шиг социализмын үеийн сэхээтнүүд гаргаж чадах билүү* [МӨЦ, 2003. X. 366]

<i>Үүнийг</i>	<i>бидэн</i>	<i>шиг</i>	<i>социализм-ын</i>	<i>үе-ийн</i>	<i>сэхээтн-үүд</i>
3Sg.ACC	1Pl.Incl.Stem	как.POST	социализм — GEN	период — GEN	интеллигент — PL
<i>гар-га-ж</i>		<i>чад-ах</i>	<i>билүү</i>		
выходить — CAUS-CVB		мочь — PTCP	СОР		

‘Его могла выдвинуть интеллигенция времён социализма — такая, как мы’.

(2) *Аврахынхан бидэн дээр аль хэр удаж ирэх бол?* [Батбаяр]

<i>Авра-х-ынхан</i>	<i>бидэн</i>	<i>дээр</i>	<i>аль</i>	<i>хэр</i>
Спасать — DER-DER	1Pl.Incl.Stem	на.POST	который	в какой степени
<i>уд-аж</i>		<i>ирэ-х</i>		<i>бол</i>
продолжаться — CVB		приходить — PTCP		СОР

‘Сколько времени пройдёт, прежде чем к нам придут спасённые?’

С послелогом *дунд* ‘среди’, который обычно требует перед собой форму родительного падежа, мо-

жет употребляться и простая основа *бидэн*, и форма родительного падежа *бидний* ‘наш’:

(3) *Данзанравжаа өнөөдөр бидний дунд байсан бол ...* [МӨЦ, 2003. X. 246]

<i>Данзанравжаа</i>	<i>өнөөдөр</i>	<i>бидн-ий</i>	<i>дунд</i>	<i>бай-сан</i>	<i>бол</i>
Данзанравжаа	сегодня	1Pl.Incl.Stem — GEN	среди.POST	быть —PTCP	СОР

‘Если бы сегодня среди нас был Данзанравжаа...’

(4) *...бидэн дундаа пуритан вангийн прокурор тун саяхан охиноо алдчихлаа* [Дюма]

<i>бидэн</i>	<i>дундаа</i>	<i>пуритан</i>	<i>ванг-ийн</i>	<i>прокурор</i>	<i>тун</i>
1Pl.Incl.Stem	среди.Post-PossRefl	пуританин	король — GEN	прокурор	совсем
<i>саяхан</i>	<i>охин-оо</i>	<i>алд-чих-лаа</i>			
недавно	дочь —PossRefl	терять — COMP-PST			

‘Пуританин среди нас — королевский прокурор — совсем недавно потерял свою дочь’.

Основа *бидэн* может употребляться и вместо формы именительного падежа *бид* ‘мы’:

(5) *Одоо бидэн амьдралаа бодох цаг болсон бус уу!* [Намдаг]

<i>Одоо</i>	<i>бидэн</i>	<i>амьдрал-аа</i>	<i>бод-ох</i>	<i>цаг</i>	<i>бол-сон</i>
Сейчас	1Pl.Incl.Stem	жизнь — PossRefl	думать — PTCP	время	наступать — PTCP
<i>бус</i>	<i>уу</i>				
нет	Quest				

‘Разве сейчас не пришло время, когда мы [должны] подумать о своей жизни!’

Это же иногда происходит в сочетаниях *чи бид* ‘двое’ и т. п., причём числительное *хоёр* ‘два’ может *хоёр* ‘мы с тобой’ (досл.: ‘ты мы двое’), *бид хоёр* ‘мы опускаться’:

(6) *Чи бидэн ханилаад олон жил өнгөрсөн байна шүү* [МӨЦ, 2003. X. 420]

<i>Чи</i>	<i>бидэн</i>	<i>ханил-аад</i>	<i>олон</i>	<i>жил</i>	<i>өнгөр-сөн</i>
2Sg.NOM	1Pl.Incl.Stem	полюбить — CVB	много	год	Миновать — PTCP
<i>бай-на</i>	<i>шүү</i>				
быть —PRS	Emph				

‘А ведь с тех пор, как мы с тобой полюбили друг друга, прошло много лет’.

(7) *...та бидэн хоёрын амь биений бүрдэл юмсан* [МӨЦ, 2003. X. 482]

<i>та</i>	<i>бидэн</i>	<i>хоёр-ын</i>	<i>амь бие-ний</i>	<i>бүрдэл</i>	<i>юмсан</i>
2Pl.Honor.NOM	1Pl.Incl.Stem	два — GEN	жизнь — GEN	содержание	СОР

‘Вы стали содержанием жизни нас двоих’.

Часто местоимение *бид* ‘мы’ употребляется с плеонастическим показателем множественного числа *нар*. Это означает, что говорящий ассоциирует себя с группой отдельных индивидуумов, а не просто с единой группой людей [Tserenpil, Kullmann, 2008. P. 256]. Возможно, какую-то роль при выборе местоимения с *нар* или без *нар* играет категория определённости: если известно, кто конкретно составляет эту группу, то употребляется местоимение с по-

казателем *нар*. *Бид нар*, так же как и *бид*, имеет все падежные формы (см. табл. 2).

Существует почти не встречающаяся в текстах просторечная разговорная форма *биднүүс* ‘мы’ [Tserenpil, Kullmann, 2008. P. 256], образованная с помощью аффикса множественного числа *-уус*² от основы личного местоимения 1-го лица множественного числа *бид(э)н* ‘мы’:

(8) *Ар араасаа биднүүс орон хотруу нүүцгээсээр...* [Мэнд-Ооёо]

<i>Ар араасаа</i>	<i>бидн-үүс</i>	<i>орон хот-руу</i>	<i>нүү-цгээ-сээр</i>
Друг за другом	1Pl.Incl.Stem — PL	город — DIR	Переселяться — COLL-CVB

‘Мы друг за другом уезжаем в города...’

Если говорить об инклюзивности и эксклюзивности монгольских местоимений (эта категория в современном языке выражена только у местоимений

1-го лица множественного числа в форме родительного падежа, поэтому, по сути, мы сравниваем употребление местоимений *манай* ‘наш’ (экскл.) и *бид-*

ний / бид нарын ‘наш’ (инкл.)), то стоит отметить, что стандартная комбинация «ИНК ‘я, ты и кто-то ещё’ и ЭКС ‘я и другие люди, но не ты’», приведённая в [Плунгян, 2003. С. 257], не полностью отражает реальное соотношение местоимений *манай* и *бидний* в монгольском языке. Действительно, как указа-

но в грамматиках [Поппе, 1937. С. 79; Санжеев, 1960. С. 53; Мишиг, 1978. С. 46 и др.], местоимение *бидний* можно определить как ‘наш с вами’, ‘говорящего, слушателя и 3-х лиц’, а *манай* как ‘говорящего и кого-то ещё, но не слушающего’:

(9) *Яг танай хуу л манай цонхыг хагалсан даа* [МӨЦ, 2003. X. 27]

<i>Яг</i>	<i>танай</i>	<i>хуу</i>	<i>л</i>	<i>манай</i>	<i>цонх-ыг</i>	<i>хагал-сан</i>	<i>даа</i>
Именно	2PL.GEN	сын	Emph	1Pl.Excl.GEN	окно — ACC	разбивать — PTCP	Emph

‘Именно ваш сын разбил наше (но не ваше) окно’.

(10) ...*бидний яриа яв цав нийцэж байлаа* [МӨЦ, 2003. X. 54]

<i>бидн-ий</i>	<i>яриа</i>	<i>явцав</i>	<i>нийцэ-ж</i>	<i>бай-лаа</i>
1Pl.Incl.Stem-GEN	разговор	точно	соответствовать — CVB	быть — PST

‘...в точности соответствовал нашему (с тобой) разговору’.

Однако если проанализировать имеющийся материал, то можно сделать вывод, что данное правило выполняется не всегда и имеет довольно много исключений. По нашим наблюдениям, местоимение *манай* употребляется чаще, чем *бидний* (например, в [МӨЦ, 2003] *манай* употреблено 148 раз, а *бидний* —

29). Можно предположить, что *манай* используют в нейтральном повествовании, а *бидний* только в том случае, когда говорящий стремится подчеркнуть одинаковую причастность себя и слушающего к объекту повествования.

(11) *Манай энэ нутаг сүрхий аглаг, зэлүүддүү* [МӨЦ, 2003. X. 48]

<i>Манай</i>	<i>энэ</i>	<i>нутаг</i>	<i>сүрхий</i>	<i>аглаг</i>	<i>зэлүүддүү</i>
1Pl.Excl.GEN	тот	родина	чрезвычайно	отшельнический	безлюдный

‘Наша родина чрезвычайно отшельническая, безлюдная’.

(12) *Бидний улс гамингийн араас нэхэж явна* [МӨЦ, 2003. X. 223]

<i>Бидн-ий</i>	<i>улс</i>	<i>гамин-гийн</i>	<i>араас</i>	<i>нэхэ-ж</i>	<i>яв-на</i>
1Pl.Incl.Stem-GEN	народ	Гоминьдан — GEN	сзади	гнать — CVB	идти — PRS

‘Наш (с тобой) народ гонит гоминьдановцев’.

Высказывание в примере (11) носит общий характер. Здесь по большому счёту не имеет значения, чья это родина — говорящего, слушающего, их двоих или ещё кого-то. В примере же (12) говорящий подчёркивает причастность себя и адресата высказывания к народу и таким образом пробуждает в слушающем чувство гордости за своих соотечественников или даже вдохновляет его на подвиги, подобные тем, что совершает народ, частью которого являются говорящий и слушающий.

К тому же *манай* является исключительно притяжательным местоимением, в котором выражена категория посессивности. Если эта категория отсутствует в значении, а употребление формы родительного падежа продиктовано управлением послелога (или существительного) или тем, что данным местоимением выражен субъект определительной предикативной конструкции, то употребляется исключительно местоимение *бидний*:

(13) *Ямар өш хонзон бидний хооронд байдаг билээ?* [МӨЦ, 2003. X. 345]

<i>Ямар</i>	<i>өш хонзон</i>	<i>бидн-ий</i>	<i>хооронд</i>	<i>бай-даг</i>	<i>билээ</i>
Какой	месть	1Pl.Incl.Stem-GEN	между.POST	быть — PTCP	СОР

‘Какая месть [может] быть между нами?’

(14) *Бидний ярьцаадаг байсан задгай орчин гээч энэ мөн болов уу?* [МӨЦ, 2003. X. 281]

<i>Бидн-ий</i>	<i>ярь-цаа-даг</i>	<i>бай-сан</i>	<i>задгай</i>	<i>орчин</i>
1Pl.Incl.Stem-GEN	разговаривать — COLL-PTCP	быть — PTCP	открытый	пространство
<i>гээч</i>	<i>энэ</i>	<i>мөн</i>	<i>боло-в</i>	<i>уу</i>
MARK	тот	Emph	становиться-PST	Quest

‘Это ведь то самое открытое пространство, о котором мы говорили?’

Бидний может употребляться в функции авторского «наш» (от авторского «мы»). Предложение взято из вводной статьи Ц. Дамдинсүрэн к переводу на современный монгольский язык «Сокровенного

сказания монголов». Употребляя местоимение «бидний», автор говорит о себе и своей работе над переводом:

(15) *Манай Шинжлэх Ухааны Хүрээлэнд ирүүлсэн нь одоогийн бидний орчуулах ажилд тулгуур болж их тус болов* [МНТ, 1990. X. 13].

<i>Манай</i> 1Pl.Excl.GEN	<i>Шинжлэх Ухаан-ы</i> наука — GEN	<i>Хүрээлэн-д</i> институт — DAT	<i>ир-үүл-сэн</i> приходить — CAUS-PTCP	<i>нь</i> PossIII
<i>одоо-гийн</i> сейчас — GEN	<i>бидн-ий</i> 1Pl.Incl.Stem-GEN	<i>орчуул-ах</i> переводить — PTCP	<i>ажил-д</i> работа — DAT	<i>тулгуур</i> опора
<i>их</i> большой	<i>тус</i> помощь	<i>болов</i> статья — PST		<i>болж</i> статья — CVB

‘Присланное к нам в Комитет наук очень помогло, став опорой в нашей теперешней работе над переводом’.

Местоимение *манай*, кроме вышперечисленных случаев, чаще всего употребляется в сочетаниях со словами, обозначающими общность людей или ме-

стопробывание некоторого количества людей, будь то планета, страна, город, или же школа, класс, семья, дом и т. п.:

(16) *Манай орны ардууд // Магад цөмөөрөө адилхан...* [Буяннэмэх, 2005. X. 96]

<i>Манай</i> 1Pl.Excl.GEN	<i>орн-ы</i> страна — GEN	<i>ард-ууд</i> арат — PL	<i>магад</i> несомненно	<i>цөм-өөр-өө</i> все — INS-PossRefl	<i>адил-хан</i> похож — DER
------------------------------	------------------------------	-----------------------------	----------------------------	---	--------------------------------

Араты нашей страны // Несомненно, все одинаковы...

Одна из специфических особенностей местоимения *манай* заключается в том, что в сочетании со словами, обозначающими родственников, оно «теряет» категорию числа и может употребляться даже со

словами *эхнэр* ‘жена’ и *нөхөр* ‘муж’. То есть в предложениях вроде тех, что будут приведены ниже, *манай* будет означать не столько ‘наш’, сколько ‘мой’:

(17) *Манай нөхөр ч ажилд муу л даа* [МӨЦ, 2003. X. 134]

<i>Манай</i> 1Pl.Excl.GEN	<i>нөхөр</i> муж	<i>ч</i> Emph	<i>ажил-д</i> работа — DAT	<i>муу</i> плохой	<i>л</i> Emph	<i>даа</i> Emph
------------------------------	---------------------	------------------	-------------------------------	----------------------	------------------	--------------------

‘И мой муж работает плохо’.

(18) *Та манай хүүд буруу дүн тавьсан байна* [МӨЦ, 2003. X. 479]

<i>Та</i> 2Sg.Honor.NOM	<i>манай</i> 1Pl.Excl.GEN	<i>хүү-д</i> сын — DAT	<i>буруу</i> неправильный	<i>дүн</i> оценка	<i>тавь-сан</i> ставить — PTCP	<i>бай-на</i> быть — PRS
----------------------------	------------------------------	---------------------------	------------------------------	----------------------	-----------------------------------	-----------------------------

‘Вы поставили моему сыну неправильную оценку’.

Такое употребление местоимения *манай* Д. Цэрэнпил объясняет особым чувством такта монголов, который не позволяет им говорить о предметах, не связанных с ними отношениями неотторжимой принадлежности, и тем более о людях, как о чём-то ис-

ключительно своём, употребляя местоимение *миний* ‘мой’. Но в то же время употребление местоимения *миний* ‘мой’ по отношению к человеку вполне приемлемо, если говорящий испытывает к нему какие-то тёплые чувства. Сравним примеры (18) и (19):

(19) *Миний хүү арав гаруй наслах зуураа миний дөчин хэдэн насанд мэдээгүй юмыг мэдэж байна* [Дамдинсүрэн, 1956. X. 204]

<i>Миний</i> 1Sg.GEN	<i>хүү</i> сын	<i>арав</i> десять	<i>гаруй</i> более	<i>насла-х</i> жить — PTCP	<i>зуур-аа</i> В то время как — PossRefl	<i>миний</i> 1Sg.GEN	<i>дөчи-н</i> сорок — T
-------------------------	-------------------	-----------------------	-----------------------	-------------------------------	---	-------------------------	----------------------------

<i>хэдэ-н</i> сколько — T	<i>наса-н-д</i> возраст — T-DAT	<i>мэд-ээ-гүй</i> знать — PTCP-NEG	<i>юм-ыг</i> вещь — ACC	<i>мэдэ-ж</i> знать — CVB	<i>бай-на</i> быть — PRS
------------------------------	------------------------------------	---------------------------------------	----------------------------	------------------------------	-----------------------------

‘Мой сын, хотя прожил десять с небольшим лет, знает то, чего я не знаю в сорок с лишним’.

Данное высказывание довольно эмоционально, оно принадлежит матери, преисполненной гордости за своего сына, поэтому употребление местоимения *миний* здесь оправданно; предложение из примера (18) произнесено в официальной обстановке, в разговоре с учителем — излишнее проявление чувств в данном случае было бы не слишком уместно, поэтому употреблено местоимение *манай*.

Итак, подводя итог, следует сказать, что характерными чертами монгольских местоимений 1-го лица множественного числа являются: 1) наличие ар-

хаичных и просторечных вариантов; 2) присутствие в современном языке противопоставления по инклюзивности/эксклюзивности только у двух местоимений — *бидний* и *манай*, причем инклюзивное местоимение употребляется только в том случае, когда говорящий намеренно подчеркивает свое единство со слушающим; 3) отсутствие возможности использовать местоимения *бидний* и *манай* как взаимозаменяемые элементы в силу того, что они выполняют разные грамматические функции.

