

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXV 2022 № 2

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Адрес учредителя: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18, лит. А
Адрес редакции: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18, лит. А
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ № ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.
Выдано Федеральной службой
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

Редакционная коллегия:

И. В. Кульганек, *главный редактор,
доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, кандидат филологических наук
(Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор
РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, про-
фессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет — М. В. Алексеева
Литературные редакторы и корректоры — Д. А. Носов, И. В. Кульганек
Технический редактор — М. А. Козинцев
Подписано в печать 10.06.2022. Вышло из печати: 14.06.2022.
Формат 60×90 1/8. Объем 12 печ. л. Заказ №
Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,
Адрес типографии: 191040. Санкт-Петербург. Пушкинская ул., 4.
e-mail: editor@isvov.ru

ISSN 2311-5939

DOI 0.25882/v6pg-gd83

12+

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2022

© Коллектив авторов, 2022

В НОМЕРЕ:

| | |
|--|----|
| ФИЛОЛОГИЯ | 5 |
| А. С. Донгак. Исторические предания и легенды тувинцев и устные рассказы и представления западномонгольских народов об Амарсане и Чингунжаве | 5 |
| Т. Н. Паштакова. Алтайский эпос «Дьангар» в репертуаре алтайских и других тюрко-монгольских народов | 15 |
| ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ | 25 |
| Б. Л. Митруев. Печати ойратских ханов..... | 25 |
| СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ | 35 |
| С. Л. Бурмистров. Эволюция понятия пустоты: от Палийского Канона к поздней мадхьямаке | 35 |
| ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ | 45 |
| С. С. Сабрукова. Страницы истории отечественного монголоведения из воспоминаний Г. И. Михайлова (1909–1986) (<i>Продолжение</i>) | 45 |
| НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ | 57 |
| Т. Г. Басангова. Труды по калмыцкой фольклористике за 2021 год | 57 |
| Т. В. Ермакова. Конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований-12» (Санкт-Петербург, 14 марта 2022 г.) | 61 |
| Ц. Саранцацрал. «Илья Репиний нэрэмжит дүрслэх урлагийн академийн дэг сургууль монголын дүрслэх урлагт» сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал..... | 66 |
| IN MEMORIAM | 68 |
| Л. Б. Бадмаева. Памяти Учителя — Л. Д. Шагдаров (29.10.1930 г. — 13.03.2022 г.)..... | 68 |

RUSSIAN ACADEMY OF
SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)



191186, Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Phone: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXV • 2022 • No. 2

The journal is published four times a year.

Published since 1986

Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. Sc. (Philology),
Russian Federation*

D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sc. (Philology),
Russian Federation*

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian
Federation*

G. Bilguudei. *D. Sc. (Philology), Mongolia*

A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*

S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy
of Sciences, Mongolia*

L. S. Dampilova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *D. Sc., Professor, France*

V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*

E. E. Khabunova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*

S. L. Neveleva. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*

R. Pop. *Ph. D., Romania*

T. D. Skrynnikova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *D. Sc. (History), Russian Federation*

N. S. Yakhontova. *Cand. Sc. (Philology), Russian
Federation*

I. V. Zaytsev. *D. Sc. (History), professor of the Russian
Academy of Sciences, Russian Federation*

IN THIS ISSUE:

| | |
|---|----|
| STUDIES IN PHILOLOGY | 5 |
| A. S. Dongak. Historical traditions and legends of Tuvans and narratives and ideas of the West Mongolian peoples about Amarsan and Chingunzhav | 5 |
| T. N. Pashtakova. Altai epic “Dyangar” in the repertoire of the Altai and other Turkic and Mongolian peoples | 15 |
| HISTORIOGRAPHY. SOURCE STUDIES | 25 |
| B. L. Mitruiev. Seals of the Oirat khans | 25 |
| RELATED DISCIPLINES | 35 |
| S. L. Burmistrov. Evolution of the Concept of Emptiness: from Pāli Canon to Late Madhyamaka | 35 |
| ARCHIVES OF MONGOLIAN STUDIES | 45 |
| S. S. Sabrukova. A history of Mongolian studies in Russia: from the memoirs of G. I. Mikhaylov (1909–1986) | 45 |
| REVIEWS | 57 |
| T. G. Basangova. Proceedings and publications on Kalmyk folklore in 2021 | 57 |
| T. V. Ermakova. The 12th Conference «Current Issues of Buddhological and Indological Studies» (St. Petersburg, March, 14, 2022) | 61 |
| Ts. Sarantsatsral. International Academic Conference «Ilya Repin Academy of Arts in Mongolian Fine Arts» | 66 |
| IN MEMORIAM | 68 |
| L. B. Badmaeva. In memory of the Teacher — L. D. Shagdarov (October 29, 1930 — March 13, 2022) | 68 |

А. С. Донгак

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ И ЛЕГЕНДЫ ТУВИНЦЕВ И УСТНЫЕ РАССКАЗЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЗАПАДНОМОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ ОБ АМАРСАНЕ И ЧИНГУНЖАВЕ

Тувинский и монгольский народы с древнейших времен находились в тесных историко-культурных взаимосвязях, что стало основой для возникновения и взаимовлияния общих сюжетов мифологических представлений, эпических сказаний, героико-исторических и топонимических преданий и легенд и других жанров фольклора. В легендах и исторических преданиях западномонгольских народов и тувинцев также отражена общая борьба против маньчжурских завоевателей. В Туве и Монголии широко распространены легенды и предания об ойротском Амурсане и хотогойтском Чингунжаве, возглавивших движение сопротивления против оккупантов Цинской империи. В статье автор рассматривает в сравнительном аспекте сюжеты и мотивы тувинских легенд и преданий об Амурсане и Чингунжаве с похожими устными рассказами западномонгольских народов.

Ключевые слова: исторические легенды, предания тувинцев, Амурсана, Чингунжав, западно-монгольские народы, устные рассказы, сюжеты, мотивы, параллели.

Об авторе: Донгак Антонина Саар-ооловна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, сектор фольклористики, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (Россия, 667000, Кызыл, ул. Кочетова, 4), (igi@tigpi.ru; antdon@mail.ru).

© ИВР РАН, 2022

© Донгак А. С., 2022

Введение. Исторический путь каждого этноса всегда характеризуется тесными этнокультурными связями с соседними народами. Тувинцы, будучи одним из коренных этносов таежного пояса Южной Сибири (Саяно-Алтая), в силу исторических причин, по общим признакам материальной и нематериальной культуры (хозяйственно-культурному типу, религиозно-мировоззренческой общности и тесным языковым связям), относятся к монголо-тибетскому культурному ареалу. До настоящего времени, остается немало неясностей и нерешенных вопросов, связанных с историко-культурными связями тувинцев с различными народностями Западной Монголии. Решение проблем этногенетических, историко-культурных связей должно опираться на комплексную методологию, основанную на историко-археологических, антропологических,

языковых и фольклорных источниках. Предания и устные рассказы народа, сохраняя историческую память о далеких событиях в легендарно-художественной форме, могут иногда послужить дополнительными источниками.

Актуальность. Изучение этнической специфики, сюжетики, типологии и поэтики произведений тувинской несказочной прозы (легенд, преданий и устных рассказов) в сравнительном плане — в сопоставлении с традициями народов Западной Монголии является одним из малоизученных направлений в тувинской фольклористике. Произведения несказочной прозы представляют собой своеобразную устную летопись народа, в которой отражены не только эмпирические знания и представления об окружающем мире, но и выстраданная народом историческая память о далеко прошедших

событиях и идеалистические чаяния людей о лучшем будущем и, выраженные посредством художественно-эстетических приемов и фило-софско-этических взглядов.