Использованная литература

- Бобровников, 1849: *Бобровников А. А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. СПб, 1849 (*Bobrovnikov A. A.* Grammatika mongol'sko-kalmytskogo yazyka. St. Petersburg, 1849).
- ЛЭС, 2002: Лингвистический энциклопедический словарь / Глав. ред. В. Н. Ярцева. М., 2002 (*Lingvističeskij entsiklopedičeskij slovar' / Ed. by V. N. Yartseva. M., 2002*).
- Мишиг, 1978: *Мишиг Л.* Орчин үеийн монгол бичгийн хэлний дадлагын хэл зүй. Улаанбаатар, 1978 (*Mishig L.* Orchin üeiy᠋n mongol bichgiy᠋n khelhiy dadlagyn khel dzüi. Ulaanbaatar, 1978).
- Наделяев, 1988: *Наделяев В. М.* Современный монгольский язык. Морфология. Новосибирск, 1988 (*Nadelyaev V. M.* Sovremenniy mongol'skiy yazyk. Morfologiya. Novosibirsk, 1988).
- Плунгян, 2003: *Плунгян В. А.* Общая морфология. Введение в проблематику: Учебное пособие. Изд. 2-е, исправленное. М., 2003 (*Plungyan V. A.* Obshchaya morfologiya. Vvedenie v problematiku: Uchebnoe posobie. 2nd edition, revised. Moscow, 2003).
- Поппе, 1937: *Поппе Н. Н.* Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л., 1937 (*Poppe N. N.* Grammatika pis'menno-mongol'skogo yazyka. Moscow; Leningrad, 1937).
- Рассадин, 1991: *Рассадин В. И.* Местоимения в монгольских языках // Вопросы грамматики монгольских языков: Сб. науч. трудов / Отв. ред. И. Д. Бураев. Новосибирск, 1991. С. 89—99 (*Rassadin V. I.* Mestoimeniya v mongol'skikh yazykakh // Voprosy grammatiki mongol'skikh yazykov: Sbornik nauchnykh trudov / Ed. by I. D. Buraev. Novosibirsk, 1991. P. 89—99).
- Санжеев, 1960: *Санжеев Г. Д.* Современный монгольский язык. М., 1960 (*Sanzheev G. D.* Sovremenniy mongol'skiy yazyk. Moscow, 1960).
- Төмөрцэрэн, 1962: *Төмөрцэрэн З.* Зарим төлөөний үгийн тухай // *Studia Mongolica. Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Altae Republicae Populi Mongoli. Tomus IV, Fasciculi I-7.* Дандины «Зохист аялгууны толь» ба түүний тайлбарлуудын тухай товч мэдээ. Улаанбаатар, 1962. Х. 159—175 (*Tömörtseren Z.* Dzarim tölööniy ügiy᠋n tukhai // *Studia Mongolica. Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Altae Republicae Populi Mongoli. Tomus IV, Fasciculi I-7.* Dandiny «Dzokhist ayalguuny toli» ba tüüniy tailbarluudyn tukhai товч medee. Ulaanbaatar, 1962. P. 159—175).
- Janhunen, 2003: *Janhunen J.* Proto-Mongolic // *The Mongolic Languages / Ed. by Juha Janhunen. London and New York, 2003. P. 1—29.*

- Ramstedt, 1906: *Ramstedt G. J.* Ueber mongolische pronomen. Helsingfors, 1906.
- Schmidt, 1831: *Schmidt I. J.* Grammatik der Mongolischen Sprache. St.-Petersburg, 1831.
- Tserenpil, Kullmann, 2008: *Tserenpil D., Kullmann R.* Mongolian grammar. Ulaanbaatar, 2008.

Источники

- Батбаяр: *Батбаяр Д.* Цахилж яваа гөрөөс (*Batbayar D.* Tsakhilj yavaa göröös). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.wattpad.com/9327588-%D1%86%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%BB%D0%B6-%D1%8F%D0%B2%D0%B0%D0%B0-%D0%B3%D3%A9%D1%80%D3%A9%D3%A9%D1%81-%D1%86%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%BB%D0%B6-%D1%8F%D0%B2%D0%B0%D0%B0-%D0%B3%D3%A9%D1%80%D3%A9%D3%A9%D1%81/page/5> (дата обращения: 20.11.2015).
- Буяннэмэх, 2005: *Буяннэмэх С.* Харанхуй засаг // Уран зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 2005. С. 83—96 (*Buyannemekh S.* Kharankhui dzasag // Uran dzokhiolyn deej bichig. Ulaanbaatar, 2005. P. 83—96).
- Дамдинсүрэн, 1956: *Дамдинсүрэн Ц.* Хоёулаа миний хүү // Түүвэр зохиол. Улаанбаатар, 1956. С. 203—205 (*Damdinsuren Ts.* Khoyoulaa miniy khüü // Tüüver dzokhiol. Ulaanbaatar, 1956. P. 203—205).
- Дюма: *Дюма А.* Монте-Кристо гүн (*Dumas A.* Monte-Kristo gün). [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.olloo.mn/modules.php?name=News&file=print&sid=1155768> (дата обращения: 15.11.2015).
- МНТ, 1990: Монголын нууц товчоо. Улаанбаатар, 1990 (*Mongolyn nuuts товчоо. Ulaanbaatar, 1990*).
- МӨЦ, 2003: Монголын өгүүллэгийн цоморлиг (1900 оноос хойш бичигдсэн зохиол). Боть 2. Улаанбаатар, 2003 (*Mongolyn ögүүлlegiyn tsomorlig (1900 оноос khoysh bichigdsen dzokhiol). Vol. 2. Ulaanbaatar, 2003*).
- Мэнд-Ооёо: *Мэнд-Ооёо Г.* Хүлээж байгаа ээж (*Mend-Ooyo G.* Khüleej baigaa eej). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.biiirbeh.mn/modules.php?name=News&file=print&sid=634> (дата обращения: 15.11.2015)
- Намдаг: *Намдаг Д.* Хөгшин чоно ульсан нь (*Namdag D.* Khögshin chono ulisan ni). [Электронный ресурс]. URL: <http://imedee.com/watch/read/literature/48-namdag/2184-2012-11-15-02-29-45?start=16> (дата обращения: 15.11.2015).

A. Mazarchuk
First-person, plural personal pronouns in modern Mongolian

This is the first article of a planned series of articles on Mongolian pronouns. Here, the author gives some general information on Mongolian pronouns and shares her observations on first-person, plural personal pronouns in modern Mongolian. The author analyzes, among other things, characteristic features of the pronouns, such as inclusivity and exclusivity, and comes to the conclusion that the standard interpretations of inclusivity, ‘you, I and others’, and exclusivity, ‘I and others, but not you’, as stated in the book «General Morphology» by V. Plungyan, are not entirely suitable for the description of the pronouns *манай* (1Pl.Excl) and *бидний* (1Pl.Incl). Based on statistics, the author suggests that the pronoun *манай* is neutral, and the pronoun *бидний* is used only when the speaker intends to stress the identical degree of involvement of himself/herself and the addressee in the situation.

Key words: the Mongolian language, pronouns (prowords), grammar, inclusivity, exclusivity.

М. П. Петрова

Концепт творца и творчества в романе «Белый, чёрный, красный» Г. Аюурзаны

В статье даётся литературоведческий анализ вышедшего в 2014 году романа «Белый, чёрный, красный», принадлежащего перу одного из культовых монгольских авторов конца XX—начала XXI в. Г. Аюурзаны. Героем произведения является художник, творец. На примере его судьбы автор рассматривает философские и психологические аспекты творчества. Исследуя взаимосвязь внешних и внутренних составляющих процесса создания художественного произведения, Г. Аюурзана представляет своеобразный концепт как творца, так и творчества. Автор статьи приходит к выводу о том, что реалистическое направление развития современной монгольской литературы включает в себя значительный пласт глубокой психологической прозы.

Ключевые слова: Г. Аюурзана, «Белый, чёрный, красный», реалистическое направление, концепт творца, концепт творчества.

Монгольская литература в конце XX—начале XXI в. развивается в трёх основных направлениях — реалистическом, модернистском и постмодернистском. Историческая тематика, являясь традиционной, продолжает главенствовать и сегодня. Монгольские поэты, прозаики и драматурги создают произведения, герои которых — известные исторические личности, а сюжеты затрагивают события далёкого и недавнего прошлого. К числу таких авторов можно отнести Г. Мэнд-Ооёо, Ц. Тумэнбаяр, Л. Удвала и С. Жаргалсайхана, Л. Дашняма, Б. Лхагвасурэна, Л. Сарантуую и других.

Однако сегодня мы можем говорить и о развитии психологической направленности современной литературы. Монгольских писателей волнует внутренний мир человека, его чувства, эмоции, те или иные состояния его души.

Одним из таких авторов является Гун-Аажавын Аюурзана (р. 1970). Его перу принадлежит постмодернистская трилогия, в которую вошли романы «Мираж» (2003), «Долг в десять снов» (2005), «Рождённые эхом» (2007). Значительным событием литературной и культурной жизни страны стало появление романов «Шаманская легенда» (2010) и «Шугдэн» (2012).

В 2014 г. вышел в свет роман Г. Аюурзаны «Белый, чёрный, красный» («*Цагаан, хар, улаан*») [Аюурзана, 2014]. На этот раз автор обращается к анализу философских и психологических аспектов творчества. Уже само заглавие произведения содержит названия сакральных для монгольской культуры цветов. Эти три цвета, как свидетельствуют многие исследователи, представляют собой универсальную цветовую триаду и фиксируются как основные в

структуре мира монголоязычных народов. «Чёрный и белый цвета занимают большое место в монгольской культуре. Их названия чаще, чем названия остальных цветов, встречаются в ономастике, особенно в топонимике. Можно говорить совершенно определённо о существовании бинарной оппозиции *белое—чёрное*, соотносящейся с оппозицией *хорошее—плохое*», — пишет этнограф Н. Л. Жуковская [Жуковская, 2002. С. 194]. С помощью цвета можно выразить как социальные, так и эмоционально-нравственные понятия. Как считает Н. Л. Жуковская, с этой точки зрения наибольшей ёмкостью и богатством специфических оттенков, которые охватывают самые многообразные сферы жизни, обладает белый цвет. Прежде всего это относится к молоку и молочным продуктам. А молоко не только образует, наряду с мясом, основу питания кочевников, но и выступает в виде некоего символа социальных связей в монгольском обществе. Чёрный цвет является антиподом белому. С ним связано всё негативное — злое, тёмное, жестокое, несчастливое, профанное. С красным цветом связан огонь, в том числе пламя домашнего очага. Красной называют пищу из мяса пяти основных видов скота (овца, коза, корова, конь, верблюд). Красный и белый цвета часто используются в национальных орнаментах. В целом можно констатировать, что народной культуре монголов свойственно обострённое восприятие цвета и наделение некоторых цветов устойчивыми символическими коннотациями, образующими довольно чётко очерченные семантические поля [Жуковская, 2002. С. 202—216].

Главный герой романа «Белый, чёрный, красный» — художник по имени Рэнцэнра, средних лет,

получивший прекрасное европейское образование в Москве, не разведён, но в стадии развода с женой, имеет шестнадцатилетнего сына, достаточно богат. Сегодня художник в Монголии — человек далеко не бедный. Отец Рэнцэнры халх, а мать торгутка¹, родом из сомона Булган Кобдоского аймака. Это территория Монгольского Алтая на западе страны. Детство Рэнцэнры прошло в этих краях, до семи лет он жил в семье своих бабушки и дедушки по материнской линии.

Зачином романного сюжета служит приезд художника на свою малую родину — в Кобдоский аймак, где он не был более тридцати лет. Цель приезда — создание живописного полотна, изображающего три горы белого, чёрного и красного цвета. Уже в пути Рэнцэнра сталкивается с мистическим явлением — в бортовой иллюминатор он видит пролетающую мимо Зелёную Дара эхэ — женское божество буддийского пантеона, помогающее исполнять благие желания. Образ прекрасной богини будет сопровождать героя на протяжении всего романа. Он ляжет в основу метафизической составляющей сюжета наряду со сновидениями главного героя.

Чуть ли не впервые с того момента, когда стал себя помнить, Рэнцэнра чётко осознал, что в его жилах течёт торгутская кровь. И где же для него, как не на Алтае, должны находиться настоящие горы? «И что это я выгляжу, как человек, постоянно ищущий что-то?» — пишет Г. Аюурзана [Аюурзана, 2014. X. 26].

Сомон Булган считается в Монголии единственным местом, где ещё сохранились *жангарчи* — исполнители ойратского народного историко-героического эпоса «Джангар». Это повествование о стране благоденствия и счастья *Бумаба орон* и подвигах её богатырей, проникнутое духом патриотизма. Прадед героя романа старик Сохор был одним из последних известных *жангарчи*. Об этом современный художник также узнаёт, лишь приехав в свой *нутуг*². Здесь Рэнцэнра случайно встречается со своим бывшим однокурсником по МГАХИ им. Сурикова Мэндэ, собирателем народного фольклора торгутов Одрогом из Внутренней Монголии³, с иностранной парой — Дэсмондом из американского Корпуса мира и его подружкой Пенелопой, а также с местным жителем стариком-*жангарчи* Намаржа *гуаем*⁴. Каждый вводимый автором персонаж в определённой мере типаж, представитель того или иного социального слоя современного общества. А все вместе они формируют социокультурную среду творческой личности живописца. Взаимоотношения главного и второстепенных персонажей романа во многом определяют

его отношение к миру, формируют его жизненную позицию.

В романе «Белый, чёрный, красный» автор чётко проводит основную сюжетную линию. Она распадается на несколько сюжетных мотивов, которые можно разложить на три основных цвета, вынесенных в заглавие. «Белые» — мотивы, связанные с родным краем, воспоминаниями о детстве, со стариками, с легендами и преданиями торгутов, эпосом «Джангар», с его исполнением и с исполнителями *жангарчи*. «Чёрные» — связаны с незаконной торговлей тем, что Мэндэ и его сподвижники выкапывают из могильников и курганов в степи, с незаконным обогащением, в определённой мере с намерением купить необитаемый остров в океане за деньги, вырученные от продажи картин на международной выставке. «Красные» — мотивы любви, личной жизни, взаимоотношений с черногорской девушкой Пенелопой. Каждый из мотивов имеет своё развитие и оказывает влияние на творческий процесс живописца.

«Белые», то есть светлые, положительные сюжетные мотивы сопровождаются в романе исполнением отрывков из историко-героического эпоса «Джангар», которые представляет Намаржа *гуай*. Его образ является ключевым, а взаимоотношения с главным героем — определяющими как жизненную, так и творческую позицию художника. Намаржа *гуай* был хорошо знаком с семьёй Рэнцэнры. Старик рассказывает художнику о его прадеде Сохор *гуае*, который когда-то давно определил судьбу Намаржа *гуае*. Рэнцэнра начинает писать портрет старика, создавая вместе с изображением белой, чёрной и красной гор живописный диптих под названием «Горы». Работа проходит под аккомпанемент *товшуура*⁵ и исполнение отрывков из «Джангара». «Сейчас для Рэнцэнры мир эпических сказаний стал таким близким и знакомым, а слушание „Джангара“ казалось более значимым, чем процесс написания портрета старика» [Аюурзана, 2014. X. 109].

Звуки *товшуура* обретают на его живописных полотнах цвет.

«Он вспомнил о земле, где ещё можно послушать „Джангар“. Тысячу лет здесь не прекращается дождь, тысячу лет не поднимается ветер, в этих краях вообще ничто никогда не меняется. Когда здесь слушаешь сказания, вероятно,ходишь в мир этих сказаний. Уж не исчезают ли время и пространство в бескрайности этих земель?» — размышляет Рэнцэнра [Аюурзана, 2014. X. 130].

Связь с малой родиной, её природой и людьми, историей, легендами и преданиями, цветами и звуками — стержень, основа творческой личности художника. Этот стержень не может исчезнуть или предать. Он лежит в основе созидательного пути творческой личности.

«Чёрные» же сюжетные мотивы, наоборот, ассоциируются с предательством, обманом, ложью, раз-

¹ Торгуты — субэтническая группа ойратов, одно из западно-монгольских племён.

² Нутуг, нутаг — родное кочевье, малая родина.

³ Внутренняя Монголия — Автономный район Внутренняя Монголия на территории КНР.

⁴ Гуай — «уважаемый», вежливое обращение.

⁵ Товшуур — двух- и трёхструнный музыкальный инструмент, имеющий чашевидную форму.

рушением. Здесь в полной мере реализуется бинарная оппозиция «чёрное—белое», «плохое—хорошее». «Чёрные» сюжетные линии в романе олицетворяет сокурсник художника Мэндэ. Прагматичный и алчный человек, он без зазрения совести использует рассказы местных стариков для того, чтобы найти места, где могут быть закопаны старинные предметы. С металлоискателем он и его работники ходят по степи и выкапывают из курганов и могильников старинные вещи, а затем сбывают их за хорошие деньги на чёрном рынке антиквариата. Своего однокурсника Рэнцэнру Мэндэ тоже использует в своих целях — хитростью принуждает его изготовить специально «подстаренное» изображение древнего меча. И Рэнцэнра идёт на это, чтобы получить небольшое бронзовое корыто, некогда принадлежавшее его прадеду. «Чёрные» мотивы не сопровождаются никакими звуками, их вектор деструктивен, разрушителен для любой личности (Мэндэ, например, пропадает без вести неизвестно где), а тем более творческой.

Сюжетные мотивы «красного» цвета — любовная линия романа. Г. Аюурзана проводит своего героя через семейные отношения. Однако основу «красных» мотивов составляет любовь к молодой черногорской девушке Пенелопе, постоянно проживающей в Швейцарии. Здесь раздаются звуки западных мелодий — Фрэнка Синатры, Робби Уильямса и Николь Кидман, оперы Ж. Массне «Страдания молодого Вертера». Причём эти мелодии звучат в основном в записи на так называемых электронных носителях. Мотив «красного направления» нельзя назвать строго конструктивным или деструктивным. Встретившись с Пенелопой, Рэнцэнра переживает новый эмоциональный подъём, реализуемый в созидательном творческом процессе. Движимый своей новой любовью живописец попадает в швейцарский город Цюрих, где переживает настоящую личную драму. Свою возлюбленную Рэнцэнра находит в клинике для душевнобольных, куда она попала после убийства своего мужа — того самого американца Дэсмонта из Корпуса мира. Художник посещает Пенелопу каждый день, пишет её портрет, но вскоре осознаёт, что их отношения не имеют будущего.