Легенды и предания тувинцев и западно-монгольских народов привлекают особое внимание тем, что в течение своего исторического развития эти народы находились с древнейших времен в тесных историко-культурных взаимосвязях, что стало основной базой для возникновения и взаимовлияния общих сюжетов мифологических представлений, эпических сказаний, героико-исторических и топонимических преданий и легенд. Обширная горно-степная зона Западной Монголии, с одной стороны, и, с другой — горные хребты и густые лесо-таежные массивы Южной (Юго-Восточной) и Юго-Западной Тувы были единой территорией разных родо-племенных групп кочевников. Не углубляясь в более древнюю историю, можно сказать, что в XV–XIX вв. «тувинские племена кочевали не только в пределах современной Тувы, но и южнее до г. Кобдо, и восточнее, до Иркутска и оз. Косогол, а также по северной стороне Западного Саяна через Алтай и Минусинскую котловину, до верховьев р. Урунги — Черного Иртыша и до г. Томска» [Маннай-оол, 2004. С. 102–104].

История покорения монголами Саяно-Алтайского нагорья, равно и территории современной Тувы, где проживали такие этнические группы, как тубасы, туматы, байты, тухасы, тенлеки, тоелесы, тасы и многие другие началась «в 1207 г., когда монгольские войска под командованием старшего сына Чингисхана Джучи завоевали «лесные народы», жившие от Байкала до Южной Сибири. При этом были покорены кыргызы и кем-кемджиуты, составлявшие федерацию древнекыргызского государства» [История Тувы, 2014. С. 156]. Так, «до смерти Джучи-хана (1226) и Чингисхана (1227) Саяно-Алтайское нагорье находилось в улусе Джучи-хана, затем перешло во владение младшего сына Чингисхана — Тулуя, а после его смерти (1233) — Соркутани-беги, матери Мункэ, Хубилая, Хулагу и Ариг-Бути, далее в результате междусобных раздоров между наследниками Чингисхана Саяно-Алтайское на-

горье вошло во владение монгольской династии Юань (1271–1368), основателем которой был Хубилай-хан (1260–1294) [История Тувы, 2014. С. 158]. Именно в период монгольского владычества, продолжавшемся в течение почти 550 лет, судьба тувинского народа тесно переплелась с судьбой монгольских народов, и «происходил непрерывный процесс этнического и хозяйственно-культурного сближения и смешения населения Тувы с монголызычными племенами, оставившими свои следы в этнонимике и топонимике» [История Тувы, 2014. С. 161–162].

Известно, что в истории Монголии «XVII–XVIII вв. — это время расцвета «малых ханств», характеризовавшееся существованием нескольких монгольских феодальных, феодально-теократических государственных объединений, но в стране не было общенационального единства» [Чимитдоржиев, 2002. С. 3]. Длительные военные стычки между западномонгольскими и восточномонгольскими «малыми ханами» — удельными князьями, начавшиеся вследствие падения Юаньской империи в конце XIV в. привели страну к тяжелому кризисному состоянию.

Начиная с XVII в. история Тувы была теснейшим образом связана с возникшим на ее территории и в Северо-Западной Монголии государством Алтын-ханов, ставка самого Алтын-хана находилась на берегу оз. Убсу-Нур или в долине р. Тес [История Тувы, 2014. С. 173–175].

Между тем, в конце XVI в. в Восточной Азии стало складываться маньчжурское военно-феодальное государство, сыгравшее в дальнейшем отрицательную, реакционную роль в истории народов Китая, Монголии, Кореи и других стран Азии, ставших жертвами захватнической политики маньчжурских феодалов и в в 1644 г. маньчжурские завоеватели овладели Пекином и основали династию Цин, положив начало своему господству над Китаем [История МНР, 1983. С. 192–195] и продолжавшееся в течение более 500 лет монгольское владычество в Туве в 1758 г. сменилось маньчжуро-китайской оккупацией, которая завершилась лишь в 1911 г.

И как писал тувинский исследователь Б. С. Сонам, «в общении с монголами и миграциях по их территории особо активное участие принимали родо-племенные группы западных и восточных соянов, соответственно проживающих в окрестностях оз. Доре-Нур («Стремя-озеро») и в среднем течении р. Тес, а также чооду, восточные и западные кыргысы», далее он же отмечает, что «восточные кыргысы из местностей Хачык, Дзайгыл, Цэрэг, Балиг (Балыктыг-Хем), как и роды из окрестностей оз. Тере-Холь, посещали своих восточных соседей — монголоязычных дархатов, а также уйгур-урянхайцев, вели с ними торговлю, доходили до оз. Хубсугул, и, конечно же, владели монгольским языком» [Сонам, 1983. С. 121].

Таким образом, основная функция легенд и преданий — это сохранение и передача сведений, знаний об исторических событиях, которые, с течением времени, под влиянием социально-политических факторов, хозяйственно-культурных условий, устной традиции, подвергаются изменениям в своем содержании, новым трактовкам и иногда даже приобретают волшебнo-мифологические свойства, качества.

Об этом свидетельствовали полевые материалы совместной экспедиции ИИ АН Монголии и ТИГИ, проведенной летом 2012 г. в Завхан и Увс аймаках Монголии. В содержании легенд и исторических преданий западномонгольских народов и тувинцев также отражена общая борьба против внешних врагов — маньчжурских завоевателей. И в Туве, и в Монголии широко распространены легенды и предания о таких реальных исторических личностях, как ойротский Амурсана и хотогойтский Чингунжав, которые возглавили движение сопротивления и подняли свой народ против угнетателей Цинской империи.

Начиная с 1970-х вплоть до 1990 г. XX в. и в первое десятилетие XXI в. монгольская фольклористика сделала огромный скачок в теоретических разработках, организации и ведении систематической собирательской работы, архивировании, исследовании и публикации произведений устного народного творчества. С 1982 г. Институт языка и литературы Академии наук помимо исследований, начал выпуск

серии, посвященной разным жанрам монгольского фольклора.

В настоящее время напечатано более тридцати сборников, в числе которых и тома фольклора народов Западной Монголии, подготовленные известным ученым-фольклористом, профессором Б. Катуу: [Захчин ардын аман зохиол, 2004; Дөрвөд аман зохиол, 2005; Монгол урианхайн аман зохиол, 2011], куда вошли, наряду с другими жанрами, легенды и предания.

В монгольской фольклористике для обозначения легенд и преданий закреплены термины — *домо́г* (легенда), *туухийн домо́г* (предание) и *хуучин яриа* (старинный или устный рассказ). В монгольском фольклоре есть также жанр *домо́гт дуу* (букв. «легендарная песня»). Многие народные песни связаны в той или мере с какой-нибудь легендой, рассказывающей об истории появления или сочинения этой песни [Б. Катуу Монгол урианхайн аман зохиол, 2011. С. 580]. В частности, известно, что среди народностей Монголии были широко распространены песни о хотогойтском Чингунжаве и хойдском Амарсане, предводителях вооруженного восстания монгольского народа против цинских завоевателей в 1755–1758 гг. [Дашдорж, 1977. С. 54]. По жанру эти песни можно определить как исторические песни, поскольку они возникли в тот период, когда происходили непосредственно вооруженные восстания, а именно в 1755–56 гг. в среде хойдов и хотогойтов в виде *магталов* (восхвалений), прославляющих предводителей антиманьчжурских выступлений монгольских народов — Амыр-Сану и Чингунжава. Содержание их также со временем подвергались изменениям: если первоначально песни были пронизаны оптимизмом, восхищением, восхвалениями в адрес отважных героев, то более поздние их версии (примерно в 1770-х гг.) уже были проникнуты чувством сожаления, скорби, печали в связи с подавлением восстания и гибелью героев [Дашдорж, 1977. С. 54.]. В течение более 200 лет монгольский народ, помня о героизме Амарсаны и Чингунжава, хранил в своем сердце уважение и чувство благодарности к ним за их патриотизм и героический вклад в борьбу против цино-китайских поработителей и

восстановления независимости своей страны, сочинял песни, постепенно получившие распространение в среде почти всех монгольских народов — халха, хотогойтов, бурятов, калмыков, дархатов т. д. [Дашдорж, 1977. С. 47].