«— Ну, что делать... Жизнь жестокая штука, ещё не раз заставит тебя огорчиться, а то и власть в отчаяние. Хочу пожелать, чтобы всё это не сломало тебя, чтобы под градом неминуемых ударов судьбы не исчезла твоя надежда, чтобы ты не плакала от жалости к себе, чтобы ты не иссушила сама себя. Моя виза скоро кончается. А ты останешься наедине с этой песней. И это всего лишь песня. Написанные кем-то слова, сочинённая кем-то мелодия...» — так

Рэнцэнра прощается со своей возлюбленной и улетает из Цюриха в Монголию [Аюурзана, 2014. X. 196].

Из эпилога мы узнаём, что художник, вернувшись домой, вновь начинает общаться с сыном и всерьёз задумывается о возобновлении отношений с бывшей женой. Старик Намаржа умирает в своём *нутуге*, но его портрет кисти художника занимает главное место среди полотен на персональной выставке Рэнцэнры. Однако праздной публике нет дела до чувств и эмоций живописца, связанных с этим полотном. «— Подумай-ка о том, чтобы подыскать какой-нибудь рисунок побольше, чем этот, да быстрее договорись о цене. Ты же знаешь, без рисунков этого художника дом — не дом...»

Плечи Рэнцэнры поникли. И вдруг в глазах у него потемнело» [Аюурзана, 2014. X. 223].

Автор оставляет читателя в сомнении, вероятно, давая шанс самому додумать концовку. Моделируя внутренний мир творческой личности, Г. Аюурзана представляет образ своего главного героя в динамике, определяет место художника в типологии других персонажей и в современном обществе в целом. Художественными средствами и приёмами автору служат внешние (психологические портреты, поступки, внешняя речь, прямые авторские размышления) и внутренние (рефлексия, внутренняя речь) формы. Цвет и звук в романе «Белый, чёрный, красный» выполняют функцию наиболее значимых элементов социокультурного кода произведения.

Необходимо отметить, что все романы Г. Аюурзаны являются своеобразными путеводителями в той или иной сфере жизни монголыязычных народов. Постмодернистская трилогия «Мираж», «Долг в десять снов» и «Рождённые эхом» раскрывает читателю мир «Сокровенного сказания монголов». Роман «Шаманская легенда» представляет духовную и материальную стороны жизни шамана. «Шугдэн» погружает в океан буддизма, ламаизма и объясняет, что есть культ гневного буддийского божества Шугдэна. В романе «Белый, чёрный, красный» автор знакомит своих читателей с историей и культурой торгутов, с исполнительским искусством *жангарчи* и с самим эпосом «Джангар». На наш взгляд, так Г. Аюурзана вносит свой вклад в продолжение дидактической традиции монгольской литературы средневекового типа. Каждое произведение этого талантливого автора — определённый вклад в формирование монгольской, в широком смысле этого слова, картины мира. И новый роман Г. Аюурзаны «Звук сосудов» («Судасны чимээ») [Аюурзана, 2015] уже стал событием в культурной жизни Монголии 2015 г.

Использованная литература

Жуковская, 2002: Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура, традиции, символика. М., 2002 (Zukov-

skaya N. L. Kochevniki Mongolii. Cultura, traditsii, simbolika. M., 2002).

Аюурзана, 2014: *Аюурзана Г. Цагаан, хар, улаан. Улаанбаатар, 2014 (Ayurzana G. Tsagaan, har, ulaan. Ulaanbaatar, 2014).*

Аюурзана, 2015: *Аюурзана Г. Судасны чимээ. Улаанбаатар, 2015 (Ayurzana G. Sudasnu chimee. Ulaanbaatar, 2015).*

M. P. Petrova

Creator and Creativity Concept in the Novel «White, Black, Red» by G. Ayurzana

This article presents literary analysis of the novel «White, Black, Red», written by one of the cult authors of Modern Mongolia G. Ayurzana. The main hero of the novel is an artist, a creator. The author examines the fate of his philosophical and psychological aspects of creativity. Exploring the relationship of internal and external components of the process of creating a work of art G. Ayurzana presents an original concept of the creator as well as of the creation. The author of the article concludes that the realistic direction of development of modern Mongolian literature development includes a significant part of deep psychological prose.

Key words: G. Ayurzana, «White, Black, Red», realistic direction, concept of the creator, creative concept.

Л. Г. Скородумова

Миг между прошлым и будущим: о творчестве Т. Юмсурэна

В статье дается характеристика творчества современного монгольского прозаика Т. Юмсурэна на примере сборника рассказов *«Ирвэс»*. Писатель не изменяет своей главной теме — нравственности и психологии человеческих отношений. Высокие моральные ценности для него не просто слова. Автор сохраняет приверженность реалистической манере письма.

Ключевые слова: ирбис, современная проза, психология, аллегория.

Мне на плечи накинута веки-волкодав,
но не волк я по крови своей...

О. Мандельштам

Название последнего сборника прозы опытного монгольского писателя Т. Юмсурэна *«Ирвэс»* [Юмсурэн, 2004] (рус. «ирбис») оставляет на языке привкус обоюдоострого ножа и ощущение, будто вот-вот холодок пробежит по спине. Буквенное сочетание сообщает слову эмоциональную окрашенность, включает ассоциативную память. Если вы посмотрите в словари, то, помимо «ирбис», найдете несколько других русских эквивалентов: «пантера», «леопард», «снежный барс». Этот царственный красивый и сильный зверь занесен в Красную книгу. В Монголии живут две тысячи из семи тысяч его особей, сохранившихся в мире.

О. Мандельштам первым в XX в. произнес: «Зверь мой, век мой». Суровый век принес много испытаний на долю рода человеческого, так что метафора зверя пришлась эпохе впору. Она оказалась созвучной и нашему бурному времени — времени без образов и без духовных идеалов, господства «маскульта», карнавальной эстетики. Т. Юмсурэн почувствовал этот нерв эпохи и передал его в книге *«Ирвэс»*, состоящей из 26 рассказов, многие из которых были написаны еще в конце 80-х—90-е гг.

Т. Юмсурэн — опытный прозаик и один из тех немногих писателей, чье творчество не коснулась «перестройка», разрушившая высокие моральные ценности в умонастроениях людей. Он сохранил верность главной теме и продолжает писать о людях, о зле и добре, о коварстве и чистоте помыслов.

Первые литературные опыты относятся к 1969 г., когда вышел сборник рассказов «Речная галька» (*«Голын харгиа»*, 1969), затем последовали книги «Козленок, потерявший рога» (*«Эврээ гээсэн ишиг»*, 1974), «Родные дали» (*«Нутгийн бараа»*, 1980), «Речные перекаты» (*«Уулын голын шуугиан»*, 1989),

«Наше время» (*«Ирж яваа цаг»*, 1991), «Ночь» (*«Шөнө»*, 1996).

Творческим кредо писателя можно считать его отношение ко времени как к непрерывному процессу, сплошной нити, для него это *ирж яваа цаг*, букв.: ‘настающее настоящее’, другими словами, неостановимое движение времени, у которого нет ни прошлого, ни будущего, — это миг между прошлым и будущим. То, что Д. Батбаяр называл самой жизнью. Т. Юмсурэн в своей прозе чутко прислушивается к течению времени, стараясь зафиксировать, «вернуть» наиболее значимые моменты бытия, поэтому его любимый прием — ретроспекция. Тогда время становится обратимым. Время сопряжено с пространством по формуле «здесь и сейчас». Перемещаясь во времени и в пространстве, герой меняется. Иногда механическое передвижение в пространстве (например из деревни в город) заменяет движение во времени. Время растягивается, застывает, когда герою выпадает на долю ожидание, подчас на всю жизнь, как происходит в произведении «Свидимся на том свете» (*«Хойд насанд уулзах болзоо»*), или, наоборот, как то, что происходит в рассказе «По течению» (*«Голдирлоо дагасан урсгал»*), — героиня не дождалась своей любви, поспешила и потом всю жизнь раскаивалась. Все произошло из-за роковой случайности — письма не дошли до адресата, и она вышла за другого.

В центре повествования всех рассказов сборника *«Ирвэс»* человеческий характер в предлагаемых обстоятельствах. Подчас эволюция героя происходит в худшую сторону. Писатель показывает, как происходит деградация личности, так что человек оказывается в тюрьме: «Финал пирушки в лесу» (*«Ойд болсон найрын төгсгөл»*).

Т. Юмсурэн хорошо знаком с русской литературой, следит за новинками современной прозы, много переводит. Известно, что один из его любимых писателей — Ю. Нагибин (1920—1994). Можно назвать некоторые параллели в творчестве двух писателей. Это бытописание, обостренное внимание к жизни социума как сумма личных переживаний, индивидуальных характеров насыщено эмоциональными и душевными переживаниями. В этом преимущество рассказа. Сжатость формы рождает необходимость тщательно «прописывать» личностные качества персонажей. Сам автор при этом не скрывает приверженности к гуманистическим идеалам — ткань повествования окрашена сопереживанием, проникнута любовью к людям.

Смысл аллегории названия рассказа «Ирвэс», по которому назван весь сборник, заключается в том, что человек, истребив непомерное число антилоп, нарушил баланс экосистемы. Леопард, царь зверей и украшение природы, лишенный пропитания, стал нападать на скот и людей. Но сегодня нет гармонии и в обществе. В агрессивной среде простому человеку неуютно, ему трудно выживать. Среди людей появились свои «леопарды» и «хищники». Персонаж «Ирбис» надо понимать в этом случае как наказание человечеству за предательство моральных устоев.

В большинстве рассказов описывается жизнь сельской местности, или худоне. Писатель идеализирует образ жизни степняка, считает, что только на природе есть условия для сохранения нравственной чистоты. Словно бы малая родина оберегает человека от дурного влияния и разрушения, которое несут в себе город и урбанизация. Т. Юмсурэн показывает, как город выхолащивает в человеке все доброе. Герои его рассказов мечтают о городе, но ничего хорошего там не находят. У героя всегда есть выбор — остаться в худоне или уехать в город, как в рассказе «Голубые миражи степи» («Нутгийн цэнхэр зэрэглэл»). Дондог пасет овец на перевале Баяндаван и вспоминает, как рос его младший сын, который теперь уехал в город и не смог там учиться — за пьянство его исключили из института. Дондог считает, что виной всему город с его свободой и бездельем. Однако излишняя родительская любовь тоже повинна в том, что судьба сына не сложилась. Его с детства опекали, оберегали от всех трудностей. Вот он и вырос неспособным трудиться и преодолевать лишения. Такая же ситуация в рассказе «Слезы матери» («Эхийн нулимс»). Мать всегда жалела сына и баловала его, давала деньги, а сын вырос иждивенцем, лентяем и пьяницей. Часто повествование в рассказах ведется от первого лица. Например, в рассказе «Что скажет Цэцгээ?» («Цэцгээ юу хэлэх бол») девочка Заяя силой чистой непорочной детской души находит себе отца, а своей матери Цэцгээ мужа.

Рассказы Т. Юмсурэна — это широкая панорама народной жизни. Автор сохраняет приверженность к реалистической манере описания событий. Всегда четко обозначены сюжетные рамки повествования, а

двигателем разворачивания сюжета служит нравственный мотив: ответственность и долг перед ближним, честность, верность данному слову. Рассказывая о преданности и предательстве, самоотверженности в любви и порядочности, писатель утверждает, что человек всегда несет ответственность за свои поступки, — судьба воздаст ему как за добро, так и за зло. В зависимости от характеров героев, нравственной установки складываются их личные судьбы. Важно еще иметь способность сделать правильный выбор, то есть «выбор по совести», считает Т. Юмсурэн. В рассказе «Скоро станция» («Буудал ойртож байна») он показывает, к чему приводят безнравственность, черствость, обман. Рассказ «На дороге пыль клубится» («Алсаас тоосрох бараа») о преданности в любви. Девушка однажды спасла замерзающего в степи водителя, выходила его. Молодые люди полюбили друг друга, потом он уехал и только спустя несколько лет прислал письмо, что едет к ней. Верность помогла дожидаться любимого.

Чего только не услышишь в дороге! В рассказе «Переправа на Орхоне» («Орхоны гарам») попутчики делятся случаями из своей жизни. Вот поучительная история: некий человек не жалел жену, не заботился, надолго уезжал и бросал ее. Однажды вернулся домой — жена умирает. Другой поучительный случай, напоминающий небезызвестную гоголевскую историю о том, как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем, описан в рассказе «Умысел» («Санааширал»). Арат написал жалобу в милицию на своего соседа за оскорбление и избиение, предоставив фальшивую справку от врача. Обида, казалось, навсегда развела в разные стороны бывших друзей, но смерть матерей их примирила. Похожий сюжет в рассказе «Два дома» («Хоёр айл»), построенном на диалогах и монологах. Стилистика разговорной речи придает повествованию внутреннюю экспрессию, делает сюжет динамичным. История шокирует. Дети-подростки Содмаа и Гамбаа ушли из дома из-за ссоры родителей. Их тела нашли в лесу — волки напали. Мир достался слишком дорогой ценой, совсем как у Шекспира в истории о семьях Монтекки и Капулетти. В таких рассказах присутствует явный элемент дидактики, сближающей современный текст с классическим повествованием «үлгэр-өгүүлэлэг». Морализаторский пафос характеризует многие рассказы. Например, в показанной ретроспективно истории под названием «Последняя встреча» («Суулчийн уулзалт») рисуется эпизод, как бывший следователь Бямбасурэн, приехав в родной сомон спустя 30 лет, встретился со своим подследственным Жандагом, которого когда-то посадил в тюрьму на 15 лет за убийство падчерицы. Теперь они встретились в последний раз, и эта встреча принесла лишь сожаление о потерянных годах жизни и раскаяние. В рассказе «Осадок на дне стакана» («Хундаганы шавхруу») похороны превращаются в пирушку с руганью и дракой. Герой рассказа Жагваа ходит на похороны, чтобы выпить. Во всех этих рас-

сказах ярко высвечивается дидактическое начало, оно в порицании подобного поведения человека.

Иногда в рассказах чувствуется журналистский опыт писателя: они напоминают репортажи с места событий, как, например, рассказ «Как поймали ирбиса» («*Ирвэс барьсан нь*»). Вообще документализм занимает важное место в монгольской литературе последнего десятилетия. Прежде всего это связано с возникшим в начале 90-х гг. большим пластом произведений, посвященных репрессиям 1937 г. Не обошел стороной «большую» тему и Т. Юмсурэн. События 30-х гг. прошлого века изображены в рассказах «Гимн священной горе» («*Ээж хайрханы дууль*») — о том, как был разрушен монастырь в Гоби-Алтайском аймаке; «Запоздавшие показания» («*Хожимдсон мэдүүлэг*») — о событиях 1939 г., «До встречи в следующей жизни» («*Хойд насанд уулзах болзоо*») — о женской верности. Два рассказа посвящены битве на Халхин-Голе: «Два пулеметчика»

(«*Хоёр пулеметчин*») и «Ночные звезды» («*Шөнийн одод*»).

Приверженец идеалов русского реализма, Т. Юмсурэн воспеваает вечные моральные ценности. Быть может, сегодня его творчество не очень вписывается в мейнстрим монгольской литературы (по классификации доктора Ч. Билигсайхана [Билигсайхан, 2004], это беллетристика и «сложная» элитная проза.) С другой стороны, творчество Т. Юмсурэна занимает свою нишу в литературном пространстве рубежа веков, создавая необходимую среду для дальнейшего развития словесного искусства монголов. Писатель вносит вклад в решение особенно важных для литературного процесса задач в условиях стремления к модернистским тенденциям, разрушения старых форм: поиск героя, сохранение критериев нравственности, продолжение традиции повествовательной реалистической прозы.

Использованная литература

Юмсурэн, 2004: *Юмсурэн Т.* Ирвэс: Сб. рассказов. Улаанбаатаар, 2004 (*Yumsuren T. Irves: Sbornik rasskazov. Ulaanbaatar, 2004*).

Билигсайхан, 2004: *Билигсайхан Ч.* Монголд хүүрнэл зохиолын өнөө маргааш // *Өдрийн сонин*. 2004. 10 мая. (*Biligsaihan Ch. Mongold huurnel zohiolin onoo margaash // Odriin sonin. 2004. 10.05*).

L. G. Skorodumova

A moment between the past and the future: about the work of T. Yumsuren

The article describes the creation of the modern Mongolian writer T. Yumsuren using his storybook «*Irves*». The writer follows here his main topic — morality and psychology of human relations. High moral values for him are not just words. The author is committed to a realistic manner of literature.

Key words: snow leopard, contemporary prose, psychology, allegory.

С. Н. Цеденова

О взаимосвязях монгольской и калмыцкой литератур

В статье рассматриваются некоторые вопросы взаимосвязей монгольской и калмыцкой литератур. Литературные и культурные связи монгольского и калмыцкого народов имеют древнюю историю. Основой этих древних и тесных взаимосвязей является общность истории и культуры двух народов, поскольку древняя культура, мифология монголов и калмыков питалась из общего источника.

Ключевые слова: монгольская литература, калмыцкая литература, фольклор, письменные памятники, взаимосвязи литератур, переводы.

Кровные и дружеские связи калмыцкого и монгольского народов своими корнями глубоко уходят в седую древность, о чем свидетельствует устное народное творчество и богатейшая письменная литература двух народов (сходство сказочно-былинных сюжетов фольклорных текстов, а также героического эпоса монгольских народов «Джангар», «Гесер»). У нас общий язык и национально-культурные традиции, во многом совпадающая «картина мира», что обусловило взаимный интерес. Притяжение двух сходных культур не могло не выразиться во взаимодействии такого рода искусства, как литература, особенно на современном этапе развития.

Можно сказать, что начало XX в. отмечено особо тесными связями современной калмыцкой и монгольской литератур. К этому времени относится прибытие в Монголию для оказания братской помощи группы командиров-калмыков во главе с Х. Кануковым и В. Хомутниковым (весна 1921 г.). Деятельность группы была разносторонней. Так, Ц. Номинханов, участник Народной революции 1921 г., работал научным секретарем в только что созданном Рукописном фонде. М. Бимбаев, работавший в органах внутренних дел Монголии, — автор ставшей популярной песни «Торгууд нутаг» («Родина торгов»).