«В своей многолетней борьбе против маньчжурских завоевателей монголы потерпели поражение главным образом вследствие феодальной раздробленности и предательской политики феодалов и высшего ламства» [История МНР, 1983. С. 216]. Известно, что XVII–XVIII вв. в истории Монголии — это время, называемое «периодом феодальной раздробленности».

Целью данной статьи ставилось — проведение сопоставительного анализа сюжетов и мотивов различных вариантов исторических преданий тувинцев и современных устных рассказов западномонгольских народов о таких исторических персонажах, как Амарсана и чин-ван Шадар ван — Чингунжав, которые вели вооруженную освободительную борьбу против маньчжуро-китайских оккупантов в 1755–1758 гг. Изучая различные легенды, предания и устные рассказы, мы ставим следующие задачи: определить основной сюжетно-мотивный состав, идейно-тематическое многообразие, их этническую специфику и типологическую общность как явлений контактных творческих связей с западномонгольскими народами.

Научная новизна настоящей статьи заключается в том, что она станет первой в тувинской фольклористике работой, посвященной легендам и преданиям тувинцев в сопоставительном аспекте с устными рассказами народов Западной Монголии.

Исследования по межэтническим, межрегиональным фольклорным, фольклорно-литературным взаимосвязям всегда являются **актуальными**, ибо собранный и освоенный фольклорный материал позволяет проводить широкие сравнительно-типологические обобщения с одной стороны, и содействует попыткам отыскать генетическое родство и рефлексии культурных влияний с другой.

В процессе текстологической работы также могут быть выявлены и обозначены и другие универсальные характеристики фольклорных

текстов — изобразительные средства, стилистические приемы, языковые особенности, элементы ритмической организации и т. д., характерные для тувинской и монгольской, а также тюрко-монгольской повествовательной традиции в целом.

Впервые тувинские исторические предания об ойратском Амарсана (тув. *Амыр-Санаа*), хотогойдском чин-ване Чингунжаве (тув. *Шыдарбан*) были сгруппированы фольклористом Д. С. Кууларом и опубликованы им в сборнике «Кыс-Халыыр» [К-Х, 1996; Куулар, 1996. С. 14–18].

Характерной особенностью преданий об Амыр-Санае и Шыдарбане, вошедших в данный сборник, является то, что их сюжеты явно основаны на волшебнo-сказочных мотивах [К-Х, 1996. С. 25–30, 33–38].

Так, в томе «Мифы, легенды, предания тувинцев» (под номером 28) из 64-томной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», издаваемой Институтом филологии СО РАН, были напечатаны пять тувинских вариантов преданий об Амыр-Санае и Шыдарбане с параллельным русским переводом [МЛПТ, 2010. С. 208–232].

О жанровых особенностях различных вариантов тувинских текстов об Амыр-Санае и Шыдарбане писала фольклорист С. М. Орус-оол [Орус-оол, 2010. С. 335–343]. Сказковед З. Б. Самдан провела сравнительный анализ соотношения исторических фактов и фантастических мотивов в преданиях о Шыдарбане и Амыр-Санае [Самдан, 2010. С. 346–350].

Тексты пяти вариантов преданий об Амыр-Санае и Шыдарбане, опубликованные в вышеупомянутом томе «Мифы, легенды и предания тувинцев» были отобраны как лучшие по сюжету и в плане художественности образцы (выше мы отмечали, что отдельные варианты из них ранее печатались в сборнике «Кыс-Халыыр». — *А. Д.*); Характерными особенностями содержания и художественно-стилистических характеристик этих сюжетов (использование в них гипербола, эпитетов, сравнений, иносказаний, поговорок, словосочетаний, параллелизмов, сказочной символики и т. п.) является то, что они получили влияние сказочно-эпического стиля (приближены к сказочно-эпическому

стилю); Другие примечательные особенности этих текстов — это упоминание в них названий конкретных географических объектов, топонимов (около сорока названий местностей Тувы и пять названий местностей Западной Монголии) и исторических фактов (например, поездка Амыр-Саны в Пекин для уплаты дани маньчжуро-китайскому императору и его встреча с Русским царем и т. д.).

Другими характеристиками, объединяющими эти тексты, является наличие в них повторяющихся сюжетных эпизодов и мотивов. В частности, это такие сюжетные эпизоды: 1) Амыр-Санаа был был нояном-правителем: жили два человека: Амыр-Сана и Шыдар. Амыр-Сана был тувинцем и правил в Туве [МЛПТ, 2010 текст № 86. С. 208–209], а Шыдар был монголом и правил в Монголии [К-Х, 1996. С. 33]; В то время Амыр-Сана был двойным правителем: в Халха Монголии и Южной Монголии [МЛПТ, 2010 текст № 87. С. 216–217]; Амыр-Санаа и Шушпен-Бег состязались стрельбой из лука и спорили меж собой о том, кто же из них более достойный, чтобы занять отцовский трон [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 218–219]; Амыр-Сана в прежние времена был правителем одного из халха-монгольских племен [МЛПТ, 2010 текст № 90. С. 230–231]; 2) Амыр-Сана и Шыдарбан — это герои, которые вели борьбу во имя независимости и освобождения Монголии от китайско-маньчжурского (императора) Эжен-хана: Когда Шунун-хан воссел на ханский престол, Амыр-Сана затеял вражду с ним и ушел жить в другой хошун и начал вести войну против власти хана [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 220–221]; Изначально он (Амыр-Санаа), поднял борьбу за освобождение от китайско-маньчжурского ига, и, проиграв, пустился в бегство [МЛПТ, 2010 текст № 90. С. 230–231]; в Монголии Амыр-Сана, Шыдарбан, У-ноян стали сопротивляться и договорились о том, что сбросят китайское правление [К-Х, 1996. С. 36]; Амыр-Сана — не вор, не угонщик скота и не беглец, а человек, который решил выступить против власти Эжен-хана [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 224–225]; 3) о том, как предали Амыр-Сана и Шыдарбана: У-ноян пошел и раскрыл заговор товарищей Богда хану. Богда

хан тут же схватил У-нояна и казнил, отрубив ему голову. Чтобы схватить Амыр-Сана и Шыдарбана отправили много войск [К-Х, 1996. С. 36–37]; 4) о том, как китайские и монгольские войска преследовали Амыр-Сану: чтобы схватить Амыр-Сану, монгольские войска окружили его [МЛПТ, 2010 текст № 87. С. 216–217]; Дорбетский Далай-Хаан и Сорукту-Хан окружили Амыр-Сану на хребте Когей [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 222–223]; преследовавшее Амыр-Сану войско ту ночь попало под сильный дождь и заночевало на другом берегу реки, напротив места, где прятался Амыр-Сана [МЛПТ, 2010 текст № 89. С. 226–227]; многочисленное войско загнало Амыр-сану к берегу Успа-Далая (озера Убса-Нуур. — А. Д.) [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 222–223]; так вот, преследователи зашли в бедную (букв. дырявую) юрту на берегу озера [МЛПТ, 2010 текст № 90. С. 230–231]; 5) Амыр-Сана отправился на север, к Русскому царю: Амыр-Санаа, прознав о преследовавшем его войске, раскаленный треножник водрузив на загривок своего верблюда, в ту ночь молотком своим истребив тайгу (поваливая тайгу), добрался до России. С тех пор ту тайгу стали называть Алага-тайга [МЛПТ, 2010 текст № 86. С. 212–213]; когда он так добрался до России, многотысячное войско Русского царя схватило его и заключило в железную тюрьму (каземат), и когда стали в зимний мороз его застуживать (продувать горном, чтобы застудить, заморозить), то Амыр-Сана не только не замерз, но даже с его носа пот выступил [МЛПТ, 2010 текст № 87. С. 218–219]; Амыр-Сана, не попадая в руки многотысячно-многочисленного китайско-монгольского войска, так и убежал в Россию [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 224–225]; Амыр-Сана, таким образом, на каждом перевале заговаривая-восхваляя, давал свое обещание-заклинание и так исчез в северном крае [МЛПТ, 2010 текст № 89. С. 228–229]; говорят, Амыр-Сана, коротко обрезав хвост своего коня, через Алтай добрался до Российских земель [МЛПТ, 2010 текст № 90. С. 232–233]; 6) Слова, восхваления, обещания, чаяния, мечты, ожидаемые надежды Амыр-Саны, прославляющие светлое будущее: «Власть не уступлю, говорят же, что тот, кто усту-