С 1936 г. началось сотрудничество Союзов писателей Калмыкии и Монголии. Братские и творческие связи наших народов и литератур укрепились в тяжелые годы Великой Отечественной войны. Представители калмыцкого народа воевали на территории Монголии. Так, молодые калмыцкие писатели А. Сусеев, А. Тачиев служили в Монголии. Определенное время А. Сусеев (1941—1944) исполнял функции советника в газете «Улаан одон» («Красная звезда»), публикуясь на ее страницах.

Война и депортация калмыцкого народа на десятилетия прервала сотрудничество двух братских народов.

После восстановления Калмыцкой АССР и возвращения калмыцкого народа из депортации (1957)

литературные связи были восстановлены и стали активно развиваться. На страницах республиканской газеты «Хальмг үнн» («Калмыцкая правда») и альманаха «Теегин герл» («Свет в степи») публикуются произведения монгольских писателей на калмыцком и русском языках. Это были произведения Д. Нацагдоржа, Ц. Дамдинсурэна, С. Буяннэмэха, Б. Явухулана и др., являющиеся классикой современной монгольской литературы.

Значительному обогащению форм и возможностей взаимосвязей наших литератур в немалой степени способствовали личные контакты писателей, их встречи, переписка, активное участие в литературно-культурной жизни братских республик, в чествовании выдающихся представителей художественного слова, в популяризации творчества классиков братского народа и т. п.

Летом 1958 г. в Калмыкию с официальным визитом прибыла большая группа представителей Ревсомола Монголии. В 1965 г. калмыцкая делегация деятелей литературы и культуры посетила Монголию. Во время поездки калмыцкие писатели встречались с руководителями писательской организации Монголии, с секретарями Союза писателей Монголии Ч. Чимидом, С. Эрдэнэ, Д. Тарвой, обсуждали вопросы взаимодействия двух литератур, обмена опытом работы писательских организаций, расширения культурных связей, популяризации творчества монгольских и калмыцких авторов.

В 1958 г. Ц. Дамдинсурэн принимал участие в конференции писателей Азии и Африки, проходившей в Ташкенте, где встречался и беседовал со многими писателями, в частности с А. Сусеевым. Ц. Дамдинсурэн свидетельствует, что на встрече обсуждались вопросы развития и взаимодействия братских литератур [Дамдинсурэн, 1969. X. 775].

В Монголии калмыцкие литературные памятники, знаковые и значимые прозаические и поэтические произведения калмыцких авторов активно публикуются и даже вводятся в школьную программу. Так, в 1957 г. в Улан-Баторе вышел в печать героический

эпос «Джангар», в 1960 г. «Тод усгийн Гесер» («Гесер на ясном письме»), в 1967 г. изданы антология калмыцкой поэзии «По велению сердца» и роман Б. Дорджиева «Верный путь». В школьный учебник по литературе для 8-го класса в раздел «Литература монгольских народов» автор Д. Цэнд включил произведения Д. Кугультинова и А. Балакаева. В учебник Г. Дугэрсурэна по литературе для 10-го класса вошел отрывок из эпоса «Джангар», а также поэмы А. Сусеева «Сын степей» и Д. Кугультинова «Повелитель-время» и повесть Б. Басангова «Смерть Булгун».

Калмыцкая литература не менее активно внедряет в культурное пространство Калмыкии (и — шире — России) произведения монгольских писателей и поэтов. Так, в 1967 г. в Элисте вышел сборник произведений монгольских писателей «Вечный факел» («Мөңк заль»), куда вошли лирические произведения Д. Нацагдоржа, Ц. Дамдинсурэна, Ц. Гайтава, С. Дашдорова, Ч. Чимида, Б. Явухулана, повести и рассказы Б. Бааста «Сторож», Ц. Дамдинсурэна «Солья», Д. Намдага «Балданцэрэн», С. Удвал «Москвичка».

В 1969 г. на празднование 30-летия Победы на Халхин-голе в Монголию прибыла делегация советских писателей во главе с К. Симоновым. В ее составе — народные поэты Калмыкии Д. Кугультинов и А. Сусеев. Во время поездки было проведено заседание с членами Союза писателей Монголии, на котором обсуждались вопросы взаимодействия литератур. В русле реализации намеченного сотрудничества в 1971 г. была издана антология монгольской поэзии «Инглт» («Дружба»), подготовленная писателем Б. Дорджиевым. Помимо стихов современных монгольских поэтов, в антологию были включены произведения Сандага, Д. Равжи, а также монгольские песни, пословицы и поговорки.

Несколько номеров литературно-художественного альманаха «Теегин герл» были полностью посвящены монгольской литературе. Были опубликованы воспоминания калмыцких писателей о Монголии, их произведения на монгольскую тематику, стихи и проза монгольских писателей в переводе на калмыцкий язык, а также литературоведческие исследования по монгольской литературе.

Встречи литераторов имели большое познавательное значение, способствовали сближению литератур, тематическому обогащению их творчества, следствием чего явилась разработка монгольской тематики в калмыцкой литературе.

Можно утверждать, что Монголия — особая тема в творчестве многих калмыцких писателей. К ним относятся такие классики, как А. Сусеев, А. Тачиев, Д. Кугультинов. С Монголией их связывают не только исторические корни (калмыки-ойраты отко-

чевали из Западной Монголии в XVII в.), но и особые воспоминания о монгольском периоде их жизни, связанные с военной службой, работой. Любовь к исторической родине — «краю отцов», братскому монгольскому народу они пронесли через всю жизнь, отразив ее в своих произведениях.

В творчестве А. Сусеева Монголии посвящены такие стихи, легенды и поэмы, как «Улан Батор», «Песня о Селенге», «Цаган нар», «Подарок Удвал», «Богд уул», «Магтал Монголии» и др. Монгольская тема в творчестве народного поэта Калмыкии А. Тачиева представлена такими произведениями, как «Здравствуй, Улан-Батор», «Убур Хангай», «На берегу Орхона», «Скотовод Гомосурэн», «Монгольские девушки», «Встреча», «Монгольские борцы» и др. Немало произведений о Монголии в творчестве Т. Бембеева, Б. Сангаджиевой, М. Нармаева. Все эти произведения носят как патриотический, идеологический характер (победа в войне, дружба народов, братская помощь, становление советской власти, красота степной природы), так и личный, философский (любовь, размышления о смысле жизни).

С начала организации Калмыцкого государственного университета (1970) в учебные планы были включены дисциплины по монгольской филологии (старописьменный и современный монгольский язык, фольклор, история монгольской литературы). Студенты-филологи имеют возможность прочитать произведения классиков монгольской литературы как в оригинале, так и в переводах на калмыцкий и русский языки. Особым интересом пользуются повесть Ц. Дамдинсурэна «Отвергнутая девушка», роман Ч. Лодойдамбы «Прозрачный тамир», Ж. Пурэва «Три узла», С. Удвал «Великая судьба», Б. Ринчена «Ану хатан» и др., отличающиеся как оригинальными сюжетами, передающими колорит старой и современной Монголии, так и богатым, образным языком, в котором отразились исторические процессы его развития.

В школьную программу по родной литературе входят произведения монгольских писателей Д. Нацагдоржа, Ц. Дамдинсурэна, С. Эрдэнэ, С. Дашдорова, С. Удвал, Б. Ринчена.

В 2014 г. в рамках проекта «Письменные и устные традиции монгольских литератур» при финансовой поддержке РГНФ в Калмыцком государственном университете вышла антология современной монгольской литературы «Инггин дун» («Песня друга»). Это свидетельствует о том, что литературные связи продолжают активно развиваться, способствуя взаимному творческому обогащению, дружбе и идейно-эстетическому объединению представителей двух братских народов, двух братских литератур.

Использованная литература

Дамдинсурэн, 1969: *Дамдинсурэн Ц.* Туувэр зохиол. Уланбаатар, 1969 (*Damdinsuren Ts.* Tuuver zokhiol. Ulaanbaatar, 1969).

Инггин дун, 2014: Инггин дун. Антология современной монгольской литературы. Элиста, 2014 (*Ingin dun. An-*

- tologiya sovremennoy mongolskoy literatury. Elista, 2014).
- Инъглт, 1971: Инъглт. Моңл шүлгчнрин үүдэврмүд. Элст, 1971 (Ingl. Mongl shulgchnrin uudavrmud. Elst, 1971).
- Мөңк заль, 1967: Мөңк заль. Моңл бичэчнрин үүдэврмүдэс. Элст, 1967 (Mongk zal. Mongl bichachnrin uudavrmudas. Elst, 1967).
- Сусеев, 1984: *Сусеев А.* Зүркнэ дун. Элст, 1984 (*Suseev A.* Zurkna dun. Elst, 1984).
- Тудэв, 1981: *Тудэв Л.* Современная монгольская литература и ее связи с литературами других социалистических стран // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 343—366 (*Tudev L.* Sovremennaya mongol'skaya literatura i eyo sv'azi s literaturami drugih sotsialisticheskikh stran // Literaturnye sv'azi Mongolii. M., 1981. S. 343—366).
- Цеденова, Нанжид, 2014: *Цеденова С., Нанжид Б.* Монгол Халимагийн уран зохиолын харилцаа холбооны асуудал // Традиции и новаторство калмыцкой национальной художественной культуры: литература, фольклор, искусство. Элиста, 2014. С. 297—301 (*Tsedenova S., Nanzhid B.* Mongol Halimagiyn uran zohiolyn hariltsa holboony asuudal // Traditsii i novatorstvo kalmit-skoу natsionalnoy hudozhestvennoy kultury: literatura, folklor, iskusstvo. S. 297—301).

S. N. Tsedenova About interrelations of the Kalmyk and Mongolian literatures

Questions of interrelations of the Mongolian and Kalmyk literatures are considered in this article. Literary and cultural ties of the Mongolian and Kalmyk people have an ancient history. Basis of these ancient and close interrelations is the community of history and culture of two people as ancient cultures? The mythology of Mongols and Kalmyks are reached by the general source.

Key words: Mongolian literature, Kalmyk literature, folklore, written monuments, interrelations of literatures, translations.

А. Д. Цендина

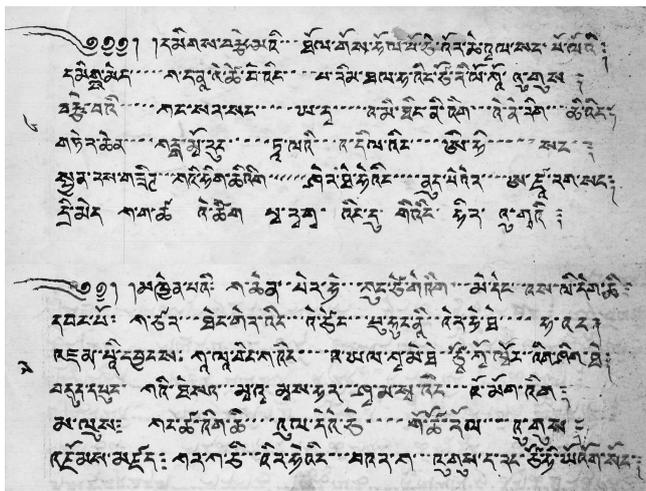
Два редких монгольских сочинения, включающих молитву «Мэгдзэм»¹

В статье рассказывается о двух сочинениях на монгольском языке, связанных с одной из наиболее популярных молитв, обращенных к создателю школы гэлуг Цзонхаве (1357—1419).

Ключевые слова: тибетская литература, монгольская литература, тибетская молитва «Мэгдзэм».

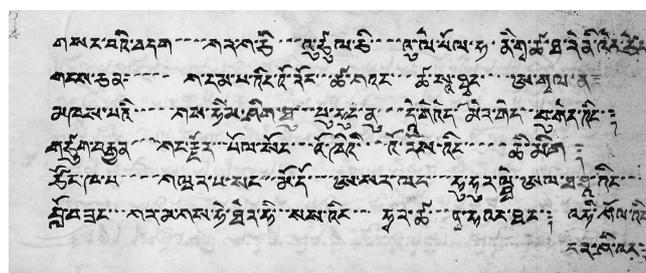
Самыми распространенными буддийскими молитвами среди тибетцев и монголов являются молитвы «Мани» и «Мэгдзэм». «Мэгдзэм» — молитва, обращенная к основателю желтошапочной религии Цзонхаве (1357—1419). Есть целый том сочинений, посвященных толкованию этой молитвы, — «Мэгдзэм чойгор» (*тиб.* «dMigs brtse ma'i chos skor»).

литературе. В частности, происхождению данной молитвы посвящено целое сочинение, написанное известным ученым ламой Джонэ-Дагвашаддубом (1675—1748), — «Объяснение стихов „Мэгдзэм“ [под названием] „Гирлянда цветов“» (*тиб.* «dMigs brtse ma'i tshig 'grel me tog phreng mdzes zhes bya bzhugs so»). Это сочинение вошло в его сумбум [gSung 'bum skor gyi dkar chag, 1984. X. 427].



«Мэгдзэм», в котором начальные слова соединены в стихи

По легенде, Цзонхава сочинил хвалу, состоящую из четырех строк, и посвятил ее своему учителю Рэмдава-Шоннулодою (*тиб.* Red mda' ba gzhon nu blo gros, 1349—1412). Учитель, прочитав их, сказал: «Это прекрасная хвала. Но я ее недостойн. Она подходит именно тебе!» Он поменял в ней свое имя на имя превзошедшего его в знаниях ученика и возвратил ее. Эта легенда довольно популярна в тибетской



«Мэгдзэм», в котором начальные слова соединены в стихи

Упоминается «Мэгдзэм» и в биографии Цзонхавы [Цахар гэвш Лувсанцүлтим, 2004. X. 159]. В более позднее время к этим стихам прибавлялись новые строки. Так, известна молитва «Мэгдзэм» из пяти, девяти и более строк. Однако наиболее популярны были варианты из четырех или пяти строк. Например такой:

Авалокитешвара, сокровищница непостижимого сострадания,
Манджушри, владыка чистого знания,
Ваджрапани, разрушитель всех воинств Мары,

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и МинОКН Монголии (проект 14-24-03001 «Церковная жизнь Северной Монголии в текстах книжной культуры (Урга, XVII—начало XX в.)).»

Украшение мудрецов Снежной страны Цзонхава
Лувсандагва — их столам молюсь!

(Тиб.) dmigs med brtse ba'i gter chen sryan ras gzigs
dri med mkhyen pa'i dbang po 'jam pa'i dbyangs
bdud dpung ma lus 'joms mdzad gsang ba'i bdag
gangs can mkhas pa'i gtsug rgyan tsong kha pa
blo bzang grags pa'i zhab la gsol ba 'debs

Есть много монгольских переводов молитвы «Мэгдзэм». Сборник переводов, включающий четырех-, пяти- и девятистрочный варианты, был ксилографирован в Пекине². Он не имеет титула, о переводчике и времени составления тоже нет сведений, в конце лишь сказано, что «рукопись для ксилографирования подготовил монах гэлун Пунцагдандар». Данных об этом человеке нет. Однако это довольно старое издание, а перевод отличается прекрасным стилем и точным переводом смысла. Вот, например, пятистрочный монгольский вариант, соответствующий приведенным тибетским пяти строкам.

(Монг.) alin-a ber joriqu ügei enerikü-yin yeke sang nidüber
üjegči
ariyun gkir ügei ayiladqu-yin erketü jögelен еgesig-tü
aliba simnus-un ömüg бүкүн-i qoçurli ügei daran
jokiyayçi niyuça-yin ejen
ayuu çasu-tan-u merged-ün orui-yin çimeg dzongkaba
abural boyda sumadi girdi-yin ölmei-dür jalbarimui

Монгольские ламы не только переводили эту молитву с тибетского языка, но и сочинили большое количество книг с различными толкованиями ее стихов. Среди таких сочинений есть рукопись, автор и время составления которой неизвестны, в ней каждое тибетское слово молитвы «Мэгдзэм» объясняется одной строкой стиха. Она написана на монгольском языке тибетским письмом. В ней используется пятистрочный вариант «Мэгдзэм» (рукопись, бумага новая, черная тушь, размеры рамки — 15.0×5.5 см; листа — 17.0×7.5 см. 3 листа, 6 строк, пагинация цифрами).

Перевод

(1b) Перевод «Мэгдзэм», в котором соединены в стихи начальные слова

Мигмэд	— не имеющий намерений ³ держаться за свое я,
Дзэвий	— милосердный к несчастным страждущим,
Дэрчин	— великая сокровищница, подобная океану Ганга,
Джанрайсиг	— взирающий глазами пристально на дивящихся [им],
Дэмид	— единственный отец, не замутненный заблуждениями,
(2a) Чэмбий	— объявивший разумом все странные и жестокие явления,
Ванбу	— всевластный хан хозяев местностей и небес,
Джамбиян	— с мягким голосом, как у птицы калапинки,
Дудбун	— надменность зловредных, упрямых демонов
Малуй	— всех до одного без остатка
Джумдзад	— подавивший так, что они не смогут появиться вновь,
(2b) Санвийдаг	— владыка тайных дхарани, которые нельзя являть открыто,
Ганджин	— в снежных белых горах в стране Кадампа
Хайвий	— всех мудрецов, превзошедших все чудеса,
Дзүгджан	— ставший ганджиром, вершиной всех вершин,
Дзонхава	— нектар золотонесущей реки, словно зеленеющая калпаврикша,
Лубсан	— обладающий великим острым благим разумом,
(3a) Дагвий	— славный во всех удивительных чистейших областях,
Шавла	— склоняю голову к вашим столам
Солвадэб	— и с одной лишь мыслью возношу молитву!

Транслитерация

(1b) dMigs brtse ma'i thol gos hol po ci 'or che 'wal sang po lo'i /

dmigs med ka da nā 'e tshe be 'ing pa rim thal ha 'ing tso ri lo kō 'u gus /
brtse ba'i kang sar sang ya dwa 'a mi thing ni 'ig 'e ne rig chi 'ing /
gter chen kangga mwo rung tā la'i 'a dil ing I he sang /
sryan ras gzigs ka'i hig chi'ig sher the he'ing nud pe'er A dzā rag sang
dri med ka ga tsha 'e tshig pwa rwa gwa 'ing du ge'ing hir 'ugw'i /
(2a) mkhyen pa'i ka chen per he kung tse ge'ig me deng 'as li deg chi /
dbang po ka tsar theng ger 'ing 'e tseng pu hung nī 'er he the ha 'ang /
'jam pa'i dbyangs kā lā bing ka 'ing 'a yal kwa me the tswō kwo lwong 'ig shig the /

² Данное сочинение, как и другие, рассматриваемые в статье, хранятся в коллекции Р. Отгонбаатара.

³ Курсивом отмечены слова, являющиеся переводом тибетских слов.

- bdud dpung** ka'i thes' mwa mwas har shwa ma swa 'ing 'o mog 'ig /
ma lus kang tsha 'ig ce 'ul de'e ce go tsha rol 'u gus /
 'joms **mdzad** kar ka ci 'ir he'ing ba'ar ka 'u gus da rang tso hi yo 'og song /
 (2b) **gsang ba'i bdag** kar ka ci 'u tsul ci 'u le pol ha ni gwa tsha tha re ni 'eng tseng
gangs can ka dam pa 'ing 'o rong tsha ka'ang tsha sā thwang A gwal na /
mkhas pa'i kas him shig thu pu hung nu dē ge'ed mer ged bu ged 'ing /
gtsug rgyan kang rjor pol song 'o khi'i 'o ros 'ing chi mig /
tsong kha pa ka lbar pa sang mo do A sar lang hu hur lthe Al tha thā 'ing 'hi kol 'ing ngar shi 'ang /
blo bzang kar ma gas he ther hi sas 'ing hwar tsha 'wa ha'ang thang /
 (3a) **grags pa'i** kas hag de sang 'ari li sang 'o ron dō Al dār shig sang thang du
zhabs la ka pā la pe'eng thong gos ci hwol 'wol me de ni /
gsol ba 'debs kang tsha po dōlgo pe'eng 'as[1] thig ka cī tsha le per la thal pa'i mos /

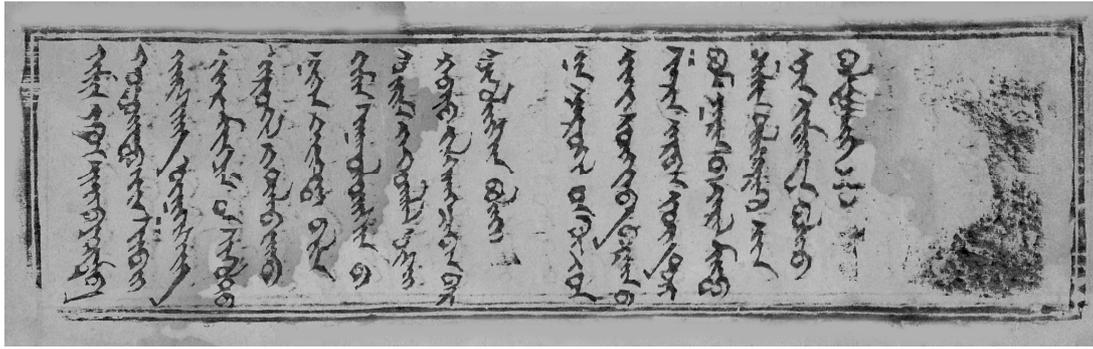
Перевод на современный монгольский язык

Мэгзэмийг толгой холбож орчуулсан болой

Мигмэд Гаднаас биеийн баримтлахын зорилго үгүй
Зэвий Гансарсан ядуу амьтныг энэрэгчийн
Дэрчин Ганга мөрөн далай адилаан их сан
Жанрсайсиг Гайхагчийг ширтэхийн нүдээр ажаарсан
Дэмид Гагц эцэг буруу эндүүгийн хир үгүй
Чэмбий Гачин бэрх гүнзгийг мэдэн айлдагч
Ванбуу Газар тэнгэрийн эзэн бүхний эрхт хаан
Жамбиян Галбингийн аялгуу мэт зөөлөн эгшигт
Дүдбүн Гайтай муу муйхар шумнасын өмгийг
Малуи Ганцыг ч үлдээж хоцроол үгүй
Жумзад Гаргаж ирэхийн баархаа үгүй даран зохиосон
Санвийдаг Гаргаж үзүүлж үл болох нууц тарний эзэн
Ганжин Гаадамбын орон цагаан цастын уулнаа
Хайвий Гайхамшигт бүхний дээд мэргэд бүгдийн
Зүгжан Ганжир болсон охийн оройн чимэг
Зонхов Галбарвасан мод асарлан хөхөрлөөд алттайнхи голын аршаан
Лувсан Гарамгай хэтэрхий сайн хурц ухаантан
Дагвий Гайхагдсан арилсан оронд алдаршсан танд
Шавлаа Гавлаан тонгойж хөл өлмийд нь
Солваадэв Ганц бодолгоо айлтгаж залбирал тавимуй.



Молитва «Мэгдзэм», или Чиндамани, исполняющая желания



Молитва «Мэгдзэм», или Чиндамани, исполняющая желания



Молитва «Мэгдзэм», или Чиндамани, исполняющая желания

Второе сочинение повествует о пользе чтения молитвы «Мэгдзэм». Судя по языку и стилю, оно также, скорее всего, сочинено монголом. Ксилографировано в Халхе, возможно, в какой-то печатне Их-Хурэ (бумага русская, размеры рамки — 5.5×19.0 см; листа — 7.0×22.0 см. Пагинация монгольская, на лицевой стороне, 22 строки на листе, 2 листа). Это сравнительно поздний ксилограф, сделанный с рукописи, написанной кистью.

Перевод

Молитва Мэгдзэм, или Чиндамани, исполняющая желания

(1b) Пусть от произнесения с твердой верой молитвы, обращенной к всеведущему богдо Цзонхаве, и силой прочтения молитвы «Мэгдзэм», вобравшей в себя весь сок 8 тумэнов и 4 тысяч ветвей учения, противоборствующего порокам живых существ, все живые существа, начиная с меня, встретятся с богдо-ламой и вкусят нектар его повелений! Пусть мы никогда не расстанемся во всех наших рождениях с чистейшим путем, вобравшим в себя суть всех ваших религиозных сутр и дхарани, (2a) пусть умножатся три деяния — слушания, осмысления и верования — и три мудрости — проповеди, созидания и борения, и они полностью исполнятся в десяти мирах и на пяти путях! Пусть мы будем придерживаться в соответствии с законом клятв и обетов, принятых при вхождении в религию дхарани, пусть достигнем пределов знания двух парамит и немедленно обречем высокоую святость богдо Цзонхавы-Ваджрадхары!

(2b) [Молитву] сочинил габджу Галсанцэвэн, стремясь достойно ответить на просьбу о чтении благопожелания в конце «Мэгдзэма», которое высказал подданный Джебдзундамба-хутухты дзайсан Унихишиг. Пусть силой этого благопожелания религия бурхана Дзонхавы вечно распространяется в десяти сторонах света, как сто тысяч солнечных лучей!

Транслитерация

Migjim-ün irügel sedkilčilen čingdamuni kemen orusiqu bolai

(1b) tere metü qamuγ-i ayiladduyči boyda jöngkaba-tur süjüg bisirel küčitei qatayū-bar jalbaral-i talbiysan-ača amitan-u nisvanis-un yeründer boluysan nom-un čoyčas naiman tüme dörben mingγ-a-yin sim nigeđü quraγsan migjim-ün ungsiγsan-u küčün-iyer bii-nuyud amitan bügüde boyda blam-a-luy-a bodutai ayuljaysan-ača jarliy-un rasiyan-i kürteju čenggekü boltuyai : tan-u šajin sudur tarni bügüde-yin sim quraγsan gkir ügei mör ene-luy-a bide törül bügüde-tür (2a) qayaçal ügei sonusqu sanaqu bisi=layaqu γurba-yin üiledbüri : nom-laqu tuyurbiqu temčekü γurba-yin belge bilig-ün terigüten ulam ulam arbijiqu böged arban γajar tabun mör-ün erdem-i tegüsükü boltuyai : ilangγuy-a tarni-yin šajin-du oruγsan-ača tangγaray sangvar-i yosučilan sakiq kiged : qoyar baramid-un erdem-i ečüsteni kürkü böged boyda jöngkaba vačirdar-a-yin öndür qutuγ-i tür-gen-e olqu boltuyai :: (2b) kemen egüni jibjundamba qutuγtu-yin šabi jayisang önikesig-iyer migjim-ün segültü irügel-i talbiqu nigen keregtei bile kemen sanayuluγsan-u uram-i quyalal ügei gabju galsančeben ber ögülegsen bolai : ene yirügel-ün küčün-iyer jöngkaba burqan-u šajin arban jüg-tür bum naran-u genel metü salin delgerekü-yin uy imayta bolqu boltuyai ::

Эти два маленьких сочинения свидетельствуют о том, что монголы не только переводили популярные тибетские молитвенные книги, но и создавали на своем языке разнообразные тексты «вокруг» них — толкования, добавления, продолжения и пр.

Использованная литература

- Цахар гэвш Лувсанцүлтим, 2004: *Цахар гэви Лувсанцүлтим*. Хамгийн айлдагч богд Зонхавын цадиг мэдэхүйеэ хялбараар өгүүлсэн сайн амгалан бүхэн гарахын орон хэмээгдэх оршовой. Улаанбаатар, 2004.
- gSung 'bum skor gyi dkar chag, 1984: *Mi rigs dpe mdzod khang gi dpe tho las gsung 'bum skor gyi dkar chag shes bya'i gter mdzod. stod cha.* (Pe cing), 1984.

A. D. Tsendina

Two rare Mongolian manuscripts, including the prayer dMigs brtse ma

The article describes two manuscripts in the Mongolian about one of the most popular prayers to Tsongkhapa, the Creator of the Gelug school (1357—1419).

Key words: Tibetan literature, Mongolian literature, Tibetan prayer dMig brtse ma.

Н. С. Яхонтова

Словарь «Лучи луны» — один из источников тибетско-монгольского словаря Суматиратны

Данные, полученные в результате сопоставления поэтических выражений из тибетского алфавитного словаря «Лучи луны» (жанра *онг джод*), показывают, что этот словарь являлся одним из источников для знаменитого алфавитного тибетско-монгольского словаря «Лампада, рассеивающая темноту», автором которого является Р. Номтоев (Суматиратна), хотя в колофоне последнего среди словарей, использованных при его составлении, этот словарь отсутствует.

Ключевые слова: тибетско-монгольские словари, поэтические выражения (синонимы), словарь Суматиратны, санскритская литературная традиция.

Словарь «Лучи луны» (его полное название *тиб. mngon brjod kyī ming rnam ka 'phreng du bsgrigs pa blo gsar ku nda bzhad pa'i zla zer zhes bya ba bzhugs so*)¹ «Ясные изречения, расположенные по алфавиту под названием „Лучи луны, под которыми распускаются лотосы-кумуда — умы учеников“») написан по-тибетски. Его автором является Галсан Жимба (*skal bzang sbyin ba*) Тугултуров (р. 1808) — пятый ширетуй Агинского дацана. Как явствует из названия словаря, он относится к жанру словарей поэтических выражений.

Традиция составления и использования в текстах поэтических выражений (*тиб. mngon brjod*, букв.: ‘ясные изречения’, часто переводят как ‘синонимы’, ‘эпитеты’, ‘иносказания’, ‘именования’) восходит к санскритской литературной традиции. В текстах, таких как, например, Махабхарата, называя одушевленного героя или неодушевленный предмет (то есть референтов), могли сказать «Трехглазый», подразумевая Шиву, а говоря о Луне, могли использовать выражение «Друг кумуды». На санскрите создавались специальные словари (лексиконы), написанные в стихах и представляющие собой перечни поэтических выражений для различных референтов, которые располагались в тематическом порядке. Самый известный среди них — словарь «Амаракоша», составленный в IV в., был несколько раз переведен на тибетский.

Позже были созданы самостоятельные тибетские словари этого жанра. Самым знаменитым и объемным из них является словарь «Украшение ушей мудрецов» (полное название: *тиб. mngon brjod kyī bstan bcos mkhas pa'i rna gyan zhes bya ba bzhugs so*), соз-

данный *Ngag dbang 'jig rten dbang phyug grags pa'i rdo rje* в XVI в.² При его составлении, как пишет его автор, использовался санскритский лексикон «Амаракоша». Однако составитель словаря добавил в него новые поэтические выражения для стандартных, известных по санскритским лексиконам, референтов, а также включил дополнительные референты со своими поэтическими выражениями, в первую очередь — буддийской тематики. Словарь также написан в стихах и построен по тематическому принципу, который композиционно в основном повторяет порядок следования референтов в санскритских лексиконах, то есть в нем референты расположены по темам (например, «божества», «природные явления», «растения», «животные» и многие другие).

Словарь «Лучи луны» имеет существенное отличие, которое можно даже назвать нововведением или веянием времени, и касается оно структуры словаря. Вместо тематического расположения референтов в нем выбран алфавитный порядок расположения поэтических выражений. Это свидетельствует об изменении ориентации словаря с авторов сочинений на читателей, которые для понимания поэтического выражения, встретившегося в тексте, могли найти его в словаре и понять, какой референт скрывается под тем или иным выражением, поскольку каждое выражение имеет указание на своего референта (иногда двух). Этот словарь был издан ксилографически в Бурятии в XIX в. Общее количество поэтических выражений в нем — чуть меньше 3200 (точнее 3191), относящихся к различным референтам, число которых около 800.

¹ Ксилограф из тибетской коллекции Рукописного фонда Института восточных рукописей РАН, шифры: Тиб. В 8810/1, В 8940/2, В 9020/2. 39 листов.

² Этот словарь лег в основу издания [Бүрнээ, Энхтөр, 2003]. В тибетской коллекции Рукописного фонда Института восточных рукописей РАН хранится ксилограф этого словаря, шифр Тиб. В 10437/1. 80 листов.

Еще один словарь, о котором пойдет речь, — словарь Суматиратны (Ринчена Номтоева) «Лампада, рассеивающая темноту» прекрасно известен. Его полное название: *тиб.* Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa **mun sel sgron me**, *монг.* Töbed mongyol-un dokiyan-u bičig ner-e üge udq-a yurban-i toduraγulun **qaranqyui-yi arilyayči jula**) [Sumatiratna, 1959]. Это алфавитный тибетско-монгольский словарь, который, среди прочих достоинств, отличает присутствие в нем большого количества поэтических выражений (интересно, что такие выражения часто расположены в нем «пластами» или группами и не всегда строго по алфавиту). Автор словаря в колофоне пишет, что он использовал словари «Амаракоша», «Украшение ушей мудрецов» и другие. По-видимому, среди «других» был и словарь «Лучи луны», использовать алфавитный словарь для составления алфавитного же словаря, конечно, было удобно.

Этот вывод позволяют сделать особенности, которые были отмечены при сравнении набора поэтических выражений и их референтов в трех словарях: «Украшение ушей мудрецов» (далее: «УУМ»), «Лучи луны» (далее: «ЛЛ») и «Лампада, рассеивающая темноту» (далее: «ЛРТ»).

Для анализа были выбраны только те поэтические выражения, которые есть во всех трех словарях (таких набралось около 1750, то есть чуть больше половины). Необходимо отметить, что кроме них есть выражения, общие для «ЛЛ» и «ЛРТ», с одной стороны, и отсутствующие в «УУМ», — с другой, и таких выражений довольно много — около 750. Например, из девяти выражений для «попугая» в словаре «ЛЛ» и «ЛРТ» шесть не вошли в словарь «УУМ». Также из одиннадцати выражений для «птицы», приведенных в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ», пять отсутствуют в словаре «УУМ». Это, конечно, говорит в пользу возможности заимствования их из «ЛЛ» в «ЛРТ». Однако об этом свидетельствуют и различия в выражениях, встретившихся во всех трех словарях.

Из 1750 выражений 750 полностью совпадают в трех словарях (совпадают и их референты), и в данном случае они интереса не представляют. В итоге остается около 1000 выражений, которые есть во всех трех словарях, но имеют в этих словарях различия (пусть минимальные) между собой. Отличия могут касаться либо самих поэтических выражений, либо их референтов, либо соотносительности выражений с референтами. Из них имеет смысл рассматривать только те отличия, которые демонстрируют противопоставление словарей «ЛЛ» и «ЛРТ», с одной стороны, и «УУМ» — с другой. Поскольку референты были подробно рассмотрены в статье [Яхонтова, 2015], здесь приведем лишь основные положения.