пил власть, то в будущем превратится в лысого сивого быка, который таскает подстилки (тюфяки) [МЛПТ, 2010 № 86. С. 208–209]; «Родину бесхозно оставил я!» — так он, злясь на себя, кремень свой вышвырнул щелчком [МЛПТ, 2010 текст № 86. С. 210–211]; Удун ноян загнал Амыр-Сану на вершину хребта Хархираа. Когда Амыр-Сана переходил хребет, то он проклял:

— От этого Удун-Хунду детей-потомства пусть никогда не выйдет,

На наверху хребта Хархираа снега-заносы пусть вечно не тают!) С тех пор на вершине хребта Хархираа снег не тает [МЛПТ, 2010 текст № 87. С. 216–217]; «Если от Далай-Хана родится сын, то пусть он не выживет, меня за сына не принял (не подумал, что я тоже чей-то сын), проклятый! Вместо этого пусть эта одинокая лиственница обретет сто желтых товарищей (пусть вырастут рядом с одинокой лиственницей еще сто таких лиственниц, а этот колодец превратится в живительный источник!» [МЛПТ, 2010 текст № 88. С. 222–223];

«До тех пор как с заячьих ушей исчезнет темное пятно,

А по небу начнут летать железные птицы;
Железная веревка начнет говорить,
Золото, серебро земли — все богатство

До тех пор пока не станут
всенародными —

Сокровенных своих желаний достигну я!

В то время народы братьями-побратимами
станут,

Дороги, границы станут неразличимыми,

Дерево-камень, скот, пища-сено работой (для них) станут! — так сказал и развеял по сторонам света травы-растения, которых в ладони своей в порошок раздавливал-растирал [МЛПТ, 2010 текст № 89. С. 228–229]; «Это каменное изваяние, когда начнет загнивать, а хвост моего рыжего коня, когда отрастет до земли, во всей Вселенной счастливую-богатую благоденствующую власть построю я!» [МЛПТ, 2010 текст № 90. С. 232–233];

В монгольском варианте предания об Амарсане [Домог, 2014. С. 70–72] очень мало сюжетных совпадений с тувинскими версиями, но, в монгольском в тувинских текстах, в частности, были выявлены следующие схожие мотивы:

1) о численности маньчжурской и русской армий и войск Амарсаны: многочисленное войско загнало Амыр-сану; многотысячное войско Русского царя (тув.); Маньчжурский император отправил на поимку Амарсана стотысячное войско во главе с генералом Сааралом (монг.);

2) о горных местностях и реках, озерах, где останавливались Амарсана и его преследователи: маньчжуры разбили лагерь в долине реки Мухарт, с северного склона горы Цайр, с южного склона горы Борзон (монг. вар.); преследователями и противниками Амарсаны были Дорбетский Далай-Хаан, Сорукту-Хан и Удун-ноян, которые загнали его на хребет Когей (варианты — хребет Хархираа и берег озера Успа-Далай), Амыр-Сана убежал в Россию через Алтайские горы (тув. вар.);

3) о сильном дожде: преследовавшее Амыр-Сану войско ту ночь попало под сильный дождь (тув. вар.); поскольку Амарсана обладал магическими способностями, то он посредством магического камня зад вызвал сильный дождь и град, и в тумане маньчжуры ничего и никого не видя, кричали и не могли разобраться, где свои, и где чужие, начали убивать друг друга. Так маньчжуры поубивали сами себя...» (монг. версия);

4) о проклятиях и обещаниях: когда Амарсана придумав хитрый ход, победил превосходящее численностью маньчжурское войско и генерал Саарал вернулся в Пекин с пустыми руками, то маньчжурский император так проклял: «Пусть вода в реке Бургэдтэй испарится, а деревья, растущие вдоль реки Бургэдтэй, побелеют и иссохнут» и с тех пор вода в реке испарилась, а деревья вдоль реки все высохли, более того, наверху горы, окружающей реку Бургэдтэй, стало будто опоясанным железом (говорят, это было исполнение проклятия маньчжурского хана) (монг. пред.); когда Амыр-Сана переходил хребет Хархираа, то он проклял: «От этого Удун-Хунду детей-потомства пусть никогда не выйдет, а на наверху хребта Хархираа снега-заносы пусть вечно не тают!). И с тех пор на вершине хребта Хархираа снег не тает; Амыр-Сана, на каждом перевале заговаривал-восхвалял, давал свое обещание и так исчез в северном крае; говорят,

Амыр-Санаа, коротко обрезав хвост своего коня, через Алтай ушел на север. «Родину бесхозно оставил я!» — так он злился (на себя и кремень свой вышвырнул (тув. вар.);

5) о верблюдах: Амыр-Сана, узнав о преследователях, раскаленный треножник водрузил на загривок своего верблюда и в ту же ночь, молотком истребив тайгу (поваливая тайгу), добрался до России (тув. вар.); чтобы победить превосходящее по численности маньчжурское войско, Амарсана придумал хитрый ход, на чetyрестах верблюдах отправил двухсот своих воинов с оружием и доспехами, а китайцы были безоружны, ожидая лишь подарков-подношений, т. к. от Амарсаны было послание, что он отправил подарки генералу Сааралу (монг. вар.);

Мотивы о казни Чингунжава из материалов, собранных Г. Н. Потаниным и устных рассказов, записанных нами во время экспедиции летом 2012 г. в Завхан и Увс аймаках Монголии, были очень схожи. В частности, у Г. Н. Потанина, это такие варианты: вариант «и»: его тело разрывали кусочками, равными китайским монетам; вариант «о»: Шыдарбана привезя в Пекин, казнили, облажив его тело монетами; вариант «п»: Эжен-хан так приказал: облажить его тело монетами, через дырочки монет (китайские монеты с дырочками посередине. — А. Д.), выковырять кусочки кожи железным крючком с изогнутым краем, а затем отрубить голову; вариант «с»: Шыдарбана увезли в Пекин; там его тело клешнями разрывали из узкой дырочки монет; после того, как из 81 дырочки вырвали плоть, то он (Чингунжав. — А. Д.) умер. [Потанин, 1883. С. 301, 304, 305, 307].