Референтов с такими отличиями встретилось около 300. Большинство отличий касаются разной степени изменения названия референтов. В словарях

«ЛЛ» и «ЛРТ» отсутствует слово *sru* ‘вообще’, которое стоит в «УУМ» в тех случаях, когда после референта (с поэтическими выражениями), имеющего общее значение, следуют референты его подвидов (со своими поэтическими выражениями), например, «река вообще» и «река Ганг». Некоторые референты регулярно выступают под одним названием в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ», но под другим — в словаре «УУМ». Обычно это подмена названия референта, известного из словаря «УУМ», одним из его поэтических выражений. Например, референтом для «кошки» в «УУМ» является слово *zhum bu* ‘кошка’, тогда как в «ЛЛ» и «ЛРТ» используется *byi la* ‘кошка’ (согласно «УУМ», это поэтическое выражение). Словосочетание *gtsug lag khang* ‘храм’, будучи в «УУМ» референтом, в двух других словарях считается поэтическим выражением (а референт назван *lag khang* ‘храм’). Определенный вариант написания референта, совпадающий в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ», сопровождается в них же определенными поэтическими выражениями и отличается от «УУМ». Здесь важно подчеркнуть, что речь идет о связи **конкретного** поэтического выражения с **конкретным** написанием **при нем** референта (при других выражениях может быть использован другой вариант). «Вариант написания» может быть другим словом, как, например, в случае с Гарудой, который в «УУМ» назван *khyab 'jug gi bzhon pa bya khyung (gi ming)* ‘(имена Гаруды), ваханы Вишну’. В словарях «ЛЛ» и «ЛРТ» вместо длинного названия референта возможно употребление двух коротких: *khyung* ‘Гаруда’ (часть указанного выше) или *mkha' lding* ‘парящий в небе’ — одно из поэтических выражений для Гаруды. Первое встретилось пять раз, второе — восемь, но важно, что совпадение в выборе варианта названия референта при конкретном выражении в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ» абсолютное. Иногда может быть незначительная корректировка названия референта: «голос кукушки» в зависимости от поэтического выражения, при котором указан этот референт, может быть записан в двух вариантах, но одинаково в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ». При выражении *sbrang rtsi'i sgra* ‘голос меда’ в обоих взят вариант с родительным падежом: *khu byug gi sgra* ‘голос кукушки’, а при *lnga pa'i dbyangs* ‘пятая нота’ — без падежа: *khu byug sgra* ‘голос кукушки’. Подобные не влияющие на смысл, но регулярные несоответствия в написании референта (присутствие/отсутствие грамматического элемента, замена слова на синоним) или вариативное написание слова при записи определенных референтов встречаются в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ», с одной стороны, и словаре «УУМ» — с другой. Кроме того, есть случаи смены референта при конкретном поэтическом выражении, их немного (чуть больше десятка), но они очень важны с учетом жанра словарей, где существует традиционная привязка определенных выражений к определенным референтам. Некоторые из них приведены в табл. 1.

Таблица 1

Поэтическое выражение	Референт	
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»
mche ba can 'с большими клыками'	«слон» (glang po)	«дикий кабан» (phag rgod)
mig ser can 'с желтыми глазами'	«сова» ('ug pa)	«сипуха» (sgrin bya)
ngang pa'i rkang pa 'ноги гуся'	«ртуть» (dngul chu)	«редька» (la phug)
sna tshogs mdog 'различные цвета'	«огонь в конце калпы» (dus me)	«желтый мышьяк» (ba bla)
dal 'dzin 'держущий медленно'	«земля нагов» (klu gnas)	«небеса» (mtho ris)
gsal ldan 'полный сияния'	«ученый» (mkhas)	«лазурит» (mthing)

Поэтических выражений, которые встречаются во всех трех словарях и при этом отличаются друг от друга, всего около 290, а тех, которые показывают противопоставление словарей «ЛЛ» и «ЛРТ», с одной стороны, и «УУМ» — с другой, еще меньше — 195 (кстати, обратное число, то есть число вариантов из словаря «ЛРТ», совпадающих с «УУМ», но отличающихся от «ЛЛ», в три раза меньше — 76). Отличия в основном похожи на указанные выше для ре-

ферентов. В небольшом количестве случаев замена слова в выражении влечет за собой изменение его общего смысла. Без обращения к санскритскому материалу не всегда можно сказать, какое из них правильно отражает значение исходного санскритского слова, а какое нет (хотя иногда можно догадаться), но здесь важно противопоставление варианта из словарей «ЛЛ» и «ЛРТ» варианту из словаря «УУМ». Примеры приведены в табл. 2.

Таблица 2

Референт	Поэтическое выражение	
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»
«обезьяна»	rgyug 'chong 'быстро бегающая'	rgyug mchong 'бегающая и прыгающая'
«черепаша»	'gram skyong 'защищенная со сторон'	'gram rkyong 'высовывающаяся со сторон'
«нос»	snum byed 'масло + делать'	snom byed 'запах + делать'
«огонь»	'bar ba'i skra can 'с пылающими волосами'	'bar ba'i sgra can 'с пылающим звуком'
«козел»	skyes sgra can 'с растущим голосом'	skye skra can 'с растущими волосами'
«гора на юге»	rta gdong can с мордой лошади	rta gdong me огонь [с] мордой лошади
«языки пламени»	bar ba'i 'od 'dzin 'держущие свет горения'	'bar ba'i ro 'dzin 'держущие вкус горения'
«черепаша»	glos 'thung 'пьющая сбоку'	glas 'thung 'пьющая зевая'

Значительно чаще хотя поэтические выражения и различаются, но эти отличия не влекут изменения смысла. Так, в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ» предпочитается более пространственный вариант выражения, содержащий пояснительные слова или уточнения, которые делают выражения более конкретными, давая подсказку, указывающую на принадлежность к бо-

лее широкому понятию, к которому принадлежит и референт. Например, «весна» в словаре «УУМ» названа drod 'bebs 'приносящий тепло', а в «ЛЛ» и «ЛРТ» — drod 'bebs dus 'приносящий тепло + время', то есть «время, приносящее тепло». Другие примеры приведены в табл. 3.

Таблица 3

Референт	Поэтическое выражение		Перевод
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»	
Вайшравана	lus ngan bu	lus ngan	Кубера (букв.: ‘уродливое тело’) + сын
«осень»	mda' sbyin du s	mda' sbyin	‘дающий стрелы + время ’
«ухо»	sgra 'dzin dbang po	sgra 'dzin	‘держаший звук + орган ’
«небеса»	skyo med gnas	skyo med	‘без печали + место ’
«небеса»	sa bla'i ' jig rten	sa bla	‘над землей + род. п. + мир ’
«земля»	sna tshogs 'dzin ma	sna tshogs 'dzin	‘держаший все + ж. р. ’
«девятый месяц»	rgod ma can gyi zla ba	rgod ma can	‘с кобылой + род. п. + месяц ’
«белая горчица»	byung po 'jigs byed kyi 'bru	byung po 'jigs byed	‘пугающий бхутов ¹ + род. п. + семена ’

Возможны и менее регулярные различия, касающиеся добавления, удаления или подмены отдельных слов, которые не влияют на общий смысл выра-

жения. Их формулировки также показывают совпадение в словарях «ЛЛ» и «ЛРТ» и отличие от словаря «УУМ» (см. табл. 4).

Таблица 4

Референт	Поэтическое выражение		Перевод
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»	
Брахма	sna tshogs sgrub byed	sna tshogs byed	‘осуществивший разное’
Индра	rgan las thos	rgan la nyal	‘слушающий старцев’
«водка»	gnod sbyin bcud	gnod sbyin chang	‘напиток якш’
«смех»	ga chad	ga chad rgod	‘громкий смех’
Божество огня	tsho ba sgrol byed	tsho ba sgrol	‘спаситель человечества’
Камадева	gzhan pas ma skyes	gzhan las ma skyes	‘другими не рожденный’
«изумруд»	nor bu ljang gu	nor bu ljang	‘зеленая драгоценность’
Богиня земли	bdud la skyengs pa	bdud la skyengs pa ster byed ma	‘стыдящая маров’

Еще одним совпадением между двумя словарями является вариативное написание в них одного и того же слова, в то время как в «УУМ» последовательно употребляется другой вариант. Некоторые слова, например *myung* ‘пробовать на вкус’ и *zhon pa* ‘ездовое

животное (вахана)’ встречаются в нескольких поэтических выражениях, при этом в «ЛЛ» и «ЛРТ» регулярно употребляются именно эти формы, а в «УУМ» — *myang* и *bzhon pa*. Некоторые примеры даны в табл. 5.

Таблица 5

Референт	Поэтическое выражение		Перевод
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»	
«земля»	chu gter ska rags can	chu gter ske rags can	‘с поясом из океанов’
«свернувшееся молоко»	pags ' khri gs	pags mkh regs	‘[с] толстой коркой’
«пчела»	sbrang rtsi myong	sbrang rtsi myang	‘пробующая мед’
«дыра»	khog stong	khong stong	‘пустота’
«буйвол»	gshin rje'i zhon pa	gshin rje'i bzhon pa	‘ездовое животное Ямы’

Чаще всего случаи совпадения написания поэтических выражений в «ЛЛ» и «ЛРТ» касаются служебных элементов, но поскольку варианты написа-

ния в них отличаются от приведенных в «УУМ», то нет причины их не учитывать. Так же как в случае с референтами, сюда относятся: присутствие/отсутст-

¹ Б х у т ы — вредоносные существа, составляющие свиту Шивы.

вие показателя падежа (чаще всего родительного), частицы обладания (*can* или *ldan*), частиц *pa* и *ma* (реже *po* и *mo*). Употребление этих элементов в поэтических выражениях зависит в первую очередь от способа передачи в тибетском переводе внутренней структуры исходного санскритского сложного слова. Кроме того, они могут быть опущены или добавлены для сохранения стихотворного размера в случае, ес-

ли словарь написан в стихах (как «УУМ»). То, что они не несут специального смыслового или грамматического значения, видно по поведению частицы *ma*. Можно было бы ожидать, что она будет опущена при выражениях, относящихся к словам заведомо женского рода, для которых при референте она уже указана, но это соблюдается далеко не всегда. Некоторые примеры приведены в табл. 6.

Таблица 6

Референт	Поэтическое выражение		Перевод
	«ЛЛ» = «ЛРТ»	«УУМ»	
«бамбук»	<i>gling bu'i shing</i>	<i>gling bu shing</i>	‘дерево флейты’
«град»	<i>rdo char</i>	<i>rdo yi char</i>	‘дождь камней’
«бирюза»	<i>rdo'i rgyal po</i>	<i>rdo yi rgyal po</i>	‘царь камней’
«ласточка»	<i>khyim nyal</i>	<i>khyim du nyal</i>	‘спящий в доме’
«красивая женщина»	<i>ri dwags mig can</i>	<i>ri dwags mig</i>	‘с глазами лани’
Карттикея	<i>bcu gnyis mig</i>	<i>bcu gnyis mig ldan</i>	‘двенадцатиглазый’
Вишну	<i>dpal gyi bdag</i>	<i>dpal gyi bdag po</i>	‘господин Шри’
Брахма	<i>gdong bzhi</i>	<i>gdong bzhi pa</i>	‘четырёхликий’
«кошка»	<i>byi ba za</i>	<i>byi za</i>	‘едящая мышей’
«мудрец»	<i>dran dbang</i>	<i>dran pa'i dbang</i>	‘владеющий памятью’
«старуха»	<i>'khogs</i>	<i>'khogs ma</i>	‘старая’
«небесная куртизанка»	<i>pad dkar ma</i>	<i>pad dkar mo</i>	‘белый лотос’ (ж. р.)
«сестра»	<i>lcam ma</i>	<i>lcam mo</i>	‘сестра’
«жена»	<i>lhan cig spyod ma</i>	<i>lhan cig spyod</i>	‘вместе живущая’
Ума	<i>gtum mo ma</i>	<i>gtum mo</i>	‘яростная’
Луна	<i>ri bong 'dzin ma</i>	<i>ri bong 'dzin</i>	‘державший зайца’ ¹

Подводя итог, можно сказать, что случаев совпадения вариантов написания референтов и поэтических выражений (в том числе и сомнительных по значению) в двух словарях и отличия их от словаря «Украшение ушей мудрецов» достаточно, чтобы

можно было считать, что Ринчен Номтоев (Суматиратна) при написании словаря «Лампада, рассеивающая темноту» активно пользовался, наряду с другими, словарем «Лучи луны» Галсана Жимбы Тугултурова.

Использованная литература

Бүрнээ, Энхтөр, 2003: *Бүрнээ Д., Энхтөр Д.* Төвд монгол илт өгүүлэх нэрийн толь. Улаанбаатар, 2003 (*Burnee D., Enhtor D.* Tobd mongol ilt oгуuleekh neriyin tol'. Ulaanbaatar, 2003).

Яхонтова, 2015: *Яхонтова Н. С.* Один из источников поэтических выражений (*тиб. mngon brjod*) в словаре Суматиратны // *Orientalistica et Classica. Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. LIV. Монгольский сборник. М., 2015. С. 55—75 (Yakhontova N. S. Odin iz istochnikov poeticheskikh vyrazheniy (tib. mngon brjod) v slovare Sumatiratny // Orientalistika et Classica.*

Trudy Instituta vostochnykh kultur i antichnosti. Vypusk LIV. Mongol'skiy sbornik. M., 2015. С. 55—75).

Sumatiratna, 1959: *Sumatiratna-a.* Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum gsal-bar-byed-pa-mun-sel skron-me. Töbed mongyol-un dokiyau-bichig: ner-e üge udqa yurban-i todurayulun qaranqyui-yi arilyayçi jula // *Corpus Scriptorum Mongolorum. Tomus VI. Улаанбаатар: Улсын хэвлэл, 1959 (Sumatiratna-a. Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum gsal-bar-byed-pa-mun-sel skron-me. Tubed monggol-un dokiyau-bichig: ner-e uge udqa gurban-i toduragulun haranggui-yi arilgachi zula // Korpus Skriptorum Mongolorum. Tomus VI. Ulaanbaatar: Ulsyn khevlel, 1959).*

¹ Божество Луна в индийской мифологии мужского рода.

N. S. Yakhontova
**«Rays of the Moon» Dictionary — One of the Sources for Sumatiratna's
Tibetan-Mongolian Dictionary**

In the result of comparing poetical expressions from Tibetan alphabetical dictionary «Rays of the Moon» written in *mngon brjod* tradition it becomes evident that this dictionary is one of the sources for the famous alphabetical Tibetan-Mongolian dictionary «Lamp scattering the darkness» by R. Nomtoev (Sumatiratna) though in the colophon of the latter dictionary «The Rays of the Moon» is not mentioned among the dictionaries used for its compilation.

Key words: Tibetan-Mongolian dictionaries, poetic expression (synonyms), Sumatiratna's Dictionary, Sanskrit literary tradition.

Международная научная конференция «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения»

18—19 июня 2015 г. в Якутске (Российская Федерация) в рамках форума «Эпосы народов мира на Земле олонхо» состоялась международная конференция «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

Организаторами конференции выступили Правительство Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова (СВФУ), Научно-исследовательский институт олонхо СВФУ. В работе конференции приняли участие более 120 представителей из 16 стран Европы, Азии, Северной Америки и 9 российских регионов: руководители и сотрудники государственных органов управления, зарубежных и отечественных учреждений науки, образования, культуры, ведущие специалисты-эпосоведы, общественные деятели, представители СМИ.

Председатель Государственного Собрания (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия), председатель Национального организационного комитета по подготовке и проведению десятилетия олонхо Александр Жирков на торжественном открытии Международного форума в своей речи подчеркнул, что в мире образовалось несколько центров эпического притяжения, где эпическое наследие изучается наиболее интенсивно. Такой центр существует в Республике Кыргызстан, в ноябре 1999 г. Кыргызстан выступил инициатором создания первой Международной ассоциации «Эпосы народов мира». Президент Международной ассоциации — народный писатель Республики Кыргызстан профессор Бексултан Жакиев, вице-президент — профессор Боннского университета Карл Райхл. Один из учредителей — доктор Российско-Армянского (Славянского) университета Азат Егиазарян. В Кыргызстане проведены уже три международных эпических форума. Работы такого же значительного масштаба ведутся в Республике Армения, где проведены три международных конференции на тему «Армянский национальный эпос и мировое эпическое наследие». В Российской Федерации также имеются центры изучения эпического наследия: Алтай, Калмыкия, Бурятия, Башкортостан, Карелия и Республика Саха (Якутия).

Кроме того, А. Жирков особо отметил, что с момента объявления якутского эпоса олонхо шедевром изустного нематериального наследия человечества (решение ЮНЕСКО вышло в ноябре 2005 г.) в республике создано несколько институтов, которые занимаются проблемами изучения, распространения и сохранения эпического наследия. В Северо-Восточном федеральном университете им. М. К. Аммосова открыт и работает Институт олонхо. По Закону Республики Саха (Якутия) «О защите и сохранении эпического наследия коренных народов Республики Саха (Якутия)» принята государственная программа по изучению и распространению эпического наследия. В соответствии с этой программой ежегодно в бюджете республики предусматривается от 20 до 40 миллионов рублей для работы общественных институтов, научно-исследовательских, краеведческих, фольклорных организаций, чтобы сохранить и распространить эпическое достояние.

Актуальность темы конференции была обусловлена необходимостью использования эпического наследия народов в развитии межкультурного диалога, а также необходимостью сравнительного изучения эпосов в интересах решения насущных проблем формирования духовности в мировом сообществе. Цель конференции — сравнительное изучение якутского героического эпоса олонхо и эпосов народов мира; сравнительное изучение памятников эпического наследия народов мира; укрепление международного статуса научных исследований в области эпосоведения, лингвистики и фольклористики; развитие международного сотрудничества в реализации совместных научных проектов.

В рамках программных мероприятий конференции было проведено пленарное заседание по актуальным проблемам изучения и сохранения эпосов народов мира; организована работа трех тематических секций: «Эпосы народов мира: состояние и перспективы сравнительного изучения»; «Эпосы народов мира: сохранение, изучение и распространение»; «Эпосы народов мира: язык, литература, перевод».

На конференции состоялся плодотворный обмен мнениями по широкому спектру проблем научного

изучения, сохранения и распространения эпического наследия народов мира. Участниками конференции эпическое наследие народов мира признано важнейшим средством сохранения этнокультурного и языкового разнообразия в условиях глобализации; отмечена особая значимость научного изучения, сохранения и распространения эпического наследия в развитии межкультурного диалога в области науки и культуры, трансляции общекультурных и этнокультурных духовных ценностей через современные информационные технологии и средства коммуникации.

Среди основных проблем на разных площадках конференции обсуждались следующие вопросы. В современном мире эпосы народов мира переведены на письменные носители для сохранения произведений устного наследия. Но в то же время письменная фиксация устных произведений стала той линией, за которой открытое, свободное устное воспроизведение стало заменяться заучиванием наизусть уже записанного текста. Это нанесло значительный урон самому феномену эпоса. Еще одна проблема — проблема перевода эпических произведений на языки народов мира.

В республике издан якутский эпос «Ньургун Ботур Стремительный» Платона Ойунского на английском языке. Также основана серия «Эпические памятники народов мира» на якутском языке. В планах — перевести на якутский язык лучшие эпические памятники народов мира, а также рассмотреть возможность перевода якутских эпических памятников на другие языки.

По итогам работы конференции принята следующая резолюция:

признавая эпическое наследие народов мира важнейшим средством сохранения этнокультурного и языкового разнообразия в условиях глобализации, вызвавшей процессы их нивелирования в современном мире;

отмечая особую значимость научного изучения, сохранения и распространения эпического наследия народов мира в развитии межкультурного диалога в области науки и культуры, трансляции общекультурных и этнокультурных духовных ценностей через современные информационные технологии и средства коммуникации;

обращая внимание на актуальность изучения эпических традиций этнических групп в контексте эпического наследия народов мира, углубления исследований по теории эпосоведения;

учитывая опыт реализации в Республике Саха (Якутия) Российской Федерации десятилетней Программы по изучению, сохранению, распространению якутского героического эпоса олонхо, провозглашенного шедевром устного и нематериального наследия человечества на Генеральной конференции ЮНЕСКО от 25 ноября 2005 г., считаем необходимым:

а) активно содействовать укреплению сотрудничества международных организаций и частных лиц

для реализации совместных научных и образовательных проектов по изучению, сохранению и распространению эпического наследия народов мира, начало которому было положено в 2013 г., во время работы I Международной научной конференции «Якутский героический эпос — шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира»;

б) поддерживать взаимодействие научных и образовательных учреждений, способствующих изучению, сохранению и распространению ценностей эпического наследия народов мира;

в) принять во внимание, что любой эпос надо рассматривать только в широком контексте мирового эпического наследия.

Исходя из вышеизложенного, мы предлагаем:

1) призвать все заинтересованные государственные, научные и образовательные структуры, а также частные лица к объединению усилий в расширении взаимовыгодного сотрудничества по изучению, сохранению и распространению эпического наследия народов мира;

2) продолжить практику реализации совместных проектов по изучению, сохранению и распространению эпосов народов мира и обмену научной информацией по актуальным проблемам эпосоведения с помощью новых информационных технологий;

3) расширить переводческую работу в целях распространения эпосов, усиления их пропаганды на языках народов мира; обобщить опыт исследований по теории перевода эпического наследия; одобрить идею об издании Антологии переводов отрывков из эпосов народов мира;

4) содействовать расширению электронного формата базы данных эпического наследия народов мира путем составления энциклопедий национальных эпосов и тематических указателей;

5) уточнить терминологию в научном изучении постфольклора, в частности, функциональной характеристики эпического наследия народов в условиях современности;

6) реализовать идею совместных научных проектов по изучению, сохранению и популяризации эпического наследия народов мира, укрепить взаимовыгодное сотрудничество учреждений и лиц для издания текстов эпоса и публикации научных статей;

7) поручить Институту олонхо наладить постоянные контакты для работы с международными комитетами и комиссиями по изучению проблем эпического наследия народов мира;

9) просить руководство Республики Саха (Якутия) ходатайствовать перед ЮНЕСКО о проведении в 2017 г. в Париже или Москве Всемирного конгресса эпосоведов мира и фестиваля сказителей эпосов;

10) поддержать инициативу Научно-исследовательского института олонхо СВФУ учредить международный научный журнал «Эпосоведение».

Международная конференция «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» внесла весомый вклад в развитие междуна-

родных связей в сфере научного сотрудничества и культурного взаимодействия.

В рамках Международного форума был проведен Международный конкурс сказителей эпоса. Якутские исполнители делились на сутов, то есть тех, кто сами сочиняли эпос и пели свои тексты, и на исполнителей, то есть тех, которые поют чужой текст. За десять лет создана целая школа исполнителей всех возрастов, в разных регионах республики возрождена традиция сочинения и исполнения. Якутские суты представили театр одного актера, где уникальна техника исполнения разными голосами персонажей эпоса. Актер-сут рассказывает, говорит речитативом, поет песни под собственный аккомпанемент.

Также был проведен девятый ысыах олонхо. Ысыах — это якутский национальный праздник, древний праздник изобилия. Во многих эпических произведениях описывается, как якуты проводили ысыах, какие соревнования проводились и так далее. Из всего эпического материала организаторы использовали классические, канонические моменты и создали сценарий проведения ысыаха олонхо. Праздник был наиболее приближен к своим архаическим истокам по ритуалам и обрядам.

Людмила Санжибоевна Дампилова

НАШИ ПЕРЕВОДЫ

Тумэнбаярын Бум-Эрдэнэ, один из видных современных прозаиков, родился в 1967 г. Самый продуктивный период биографии писателя выпал на период жизни, проведенный в США (примерно 2002—2011 гг.). Первый сборник рассказов Т. Бум-Эрдэнэ — «Неизбывное» («Сэмэрч үл барагдана») вышел в 2008 г. Затем вышли еще два сборника: «Те самые» («Өнөөх», 2011), «61 старший брат» («61 ах», 2011) и «Женская книга» («Эмэгтэй ном», 2012). В центре повествования его рассказов всегда житейская тема и личность героя с его чувствами и эмоциями. Сам Т. Бум-Эрдэнэ признается, что наследует традицию психологической новеллы признанного мастера XX в. С. Эрдэнэ. Сегодня талант Т. Бум-Эрдэнэ находится в зените, на его блоге в интернете постоянно появляются все новые и новые рассказы.

Тумэнбаярын Бум-Эрдэнэ

Дуйнгэр

— Ой, ой, ой, когда так успели отрасти мои волосы? Да... теперь понятно, почему шептались наши девицы: «Смотрите, какие волосы!» Сегодня схожу в горы, а потом обязательно подстригусь, — с такими мыслями Дуйнгэр выбирал одежду, чтобы идти в горы. С одной стороны, прогулка в сопках с друзьями каждую субботу — это инвестиции в здоровье, с другой стороны, хоть раз в неделю можно всласть наговориться с друзьями, перемыть косточки здешним и нездешним, знакомым и незнакомым.

Из всей одежды Дуйнгэр выбрал все самое поношенное. Жена недовольно заметила:

— Разве нельзя что-нибудь приличнее надеть? Другой одежды нет? Похож на охотника за орехами.

— Ну и что такого? Все равно за город едем. Зачем наряжаться?

— Других не видел? Насколько стильные, модные. И каждая деталь костюма — бренд.

— Называй вещи своими именами. И вообще, прекрати говорить это свое слово «бренд».

— Как же его не говорить? Когда все вокруг так говорят, нет смысла уклоняться. Сейчас даже жвачка стала брендом.

— Нет, вообще, люди... — но жена его прервала:

— Чтобы хорошо жить, нужны такие вещи...

— Эти разговоры ни к чему. Ладно, будем еще ссориться в такую рань! Всего один выходной день — раздражался Дуйнгэр.

— Ладно, хватит, кончай. Кстати, о жвачке, не вставишь свои зубы?

— От них очень сильно болит десна.

— Раз уж сделали протезы, деньги потратили, то носи, носи. Ты привыкнешь!

Дуйнгэр, который тяготился ворчанием жены, вставил в рот искусственные зубы и скривился. Жена его отвернулась и тоже поморщилась.

На самом деле «дуйнгэр» в монгольском языке означает «придурковатый, незадачливый», однако сам Дуйнгэр считает себя вполне порядочным человеком из приличного общества. Добропорядочный семьянин, помогающий людям, наш герой, хороший человек, а лицом не вышел. Шеи почти нет, зато большая квадратная голова с вывернутыми веками и широко поставленными глазами, нос с низко посаженными широкими ноздрями, необычайно большой рот. Отвисшие уши с припухшими мочками, как у Дуйнгэра, у нас считаются признаком особо одаренного и добродетельного человека. Для маленького роста слишком выпученный живот и кривые ноги. Если есть Бог, то почему он так несправедливо к нему отнесся, никому непонятно. Правда, эта большая голова не пустая! Он свободно говорит на двух языках и еще на двух неплохо читает и пишет. Как ни крути, ему еще и жена неплохая досталась. Не суперкрасавица, конечно, но и не такая, чтобы все шарахались. Если есть высшая судьба, которая дается человеку, то самая высшая доля, что досталась Дуйнгэру, — это его жена.

Вот они и в машине. Дуйнгэр заглянул поверх очков с задумчивым видом, пошевелил искусственный зуб языком и стал лихо выкручивать руль, едва не столкнувшись с вылетевшим на дорогу красным внедорожником.

— Ох, боже мой! — от неожиданности вскрикнул Дуйнгэр и стал крутить руль в разные стороны, задел ограждение, остановился.

— Ой, ты куда смотришь? Видишь, у тебя от колеса диск отлетел! — закричала на него жена. Серый пластмассовый колпак от колеса со звоном катился по дороге вдоль ограждения. За ним следом также колесом на кривых ногах бежал Дуйнгэр. Жена, смотрела прищурившись. Дуйнгэр бросил колпак от колеса назад в машину, а когда подъехал к светофору, тот красный внедорожник стоял через две машины от них. Дуйнгэр, будто животное, высматривающее добычу, сверкал округлившимися глазами и стучал своим зубом. Одновременно с зеленым светофором с силой нажал на газ, посигналил рядом стоящим машинам и бросился следом за красным джипом. Как ни быстро ехала эта машина, все равно догнал. Машина Дуйнгэра рядом с красным монстром казалась совсем маленькой. Жена удивленно посмотрела на него и спросила, что он собирается делать. Дуйнгэр выглядел уверенно, при этом стискивая зубы подобно старой лошади, что грызет удила.

— Ну а сейчас что? Смотри, бампер заденешь! Ты так суетишься, что сейчас зеркало свернешь, машину изуродуешь! Перестань, иначе будут проблемы!

— Хм, не ударил же еще!

— Зачем тебе выбиваться вперед? Ты хочешь его остановить? Этому джипу на тебя наплевать.

— Плохо ж это. Напугал меня! — пыхтел Дуйнгэр.

— Разве нарочно он тебя так? Мимо пролетел. Покрышка от ветра сама почти уже упала.

Водитель красного джипа ехал медленно, видимо, разговаривал по телефону.

— Я ему покажу! — сказал Дуйнгэр, застучал своим зубом, а жена засмеялась.

— Ладно, ладно. Скорость-то сбавь, старичок. Выбьешься вперед, а вдруг этот человек раздавит тебя, что будешь делать? Знай меру. Если хочешь повыпендриваться, высади меня.

Тогда Дуйнгэр сбавил скорость.

На северном склоне Богдо-Улы белел снег. Первый выпавший снег растаял, но снегопад продолжался, и в горах образовалась скользкая ледяная корка. Нужно очень внимательно смотреть под ноги. На солнцепёке снег таял. Сегодня почему-то не пришли завсегдатаи их поездок за город, приятели. Дуйнгэр огорчился, но ничего не поделаешь.

— Раз уж пришли, — сказал он, — не возвращаться же.

Шёл следом за женой. Тропа вела по крутому склону к вершине.

Как прекрасна осень! Ярким цветом горит листва на деревьях. Кое-где сохранились зеленые листья, но много уже красных и желтых. Грудь наполняется чистым воздухом, дышишь жадно, словно вбираешь в себя весь осенний лес. Дуйнгэр был убежден в том, что «человек — природное существо», никто ему этого не говорил, и он сам никому не рассказывал. Тропа постепенно поднималась по склону. Усталости не было — ведь они каждую неделю устраивали такие походы. Внезапно Дуйнгэру ударил в нос спе-

цифический запах. Он оглянулся и увидел трех человек, которые несли на плечах мешки. В таких же, как у него, потертых куртках и штанах. Энергично шагавший Дуйнгэр сбавил скорость.

— Что такое? — спросила жена.

— Вон, смотри, те самые «орешники», — ухмыльнулся Дуйнгэр, показывая в спину прохожим.

— Ну и что?

— Если знакомый человек встретится, скажет, что и мы орешники. Пойдём медленно, — жена послушалась его, согласившись, что и правда так может быть. Орешники обернулись. Дуйнгэр сцепил руки за спиной и, запрокинув голову, смотрел на верхушки деревьев, своим видом напоминая министра давних времён, а сам уголками глаз с вывернутыми веками украдкой наблюдал за добытчиками орехов. Люди, не обращая на него никакого внимания, прошли мимо.

— Разве не говорят, что запрещено же собирать кедровые орехи на Богдо-Уле? — произнес Дуйнгэр.

— Для них закон не писан. Поистине, как у того самого осла: если ему в ухо золото положить, он встряхнёт головой и если воду налить — встряхнёт. Вот та же ситуация, не правда ли? — довольный своей остротой, он изобразил на лице презрительную гримасу. Жена остановилась, глядя на него. «Ему не идет так гримасничать», — подумала она.

— Ты сам так пробовал за орехами ходить?

— Да нет! Говорят, бьют какой-то колотушкой по дереву, кто знает. Чем так делать, лучше купить.

— Еще говорят, у них неплохая цена.

— Ну что теперь делать? Кто чем может, тем и живёт, это закон, — сказал, и снова его искусственный зуб щелкнул свое «хап-хап».

Еще неделю тому назад под ногами шелестели листья, а сейчас скрипит снег. Да ладно снег, по мере подъема в гору становилось всё больше участков, на которых можно было поскользнуться. Несмотря на это, ходьба в горах придавала им душевных сил. Вообще в горах, помимо чистого воздуха, полезно ходить и для суставов. Дуйнгэр начинал потеть. Пот — хороший признак. Организм здоровый значит. Бледно-жёлтое лицо его порозовело и стало как ягодицы ребёнка. Изношенные зелёные штаны, коричневые ботинки, прохуdivшиеся в носках, залитое потом розовое лицо, несоразмерная голова с растрёпанными волосами — вот какой у него был вид. Жена посмотрела на него с нежностью и жалостью:

— Пот вытри.

— А что? Хорош я? — ухмыльнулся, а у самого мелькнуло в голове: «Ой, правда, ведь мы давно не были близки». Вспыхнуло похотливое желание. Мужчина — странное существо. Если уж что взбредет в голову, не остановишь. Он жадно рассматривал жену, раздевая ее глазами, так что жарко стало. Принялся обмахиваться шапкой. Жене все его движения казались замедленными, как в кино.

— Какой же ты бедненький. Ладно, все, пошли, — с этими словами она двинулась вперед. Дуйнгэр вздрогнул, он уже совсем забыл, о чем

спрашивал, тупо подумал: «Как она поняла, о чем я думал?» Вытирая пот, посмотрел с вождением, на упругие бедра жены. Споткнувшись о торчавший из снега камень, схватился за ее ягодички.

— Эй! Ты что, дурак? — с диким криком обернулась к нему жена.

— Сумасшедший? Ты меня напугал и чуть не уронил, — поймав взгляд Дуйнгэра, спрягала глаза. Ей было приятно. Дуйнгэр знал, как в этот момент смотрел на жену. Как не знать. Тяжело дыша, сказал:

— Что же нам здесь вдвоем поделаться?

— Не говори бессмыслицу. Что мы сейчас здесь, как животные будем?

— Я пошутил, будь по-твоему — сказал и расхохотался своим большим ртом. Пар шел от его головы. Жене показался нехорошим этот знак.

— Если люди на нас посмотрят, скажут: «Эти двое, собиратели орехов, вероятно, орехов не нашли, а грех сотворили». Слова жены удивительным образом запали в душу Дуйнгэра, вытерев пот, он стал карабкаться дальше в гору. Слегка озадаченная жена последовала за ним. Вскоре они дошли до вершины, тяжело дыша, сели под деревом, где всегда останавливались. Жена, покопавшись в рюкзаке, вытащила маленький целлофановый пакет, в который была завернута еда, достала горячий кофе. Дуйнгэр все еще был смущен.

— Сегодня прекрасный день, — сказал он. Намереваясь взять кофе, который подавала жена, промахнулся, и кофе пролился на колени.

— Э-э, блин!.. — вскочив, вскрикнул он. Конечно, штаны были мокрые.

— Что делать? Выглядит так, будто ты обмочился.

— Что же, человек еще не взял чашку, а ты уже ставишь.

— Как же я могла знать? Думала, что ты взял. Пока ты говорил, какой хороший день, на небо смотрел, так и получилось. Какой же балбес!

«Ну вот, опять ворчит», — подумал Дуйнгэр.

— Ладно, как-нибудь высохнет, — примирительно сказала она.

На этом их разговор закончился. По интонации жены Дуйнгэр понял, что снова виноват. Время от времени листья шелестели от порывов ветра. Дышать стало легче, запах кофе обдал нос. Солнце теплой осени убаюкивало, приятно грело.

— Что-то спать хочется, — сказал Дуйнгэр, а жена:

— Чуть что, сразу тебе спать, лежать, — сказала и с неожиданным интересом посмотрела на мужа.

Дуйнгэр пришел в замешательство:

— Нет же, это не то, что ты подумала.

— Разве мы за этим в горы ходим?

— А зачем же еще? Надо двигаться. Вообще, говорят, что умирают не от старости, а от малоподвижности.

Жена, смягчилась:

— Послушай, тебе пора подстричься уже.

— Правда? И девчонки на работе тоже говорят, что я оброс. Я сначала думал, что это они заигрывают со мной, — пошутил Дуйнгэр.