«О Чингунжаве Хотогойтском мы слышали следующее: когда маньчжуро-китайцы стали слишком угнетать монгольский народ своими налогами и поборами, люди так сильно обнищали, что началось сопротивление народа всему этому под предводительством Чингунжава. Не думал он [Чингунжав] о себе и у него было слишком мало сторонников, он, почти, что один вел борьбу, и когда его загнали в угол, чтобы поймать, то он на своем коне-жеребце, через озеро Хувсугул поскакал на северный склон (тут видимо, имеется в виду один из склонов Восточных Саян. — А. Д.). И когда стало очевидно,

что он все равно попадет в руки преследователей, говорят, Чингунжав, свое боевое знамя привязал к хвосту своего коня и так оставил его. С тех пор это место стали называть Хул Азаргын нуруу (хребет Саврасого жеребца). Когда он поднимался по таежному склону, пустили слух, что тот, кто его поймает, получит вознаграждение серебряными монетами-лан. Один обнищавший человек донес на него (Чингунжава). Потом преследователи пошли за ним, и, окружив, схватили его. Когда схватили и привезли в Пекин, то через дырку китайских монет, его кожу дырявили (прикрепив монету на его тело и через дырочку в монете извлекали его кожу, так ранили и убили, говорят. Затем люди говорили, что у того китайского амбана родился сын, на теле которого, были круглые, будто впечатанные, в виде монет, отметины» (Цэвэгдорж, зап. 28.07.2012).

Сохранению памяти о легендарном образе Чингунжава среди хотогойтского народа способствовал также природный памятник — большая скала, возвышающаяся в окрестностях сумона Баян-Тэс Завхан аймака Монголии. Местные жители усмотрели в естественных очертаниях природного памятника портрет Чингунжава и верят в то, что герой возродился в таком виде: «Сейчас я мечтаю о том, чтобы сняли фильм о Чингунжаве. Здесь есть скала Чингунжав. Вы же сами хорошо видите... Если всмотреться издали, действительно, скала похожа на человека. Вон там след от ноги, вот голова, глаза, четко виднеется грудь человека. С той стороны тоже очертание похоже. Местность, где стоит наш сумон, называют Шивээт. Здесь происходило большое сражение, завершившееся победой повстанцев во главе с Чингунжавом, потому местность называется Зайсан Шивээт» (Жамсрандорж, зап. 28.07.2012). Эта скала, являясь в народных представлениях воплощением образа Чингунжава, стала одним из сакральных объектов.

Известные из исторических документов факты о предательской роли, которую сыграли местные жители в поимке и сдаче Чингунжава цино-китайским войскам, стали еще одним устойчивым мотивом устных рассказов: «Чингунжав, прячась от преследуемых его китайцев,

был схвачен то ли дархатами, то ли китайскими войсками» (Уржинсайхан, зап. 30.07.2012).

Мотив о том, что Амыр-Санаа, прячась под одиноким деревом, высказал благопожелание, встречается и в тувинских версиях легенд и преданий: «Дорбетский Далай-Хан и Соруктуг-Хан на хребте Когей окружили Амыр-Сану. Тогда Амыр-Санаа ночью сбежал и у устья реки Саглы в Овьуре (приграничная с Западной Монголией территория Тувы. — А. Д.) в местности, называемой Кара-Бяши, к одинокому деревцу (эта была лиственница), стоящему посреди степи, привязав свою лошадь, и так задневал. Оказалось, что рядом с лиственницей, был колодец, откуда Амыр-Санаа брал воду и варил себе чай. Так он дал своей лошади отдохнуть, и когда уходил, то сказал следующее проклятие: «Если от Далай-Хана родится сын, то пусть он умрет, поскольку он (Далай-Хаан. — А. Д.) ведь он не сравнил меня со своим сыном (не отнесся ко мне как к сыну. — А. Д.). Наряду с проклятием, он также сказал благопожелание:

«Вместо этого пусть эта желтая лиственница обретет сто своих товарищей, этот колодец разольется широкой водой!». Одинокая лиственница, стоящая посреди степи лесочком разрослась. Этот лесок называют «Зуун Хараа» по-монгольски, а по-тувински «Чус дыт («Сто лиственниц»). А колодец превратился в широкую реку-воду, бьющую из колодца» [МЛПТ, 2010 текст 88. С. 222–223].

Примечательно то, что в данном предании мотив о том, как Амыр-Санаа прятался (укрывался) под одинокой лиственницей и появлении названия Зуун Хараа (Сто лиственниц), связанного с героическими делами Амыр-Саны, и в тувинском, и западномонгольском фольклоре идентичны и можно сказать, что он стал устойчивым. В ходе комплексной экспедиции ТИГИ и ИИ АН Монголии в июле 2012 г. в Завхан, Увс аймаках Монголии, были зафиксированы устные сведения, рассказы, в которых сохранились те же мотивы. Народы Западной Монголии бережно сохраняют в своей памяти воспоминания об Амыр-Сане и Чингунжаве:

На вопрос «Что Вы слышали об Амыр-Сане, пел ли народ песни об Амыр-Сане?», то был дан следующий ответ: «Говорят, в Сагил сумоне есть

камень со следами копыт коня Амарсаны. Есть также местность Зуун мод (Сто деревьев. — А. Д.). На перевале, прежде чем его схватили, он выживал, укрываясь под одиноким деревом, и тогда он произнес благопожелание: «Пусть появятся сто лиственниц!», то там выросло сто лиственниц, говорят...» (Цогоо, зап. 02.08.2012).

Инфоманты сообщили, что похожие названия — Зуун хараа по-монгольски и Чус дыт (Сто лиственниц) по-тувински имеются на территориях Сагил сумона Увс аймака Монголии и сумона Саглы Овьурского района Республики Тыва. Интересно, что и названия сумонов похожи, потому что населенные пункты расположены у устья и вдоль одной реки — Сагил или Саглы, их разделяют одна гора и линия государственной границы. Возможно, наличие таких похожих мотивов могут свидетельствовать о реальных событиях.

Мотив об одиноком дереве присутствовал и в рассказе о Чингунжаве: «За горой Хархираа был одинокий куст караганника. Чингунжав прятался за ним от преследователей и произнес благопожелание: «Пусть превратится в десять тысяч кустов!» и с тех пор там появилась большая заросль караганника». (Борлууд овогтой баяд хүн, зап. 03.08.2012).

В заключении следует сказать, что сравнительный анализ сюжетов и мотивов тувинских легенд и преданий об Амырсане и Шыдарбане и похожих явлений монгольского фольклора, включая современных устных рассказов, показал, что и тувинские, и монгольские сказители, рассказчики, носители традиций до настоящего времени в рамках устной стихии бережно сохранили различные представления и сведения об образах этих героев, их героических поступках и давно прошедших событиях. Основным леймотивом этих текстов звучит прославление таких исторических личностей, как Амыр-Сана и Шыдарбан, которые не побоялись вести неравную освободительную борьбу против маньчжуро-китайских оккупантов в 1755–1758 гг. Это герои, которые отдали свои жизни во имя освобождения родной земли и своего народа.

Наличие в их содержании похожих сюжетов и мотивов, доказывает типологическую общность этих явлений как результат контактных

творческих связей тувинцев с западномонгольскими народами, обусловленную сходной исторической судьбой тувинского и монголь-

ского народов, того пути которого они прошли вместе и общей борьбой с китайско-маньчжурскими поработителями-оккупантами.

Использованная литература

Дашдорж, 1977: *Даидорж Д.* Домогт баатрын тухай түүхэн дуу [Исторические песни о легендарных героях] / Аман зохиол судлал [Фольклористические исследования]. Tomus X. Fasciculus I-13. Улаанбаатар, 1977. X. 24-54.

Dašdorž D. Domogt baatryn tuxaj tüüхэн duu [History songs on legendary heroes] / Aman zoхиол судлал [Folklore studies]. Tomus X. Fasciculus I-13. Ulaanbaatar, 1977. P. 24-54.

Домог, 2014: Домог (Легенды). Улаанбаатар, «Монсудар» хэвлэлийн газар 2014. 519 х. (На монгольском языке)

Domog [Legends]. Ulaanbaatar, «Monsudar» хэвлэлийн газар 2014. 519 p. (In Mongolian)

Дөрвөд ардын аман зохиол, 2005: Дөрвөд ардын аман зохиол (Фольклор народности дорвед). Улаанбаатар, 2005. (На монгольском языке)

Dörvöd ardyn aman zoхиол [Durbed folklore]. Ulaanbaatar, 2005. (In Mongolian).

Захчин ардын аман зохиол, 2004: Захчин ардын аман зохиол. Эмхтгэн боловсруулж, эрдэм шинжилгээний удиртгал өгүүлэл бичсэн доктор, профессор Б. Катую, доктор Э. Пүрэвжав (Фольклор народности захчин. Составители и авторы вводной научной статьи доктор, профессор Б. Катую и доктор Э. Пүрэвжав). Улаанбаатар, 2004. 452 х. (На монгольском языке)

Zakhchin ardyn aman zokhiol. Emkhtgen bolovsruulzh, erdem shinzhilgeenii udirtgal өгүүлэл bichsen doktor, professor B. Katuu, doktor E. Pүrevzhav [Zakhchin folklore. Compiled and prefaced by Dr., Prof. B. Katuu and Dr. E. Purevjav]. Ulaanbaatar, 2004. 452 p. (In Mongolian).

История МНР, 1983: История Монгольской Народной Республики. М., 1983. 660 с.

Istoriya Mongolskoy Narodnoy Respubliki [History of the Mongolian People's Republic]. Moscow, 1983. 660 p.

История Тувы, 2014: История Тувы. В 2-х т. Том I. 2-е изд., перераб. и доп. Кызыл, 2014. 366 с.

Istoriya Tuva. V 2-kh t. Tom I. 2-ye izd., pererab. i dop. [History of Tuva. In 2 volumes. Volume I. 2nd ed., Revised. and add.] Kyzyl, 2014. 366 p.

Катую, 2011: *Катуу Б.* Монгол урианхайн аман зохиол (Фольклор монгольских урианхайцев). Улаанбаатар, 2011. 580 х. (На монгольском языке).

Katuu B. Mongol urianxajn aman zoхиол [Folklore of the Uryankhais of Mongolia]. Ulaanbaatar, 2011. 580 p/ (In Mongolian)

Куулар, 1959: *Куулар Д. С.* О тувинских легендах и преданиях // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. 7. Кызыл, 1959. С. 134-142.

Kuular D. S. O tuvinskikh legendakh i predaniyakh [About Tuvan legends] // Uchenyye zapiski TNIIYALI. Issue 7. Kyzyl, 1959. P. 134-142.

К-Х, 1974: Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугааларының чыыжызынын катап үндүрүлгези [Девичья скала: Тувинские народные легенды и предания] / Куулар Д. С. Кызыл, 1974. (На тувинском языке)

Kys-Khalyyr: Tyva ulustuң toolchurgu bolgash төөгү chugaalarynuң chyuzhyzynuң katar үндүрүлгези / Kuular D. S. [Rock girls: Tuvan folk stories and legends. Compiled by Kuular D.] Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatelstvo, 1974. 157 p.

К-Х, 1996: Кыс-Халыыр: Тыва улустуң тоолчургу болгаш төөгү чугааларының чыыжызынын катап үндүрүлгези [Девичья скала: Тувинские народные легенды и предания] / Куулар Д. С., Куулар Ч. Ч. Кызыл: Тувин. кн. изд.-во., 1996. 157 с. (На тувинском языке)

Kys-Khalyyr: Tyva ulustuң toolchurgu bolgash төөгү chugaalarynuң chyuzhyzynuң katar үндүрүлгези / Kuular D. S. and Kuular Ch. Ch. [Rock girls: Tuvan folk stories and legends. Compiled by Kuular D. and Kuular Ch.] Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1996. 157 p. (In Tuvian).

Маннай-оол, 2004: *Маннай-оол М. Х.* Тувинцы: происхождение и формирование этноса. Новосибирск, 2004. 166 с.

Mannay-ool M. Kh. Tuvintsy: proiskhozhdeniye i formirovaniye etnosa [Tuvans: the origin and formation of the ethnol]. Novosibirsk, 2004. 166 p.

МЛПТ, 2010: Мифы, легенды, предания тувинцев. Новосибирск, 2010. 372 с.

Mify, legendy, predaniya tuvintsev [Myths, legends, traditions of Tuvans]. Novosibirsk, 2010. 372 p.

Орус-оол, 2010: *Орус-оол С. М.* Тувинские легенды и предания о выдающихся героях Шыдарване (Чингунжаве) и Амыр-Санаа // XVIII-XX зууны эхэн үеийн Монголын түүхийн судалгаа. Улаанбаатар, 2010. 412 с.

Orus-ool S. M. Tuvinskiye legendy i predaniya o vydayushchikhsya geroyakh Shydarvane (Chingunzhava) i Amyr-Sanaa [Tuvan legends and folk stories about outstanding heroes Shydarvan (Chingunzhava) and Amyr-Sanaa] // XVIII–XX zuuny ekhen yeiyn Mongolyn tyukhiyn sudalгаа. Ulaanbaatar, 2010. 412 p.

Потанин, 1883: *Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4.* СПб., 1883. 1025 с.

Potaniin G. N. Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Вып. 4 [Essays on Northwest Mongolia. Issue 4]. St-Petersburg, 1883. 1025 p.

Самдан, 2010: *Самдан З. Б. Мифологические мотивы в тувинских исторических преданиях о Шыдарбане и Амыр-Сане // XVIII–XX зууны эхэн yeiyn Монголын түүхийн судалгаа. Улаанбаатар, 2010. 412 с.*

Samdan Z. B. Mifologicheskkiye motivy v tuvinskikh istoricheskikh predaniyakh o Shydarbane i Amyr-Sane [Mythological motives in Tuvan historical legends

about Shydarban and Amyr-Sana] // XVIII–XX zuuny ekhen yeiyn Mongolyn tyukhiyn sudalгаа. Ulaanbaatar, 2010. 412 p.

Сонам, 1983: *Сонам Б. С. О лексических особенностях монгольского языка юго-восточных тувинцев // Вопросы тувинской филологии. Кызыл, 1983. С. 119–126.*

Sonam B. S. O leksicheskikh osobennostyakh mongolskogo yazyka yugo-vostochnykh tuvintsev [On the lexical features of the Mongolian language of the southeastern Tuvinians] // Voprosy tuvinskoy filologii. Kyzyl, 1983. P. 119–126.

Чимитдоржиев, 2002: *Чимитдоржиев Ш. Б. Национально-освободительное движение монгольского народа в XVII–XVIII вв. Улан-Удэ, 2002. 215 с.*

Chimtdorzhiyev Sh. B. Natsionalno-osvoboditelnoye dvizheniye mongolskogo naroda v XVII–XVIII vv. [National liberation movement of the Mongolian people in the 17th–18th centuries] Ulan-Ude, 2002. 215 p.

Список информантов

(Полевые материалы совместной экспедиции ТИГИ и ИИ АН Монголии, собранные в Завхан и Увс аймаках Монголии; 25 июля — 05 августа 2012 г.)

Баядын Борлууд овгийн хүн, баяд, 59 лет, родился в сумоне Тэс, работает в администрации сумона, зап. 03.08.2012, сумон Тэс Увс аймака.

Баядын Цагаагч Довнойн Цогоо, 1968 г. р. баяд, чабан, зап. 02.08.2012, сумон Тэс, Увс аймак.

Баядын Цагаагч Довнойн Цогоо, 1968 г. р., баяд, чабан, зап. 02.08.2012, сумон Тэс Увс аймака.

Хиргис овогтой Цэрэндоржийн Үржинсайхан, 1959 г. р., дархад, чабан, зап. 30.07.2012, сумон Тэс, Завхан аймака.