— Кому ты нужен кроме меня? Радуйся, что нашел такую жену.

— Да-а, что правда, то правда.

Отпивая из чашки, вдруг уголками глаз что-то заметил на земле. И когда внимательно присмотрелся, оказалось, что у корней дерева из-под снега виднеются кедровые шишки. Дуйнгэр подошел.

— Вот одна, а рядом другая! — он принялся собирать орехи.

— Что это? Орехи?

— Ну да! Здесь много.

Жена подошла к нему.

— Ох! И здесь тоже. Как их много! — вскрикнула она. В одно мгновение они собрали довольно много орехов. Кедровые шишки, свалившиеся с веток под тяжестью снега, лежали повсюду. Они жадно набросились на орехи, так это было вкусно, даже Дуйнгэр смачно щелкал, не в силах оторваться — зерна были маслянистые, калорийные. Они вошли во вкус, почувствовав охоту к собиранию. Ведь когда собираешь сам, то орехи кажутся еще вкуснее. Друг на друга посмотрели и, поняв, начали копаться в своих мешках и пакетах. Дуйнгэр освободил рюкзак, вытащил два пластиковых пакета и стал в них собирать шишки. Они беспрестанно перекрикивались:

— О! Сюда посмотри... Ох! Туда посмотри...

— Не может быть!

— Нет, правда, их очень много здесь.

Дуйнгэр заполнил до отказа рюкзак, а потом еще два пластиковых пакета.

— А теперь что делать?

У Дуйнгэра азартно засверкали глаза:

— Вот бы еще один пластиковый пакет.

— Ну все, хватит. Уже и так много собрали. Если купят эти орехи, то почти 40 тысяч будет!

— Ух! Да? Это что, значит, эти негодяи совсем богатыми становятся? — эти слова, очевидно, отнесли к собирателям орехов. Хорошенькие шишки выглядывали из-под снега, так и хотелось поддаться соблазну. Но уже некуда было их складывать. Делали вид, что не видят шишек, сами себя обманывали. Дуйнгэр нес рюкзак и один пакет, а жена несла другой пакет и посуду. Ледяной блестящий снег плавился на солнце. Спускаться тяжелее, чем подниматься. Дуйнгэр стараясь думать только о том, чтобы идти осторожно, вдруг поскользнулся, но не шлепнулся. Немного орехов из сумки высыпалось, а сам устоял. Да и жена, шедшая за ним, тоже чуть не упала. Дуйнгэр весь напрягся, чтобы держать равновесие, пот лился градом. От напряжения болели мышцы на ногах. У битком набитых пакетов ручки едва смыкались, так что их с трудом можно было удерживать двумя пальцами. Постепенно пальцы нестерпимо затекли. Дуйнгэр вытирал текший по лицу пот, столь же обильный, сколько было в лесу этих кедровых орехов. Жадность — вот что отличает человека от животного, что тут поделаешь? Дуйнгэр шел, сцепив зубы. Поглядывал на жену. «Наверно, думает, как бы не упасть. Если и упадет, то что поделаешь? На лице написано, как она старается не рассыпать орехи».

— Осторожно, — вскрикнула жена, и в этот момент занесенная вперед нога Дуйнгэра попала на лед и соскользнула. Он не упал, только ноги разъехались в разные стороны. Почти сел на шпагат. Паника охватила его. Не выпуская из рук сумки, сжимал их. Только хотел подтянуть ногу, как другая нога тоже заскользила на льду, и он уселся на землю. Смачно выругался. Между ног затрещали по швам штаны. Он сидел, в отчаянии разинув свой большой рот, зажмурившись, так что от узких глаз остались щелочки. Хотелось закричать от боли, но весь крик вылился в едва различимый вой. Вытянутую вперед ногу легонько подтащил к себе. Получилось... Открыл один глаз. Сразу посмотрел на сумку с орехами. «Как хорошо! Все цело!» Оглянулся, нет ли кого. Ну кто тут в горах будет ходить? Потянул сзади согнутую ногу. Немного побаливало, но вроде перелома нет, цела. А где именно болит, не знал. Как хотелось ему сейчас быть ребенком и сидеть вот так, с опущенной головой, пока кто-нибудь не придет на помощь. К великому сожалению, тут не посидишь. Кое-как встал, стараясь не привлекать внимания жены. Радовался, что сумка не разорвалась. Поганый зуб царапал щеку, во рту ощущался привкус крови. Двинулся кое-как, осторожно переставляя ноги. Подумал: «Что же делать? К счастью, плохо, но ведь иду. В шаге неприятно. Может, повредил тазобедренную кость?» Вслед за этой мыслью его прошиб холодный пот. Плохие зеленые штаны разорвались, выставив напоказ трусы, хорошо, что хоть они остались целы. Жена подошла к нему, поскальзываясь, спросила:

— Как дела? Что не идешь?

— Решил тебя немного подождать, — приврал Дуйнгэр.

— Зачем меня ждать? Иди, иди.

— Почему же?

— Подумают люди, что мы тоже тут промышляем орехами, если будем идти друг за другом.

Забывтое ощущение вернулось к Дуйнгэру. Он был доволен тем, что не бросил прекрасные орехи, которые так просто им достались. Балансируя с рюкзаком и пакетом в руках, пошел дальше. Жена, которая шла позади, заметила разорванные штаны:

— Что с брюками?

— Только что разорвались, — сказал он неприступно. Теперь уж что? В мгновение целыми не станут.

— Что за безобразия! Какая огромная дыра!

— А-а, мы же в горах, — пробормотал он.

Дальше шли хорошо. Приближались к намеченному ориентиру. Навстречу в гору поднималась группа людей. Дуйнгэру хотелось как-нибудь пройти мимо них незамеченными. Было стыдно. У него была как минимум плохая рубашка и штаны порвались. Да еще орехи несет. Весь растрепанный, порванный. Весь вид его говорил о том, что он пришел сюда за орехами. Как можно быстрее супруги старались пройти мимо людей.

— Здравствуйте! Как дела? Что в горах? А орехи там, — веселенько сказал Дуйнгэр и прошел мимо. Эта мысль невольно пришла к нему. С такой интонацией сказал, будто он не собиратель орехов. Так для него было спокойнее. Люди:

— О, правда? И много?

— Много, много!

— А где? — когда это спросили, у Дуйнгэра возникла жадная мысль. «Если показать, то все соберут». Так ему подумалось.

— В той стороне, прямо на земле валяются.

И люди, вероятно, поверили его словам.

— На земле прям... — доносились обрывки разговоров.

Чем ближе к подножию горы, тем больше им навстречу шло людей. С некоторыми он был знаком, но они смотрели на него, будто в первый раз. Всем говорил одно и то же — мол, кедровые шишки валяются на земле. Внезапно дно его сумки зацепилось за куст. Но все внимание было сосредоточено на встречаемых людях. Подобрал несколько шишек, положил в свою сумку сверху и одной рукой зажал дно, держа сумку перед собой. Если раньше было равновесие, то теперь идти стало труднее. Жена, услышав за спиной энергичные шаги людей и их гулкие разговоры, поравнялась с мужем. Это были охотники за орехами, которые пришли в горы чуть свет. У всех за спиной было по два мешка, сверху завязанных веревками. Люди все хорошо выглядели. Они придирчиво и строго рассматривали Дуйнгэра.

— Дядя, ты на западном склоне собирал?

Дуйнгэр разозлился, раздраженно бросил им:

— Там, там.

— На восточном склоне их еще больше, дядя, — с этими словами незнакомцы прошли мимо.

— Сейчас они меня с собой сравнили, — недовольно подумал он. — Хотя, что делать, если они так подумали? Но ведь я не собиратель орехов, как они. Хотел им сказать, что просто на дороге попались, поэтому взял. Но кто поверит? Жена, вероятнее всего, понимала, что он хотел сказать, но не сказал.

Дальше шли молча. Они будто были связаны одной цепью, составляли одно целое. Дойдя до подножия, наконец расслабились. Навстречу им цепочкой шла группа студентов. Дуйнгэр сказал им то же, что обычно говорил. Какой-то парень подошел к нему и схватил из пакета шишку, потом еще одну со словами:

— Правда? Если так, дядя, дайте шишку.

Человек, сказавший им, что в горах много орехов, не мог пожалеть. К счастью, одна девушка заступилась за Дуйнгэра:

— Эй! Прекратите! Чужие орехи! — И они прекратили. В благодарность девушке Дуйнгэр хотел дать ей одну шишку, но не сделал этого. Улыбнулся и пошел дальше. И тут на почти невидимом льду поскользнулся и хлопнулся спиной с откинутой назад головой.

— А-а... а-а-а... — закричал он.

Дуйнгэр не осознавал еще, что с ним случилось. Авария! Он помнит лишь две ноги в воздухе. Орехи

в пакете лежали горкой рядом. Дуйнгэр ничего не мог сказать. Прохожие, не вытерпев, расхохотались. Некоторые издевались. От квадратной светлой головы с грязными волосами шел пар. Искусственный зуб шатался, изо рта высывались два зубных железных крючка. Одна нога будто безжизненно согнулась. Очки повисли на одном ухе. Проходившие мимо него двое самых последних сказали:

— Одежда этого орешника ужасно пахнет.

— Посмотрите на этих двоих, раз уж пошли в горы, приличный бы мешок взяли.

— Да-а, и то правда.

— В разных местах обязательно такие найдутся.

— Разве не запрещено собирать орехи на горе Богдо-Ул?

— Им безразлично. — Вот так шли и переговаривались.

Дуйнгэру нечего было сказать. Подумал: «Вставай», но не было силы встать. Уже дошли бы до машины, ведь идти всего несколько минут. Жена:

— Старик! Сейчас же вставай. Как же так можно лежать? Собери орехи. Досюда дошли и не бросишь

же. Я пойду, в машине какой-нибудь пакет найду и приду, — сказала и пошла. Наверное, жена поняла терзания души Дуйнгэра. Она ведь жена — поэтому поняла.

...Дуйнгэр посадил жену рядом, пристегнул ремень, молча ехал, обдумывая свои мысли. На панели бесполезно лежал его искусственный зуб. Подумав о том, как он упал, Дуйнгэр улыбнулся и рассмеялся. И жена вслед за ним тоже захохотала. В конечном итоге вдвоем сидели и смеялись, хохотали до слез. Жена еще немного похихикала, потом перестала, но после, опять вспомнив, как упал Дуйнгэр, засмеялась. Подшучивающая над ним жена выглядела хорошенькой и счастливой. Дуйнгэр, вытирая свои слезы, подумал: «Если бы в благодарность дал этой девушке орех, упал бы или не упал?» Мимо на большой скорости ехала крупная белая машина и громко сигналила. Но они не обратили на нее никакого внимания.

*Перевод А. Карпуниной
под редакцией Л. Скородумовой*

Информация об авторах

Алексеев Кирилл Всеволодович — старший преподаватель кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет». Санкт-Петербург. Россия
kvalexeev@gmail.com

Дампилова Людмила Санжибоевна — зав. отделом фольклористики и литературоведения, доктор филологических наук. ИМБТ СО РАН. Улан-Удэ
dampilova_luda@rambler.ru

Карпунина Анастасия Александровна — студентка. Институт восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Москва

Кульганек Ирина Владимировна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, зав. Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Санкт-Петербург
kulgan@inbox.ru

Мазарчук Анна Владимировна — аспирант. Институт лингвистических исследований РАН. Санкт-Петербург
anja_av@rambler.ru

Музраева Деляш Николаевна — кандидат филологических наук, доцент. Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Элиста. Республика Калмыкия.
deliash@mail.ru

Орлова Кеemia Владимировна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН
e-mail orlovnk@mail.ru

Петрова Мария Павловна — кандидат филологических наук, доцент кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
mariap2001@mail.ru

Попов Антон Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры монголоведения и

тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
gravis@podushki.net

Скородумова Лидия Григорьевна — доктор филологических наук, профессор кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Москва
lidiaskorodumova@yandex.ru

Скрынникова Татьяна Дмитриевна — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
skryta999@mail.ru

Успенский Владимир Леонидович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой монголоведения и тибетологии. Санкт-Петербургский государственный университет
v.uspensky@orient.spbu.ru

Цеденова Светлана Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой калмыцкой литературы и журналистики. Калмыцкий государственный университет. Элиста. Республика Калмыкия
gerelma_777@rambler.ru

Цендина Анна Дамдиновна — доктор филологических наук, зав. кафедрой истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Москва.
annatsendina@hotmail.com

Ямпольская Наталья Васильевна — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН
nataliayampolskaya@yandex.ru

Яхонтова Наталия Сергеевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт восточных рукописей РАН; доцент, Санкт-Петербургский государственный университет
nyakhontova@mail.ru

Information about the authors

Alexeev Kirill Vsevolodovich — Senior lecturer of the Mongolian and Tibetan Department, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg
kvalexeev@gmail.com

Dampilova Ludmila Sandjiboevna — Doctor of Philology. head of the Department of folklore and literary studies of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of Siberian branch RAS. Ulan-Ude
dampilova_luda@rambler.ru

Karpunina Anastasia Alexandrovna — Student. Institute of Oriental Culture and Antique. Russian Humanitarian University. Moscow
moisey22041870@yandex.ru

Kulganek Irina Vladimirovna — Doctor of Philology. Head of the Section at the Department of Central and South-Eastern Asia Institute of Oriental Manuscripts RAS. Saint-Petersburg
kulgan@inbox.ru

Mazarchuk Anna Vladimirovna — Postgraduate student at the Institute for Linguistic Studies RAS. Saint-Petersburg
anja_av@rambler.ru

Muzraeva Delyash Nikolaevna — Ph.D. Kalmyk Institute for Humanities RAS. Elista
deliash@mail.ru

Orlova Keemya Vladimirovna — Doctor of History. Leading researcher of the Institute of Oriental Studies RAS. Moscow
orlovnk@mail.ru

Petrova Maria Pavlovna — Ph.D. Assistant professor of the Mongolian and Tibetan Department, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg
mariap2001@mail.ru

Popov Anton Vladimirovitch — Ph.D. in history. Assistant professor of the Mongolian and Tibetan Department, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg
gravis@podushki.net

Skorodumova Lidia Grigorievna — Doctor of Philology. Professor of the Institute of Oriental and Classical Studies of RSUH. Moscow
lidiaskorodumova@yandex.ru

Skrynnikova Tatiana Dmitrievna — Doctor of History, head researcher at the Department of Central and South-Eastern Asia Institute of Oriental Manuscripts RAS. Saint-Petersburg
skryta999@mail.ru

Tsedenova Svetlana Nikolayevna — PhD, docent. Head of department of Kalmyk literature and journalism, Kalmyk State University. Elista
gerelma_777@rambler.ru

Tsendina Anna Damdinovna — Doctor of Philology. Professor of the Institute of Oriental and Classical Studies of RSUH. Moscow
annatsendina@hotmail.com

Uspensky Vladimir Leonidovich — Doctor of History. Head of the Mongolian and Tibetan Department, Faculty of Asian and African Studies, Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg
v.uspensky@orient.spbu.ru

Yakhontova Natalia Sergeyeвна — Ph.D. Senior researcher at the Department of Central and South-Eastern Asia Institute of Oriental Manuscripts RAS. Saint-Petersburg
nyakhontova@mail.ru

Yampolskaya Natalia Vasilyevna — Ph.D. Junior researcher at the Department of Central and South-Eastern Asia Institute of Oriental Manuscripts RAS. Saint-Petersburg
nataliyampolskaya@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ МОНГОЛИКИ XIV

И. В. Кульганек. И. М. Майский — монголовед, дипломат, общественный деятель (1884—1975).	6
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Р. Ю. Почкаев. Чингизидское правовое наследие в ойратских ханствах	12
А. Г. Юрченко. «300 золотых поясов» в монгольском имперском контексте	19
Ю. И. Елихина. Буддийские находки экспедиции В. Л. Котвича из городища Хара-Балгасун, хранящиеся в Государственном Эрмитаже.	30
ФИЛОЛОГИЯ: ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
А. М. Бурцева, Б. М. Нармаев. Тибетская версия эпоса о царе Гесаре в собрании Российской национальной библиотеки. Пятая глава о войне с хорами	34
Л. С. Дампилова. Сакрализация пути в Прихубсугулье	43
Б. С. Дугаров. Тэнгристская мифология: пантеон божеств и эпическая интерпретация	48
Е. В. Асалханова. К вопросу о реконструкции биографии и атрибуции произведений Г.-Ч. Цэбэгийн (1869—1940)	52
Kápolnás Olivér. The Identity of Chinggis Khan's Father According to Written Mongolian Accounts	62
ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ	
К. Ф. Голстунский. Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 года (<i>Подготовка к изданию, предисловие, примечания С. С. Сабруковой</i>)	67
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Д. А. Носов. Новая литература по монголоведению	75
Т. В. Ермакова. [Рецензия]: Монгольский мир: между Востоком и Западом / под ред. Ю. В. Попкова, Ж. Амарсаны. Новосибирск: Автограф, 2014. 351 с.	79
И. В. Кульганек. Отчет о Международной конференции, прошедшей при поддержке Президента Монголии Ц. Элбэгдоржа (21—22 апреля 2015 г., Улан-Батор, Монголия)	81
НАШИ ЮБИЛЯРЫ	
Штрихи к портрету (к 85-летию доктора исторических наук С. К. Рощина) (<i>К. С. Орлова</i>)	84
Заведующему кафедрой монголоведения и тибетологии Восточного Факультета СПбГУ В. Л. Успенскому — 60 лет (<i>М. П. Петрова</i>)	85
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Л. Дашням. Мысли вслух. Избранные места из « <i>Бор дэвтэр</i> » («Коричневая тетрадь»). (Перевод Л. Г. Скородумой)	87
С. Буяннэмэх. Врата литературы (Перевод О. Сапожниковой)	94
Информация об авторах.	102