Шар халзан овогтой Цэгмэдийн Жамсрандорж, 1967 г. р., элжгэн-халха, председатель бага Бужир, зап. 28.07.2012, сумон Баян-Тэс, Завхан аймака, *Чингүнжавын хадны тухай.*

Шарнууд Өсөхийн Цэвэгдорж, 75 настай хотогойт, работал шофером-дальнебойщиком, сумон Баянтэс Завхан аймака.

HISTORICAL TRADITIONS AND LEGENDS OF TUVANS AND NARRATIVES AND IDEAS OF THE WEST MONGOLIAN PEOPLES ABOUT AMARSAN AND CHINGUNZHAV

Antonina S. DONGAK

Tuva Institute for Humanitarian and Applied Socio-Economic Research

Since ancient times, the Tuvan and Mongol peoples have been in close historical and cultural relationships, which became the basis for the emergence and mutual influence of common plots of mythological representations, epic legends, heroic-historical and toponymic traditions and legends and other genres of folklore. The legends and historical traditions of the West Mongolian peoples and Tuvans also reflect the common struggle against the Manchu conquerors. In Tuva and Mongolia, there are widespread legends and traditions about the Oiroi Amursan and the Hotogoyt Chingunzhava, who led the resistance movement against the invaders of the Qing Empire. In the article, the author examines in a comparative aspect the plots and motives of Tuvan legends and legends about Amursan and Chingunzhava with similar narratives of the West Mongol peoples.

Key words: Tuvan folklore, historical legends and traditions, Western Mongol peoples, texts, plot, motives, parallels, commonality.

About the author: **Antonina S. DONGAK** — Cand. Sc. (Philology), leading research fellow, Department of Folklore Studies, Tuva Institute for Applied Studies of Humanities and Socioeconomics (4, Kochetov St, Kyzyl, Republic of Tuva, 667000, Russia). igi@tigpi.ru; antdon@mail.ru

Т. Н. Паштакова
Университет Внутренней Монголии (Китай)

АЛТАЙСКИЙ ЭПОС «ДЪАНГАР» В РЕПЕРТУАРЕ АЛТАЙСКИХ И ДРУГИХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

В статье рассматривается алтайское сказание «Дъангар», начиная с первых упоминаний в исследованиях об этом эпосе. Текст бытовал в устной традиции и был записан в 80-е годы XX века. Масштабность текста, его поздняя запись в период угасания эпического процесса вызвали ряд вопросов, отдельные ученые стали рассматривать его, как заимствованный монгольский вариант, другие подробно записывали свидетельства самих сказителей, которые подтверждали присутствие данного эпоса в репертуарах своих учителей-сказителей. В связи с этим нами приводится подробная хронология фиксации этих упоминаний, затем дается сравнение записанного текста от потомственного сказителя Н. Ялатова с репертуаром алтайских сказаний, в том числе, известных текстов именитого сказителя Н. Улагашева, так как именно у него было записано первое свидетельство о бытовании монументального сказания «Дъангар». Сравнение с другими текстами доказывает стабильность сюжетных линий «Дъангара» в репертуаре алтайских сказаний. В статье рассматриваются вопросы о сопоставлении сюжетных линий, мотивов, сходства этого сказания с текстами алтайских сказителей. Далее уделено внимание аналогиям в эпосе тюрко-монгольских народов, что указывает и на общие сюжетные истоки этих сказаний.

Ключевые слова: алтайцы, эпос, Дъангар, текст, сюжеты, сказитель, поэтика.

Об авторе: Паштакова Татуна Николаевна, аспирантка Университета Внутренней Монголии (Китайская Народная Республика, 010021, Хух-Хото, Западная Университетская ул., 234), ORCID 0000-0003-2659-3572 (ms.tatuna@mail.ru).

© ИВР РАН, 2022
© Паштакова Т. Н., 2022

Алтайцы относятся к одним из древнейших тюрко-монгольских народов Центральной Азии, предки которых пребывали в нескольких кочевых государствах, в том числе, в XIV–XVIII вв. входили в состав конфедеративного Ойротского (Джунгарского) государства. Общим культурным достоянием для всех ойротских народов является сказительское искусство — это героические сказания, исполняемые горловым пением или в песенно-сказовой форме. Разновидности данной древнейшей формы искусства сохранились у калмыков и других сибирских коренных тюркских народов: алтайцев, телеутов, тувинцев, хакасов, шорцев, а также у урянхайцев, баядов, дёрбёдов, торгутов, кёк сойонов Монголии и Китая. Ключевым произведением в ойротском репертуаре сказителей является эпос «Джангар». «Джангар»

известен не только в Калмыкии, отдельные сюжеты записаны и в других регионах нашей страны: в Бурятии, Туве, а также зарубежом: в Киргизии (у сарт-калмыков), в Монголии, Китае (у синьцзянских калмыков, откочевавших в 1771 году из России) [Джангар, 1997].

По поводу бытования алтайского варианта эпоса «Джангар» — «Дъангар» («Янгар») имеется ряд дискуссий, но нет широкого анализа по всем поднятым вопросам. В числе спорных аспектов приводится утверждение о том, что алтайский текст является вторичным и заимствованным из ойротско-монгольского репертуара [Казагачева, 2002]. Фольклорист Н. Ц. Биткеев считал, что алтайский эпос «Дъангар» является архаической версией ойротского «Джангара», сохраненной в алтайской иноязычной среде [Джангар, 1997], другие

отстаивают самобытность «Дьангара» в репертуаре алтайских сказаний, но с общими сюжетными эпизодами, мотивами и поэтическими элементами [Суразаков, 1974; Суразаков, 1982; Шинжин, 1980; Шинжин, 1982; Шинжин, 1990; Садалова, 2016].

В связи с этим мы хотели бы рассмотреть в своей статье предысторию записи этого сказания и сравнить с репертуаром других алтайских сказаний, последний момент до сих пор не был рассмотрен другими исследователями. В частности, особое место необходимо уделить творчеству Н. Улагашева — алтайского сказителя первой половины XX века, который сообщал исследователям о своем знании этого текста или, по крайней мере, то, что он слышал исполнение этого текста. Так, по свидетельству С. С. Суразакова, Н. А. Баскаков отмечал, что в начале войны Н. Улагашев исполнял «Дьангар», но, к сожалению, никто его не записал [Суразаков, 1982. С. 22–23]. Ленинградскому ученому Л. П. Потапову в 40-е годы XX века Н. У. Улагашев сообщил о своем знании текста «Дьангара», коротко изложив ему канву сюжета [Потапов, 1949].

Указывая на вышеуказанную дискуссию, можно сослаться на одного из ведущих исследователей алтайского эпоса С. С. Суразакова, который подчеркивал, что тюрки-алтайцы и калмыки принадлежат к разным системам языков, но это никогда не являлось препятствием для культурных связей и духовного взаимообмена между ними: «Нам думается, что южные алтайцы во времена Джунгарии были двуязычными, знали, кроме алтайского, и ойратский язык, и даже письменность Зая-Пандиты. На Алтае до недавнего времени находились старики, хорошо знавшие эту письменность, а также отрывки из книг [Суразаков, 1982. С. 22]. О том, что эпос под названием «Дьангар» существовал в репертуаре алтайских сказителей, как исконно алтайское произведение, С. С. Суразаковым подтверждалось его полевыми материалами, которые велись им с конца 40 годов вплоть до 80-х годов XX в. Он приводит записи бесед со сказителями Алтая: «В эту эпопею входило 77 древних героических сказаний (по сообщениям стариков-исполнителей эпоса: Ула-

гашева, Бутуева, Таштамышевой и других)... Сказитель Ч. Бутуев сообщил, что «Алтай-Буучай» — средний сын Дьангара, и вообще все богатыри являются сыновьями Дьангара. Бутуев сказал, что «Дьангар» исполнял знаменитый сказитель XIX в. Дьелей, знавший и все 77 других сказаний. Покойная Е. Таштамышева сообщила, что все эти сказания, начиная с «Дьангара», исполнял тоже знаменитый сказитель Кабак Тадыжеков» [Суразаков, 1982. С. 22–23]. В связи с чем исследователь определяет место алтайского «Дьангара», как самостоятельное (самое крупное) сказание, а все другие богатыри, о которых пелось тоже в самостоятельных произведениях, являлись сыновьями, а, возможно, внуками Дьангара. Подобный ход укрупнения сюжета он предполагает и в развитии сюжетосложения других текстов, как: «Джангар», «Манас», возможно, алтайский «Дьанар» является тем архаическим звеном, к которому присоединялись другие сюжетные звенья [Суразаков, 1982. С. 22–23].

Информацию о бытовании сказания «Дьанар» вплоть до 80-х годов XX в. также фиксировали исследователи: Т. С. Тухтенов, Т. Б. Шинжин, из уст самих алтайских сказителей — Тужаловой Талат, Бекпеева Бай, Башпакова Саадак, Шинжиных Тензе и Бедес [Суразаков, 1974; Суразаков, 1982; Шинжин, 1980; Шинжин, 1982; Шинжин, 1990].

Но полный текст сказания «Дьангар» был записан от алтайского сказителя Николая Кокуровича Ялатова (1927–2002) фольклористом Т. Б. Шинжиным уже к концу 80-х годов XX в. (с 1977 по 1980 гг.), который был опубликован позже [Ялатов, 1997, 2002, 2004], что и вызвало уже обозначенные споры по его происхождению. И. Б. Шинжин в своей вступительной статье «Сказитель Н. К. Ялатов и Бессмертный Янгар-богатырь» дает много интересных фактов из истории записи сказания. Он пишет о том, что сказание Н. Ялатов услышал еще совсем юным в 1934 г. от своего деда, Сырана Ялатовича Ялатова. [Ялатов, 1997. С. 11]. Сказитель знал своих предков до седьмого колена: Паар, Ак-Билек–Тодош, Анаяк, Ялат, Сыран, Кокур и сам Николай. Из них сказителями были: Ак-Билек, Анаяк, Сыран. От своего деда Сы-

рана Николай с раннего детства слышал более десятка сказаний, в том числе, про Дьанар батыра и мог рассказывать с начала до конца без запинки: «Когда дед исполнял сказание, я мог слушать его всю ночь напролет. Дед заставлял меня пересказать и всегда удивлялся моей памяти. Я мог пересказать все сказание» [Ялатов, 1997. С. 5–24]. В репертуар Сарана входили крупные по объему тексты сказаний, которые затем перешли в число сказаний, исполненных Николаем Ялатовым («Олештей», «Оленир», «Катан-Мерген и Катан-Кокшин», «Ай-Солоны», «Чымалы-Каан, «Янар и другие) [Суразаков, 1982]. По рассказу Н. Ялатова, текст сказания «Дьанар» дед исполнил почти смертью 104-летним стариком, оговариваясь, что он хочет исполнить великое сказание, имеющее своего духа-покровителя («ээлу кай»). Он также выразился, что были времена, когда даже нельзя было название этого сказания говорить, потому что оно связано с землей Алтая, вселенной, Синим Небом, подземным миром, шулмусами. По словам деда Сырана, это сказание исполнялось его дедом Анаяком на протяжении полумесяца. Сыран Ялатов текст исполнил горловым пением в течение десяти дней. Сам Сыран сокращение срока исполнения сказания до десяти дней объяснял тем, что он не такой могущественный сказитель, как его дед, который общался с духом сказания [Ялатов, 1997. С. 11].

Фольклорное наследие, оставленное Н. К. Ялатовым в рукописном и изданном видах, огромное и состоит из текстов многочисленных героических сказаний, сказок, мифов, исторических преданий, пословиц и поговорок, загадок, народных песен [Ялатов, 2004].

В связи с тем, что первые упоминания от сказителей о бытовании текста сказания «Дьангар», как выше уже сообщали, прозвучали из уст сказителя Н. Улагашева, при этом полноценный текст от него не был записан, попытаемся сравнить уже известный текст Н. Ялатова с репертуаром именитого его предшественника. Как сообщает Л. П. Потапов, в частности, Н. Улагашев уточнил, что у алтайцев цикл, посвященный Дьангару и его сыновьям, включает девять былин. Относитель-

но былины «Дьангар» он сказал, что ее, как ему известно, пели два сказителя. Один из них был сказитель Лепет, а другого звали Йолбанак. Ссылаясь на свидетеля — кумандинца Тоноша, проживавшего в Улале (ныне — Горно-Алтайск), — Улагашев упомянул, что слышал о том, что от Лепета он был записан «попом Степаном» (возможно, имеется в виду Степан Ландышев — Т. П.), который писал ее три дня и потом похвалил Лепета. От сказителя Йолбанак это сказание слышал отец Улагашева. Однако, сам сказитель сказал, что знал «Дьангар» только по отрывкам, слышанным им от кумандинца Тоноша, в варианте сказителя Лепета» [Потапов, 1949. С. 126]. Но важное в свидетельствах Н. Улагашева то, что значительная часть репертуара алтайских сказаний восходит к общему истоку — сказанию про Дьангара, которые позже исполняются как самостоятельные сюжеты о богатырях. Но в них речь идет о его потомках — сыновьях, внуках и правнуках. Так, исследователь Л. П. Потапов указывал, что по словам сказителя: «В целом весь этот цикл состоял из следующих былин: 1) Дьангар, 2) Кан-Кокулен (сын Дьангара), 3) Алтай-Сюме (первый сын Кокулена, внук Дьангара), 4) Ак-Бобо (второй сын Кокулена, внук Дьангара), 5) Ак-Тойчы (третий сын Кокулена, внук Дьангара), 6) Ай-Солонг, ай-чоккур атту, т. е. Ай-Солонг, ездящий на лунно-пестром коне (первый сын Алтай-Сюме, правнук Дьангара)», 7) Кюн-Солонг, кун-чоккур атту, т. е. Кюн-Солонг, ездящий на солнечно-пестром коне (второй сын Алтай-Сюме, правнук Дьангара), 8) Эр-Самыр (первый сын Ак-Бобо и правнук Дьангара), 9) Кара-Бобо, таш-кара-атту Кара-Бобо, ездящий на каменно-черном коне (сын Ак-Тойчы, правнук Дьангара) [Потапов, 1949. С. 126–127]. Таким образом, со слов Н. У. Улагашева, Л. П. Потапов выстроил следующую схему сюжета «Дьангара»: «Весь цикл можно представить графически в виде следующей схемы, так как из перечисленных Н. Улагашев знал и пел былины: 1) «Кан-Кокулен», 2) «Ак-Бобо», 3) «Ак-Тойчы», 4) «Эр-Самыр», 5) «Кара-Бобо» [Потапов, 1949. С. 127–128].

Но при этом следует отметить, что репертуар героических сказаний, записанный

от Н. У. Улагашева более обширен, его тексты в 40–50-е годы XX в. были параллельно изданы и на алтайском, и на русском языках: «Малчы-Мерген», «Алып-Манаш», «Ак-тайчы», «Ӧскюс-Уул», «Козын-Эркеш», «Кӧкин-Эркей», «Кан-толо», «Малчы-Мерген», «Алтын-Коо», «Ак бий ле онын билези» («Ак бий и его семья»), «Айтунке», «Алтынак-Мерген», «Сай-Солон», «Шокшыл-Мерген», «Бойдон-Кокшин», «Кара-Курен атту Кан-Кулер» («Хан-Кюлер, имеющий коня Кан-Кюрена»), «Эрзамыр», «Барчын-Боко») [Ялатов, 1997].

Кроме отдельных сборников, сказания Н. Улагашева стали включаться в научные издания. Так, во второй том (1959 г.) серии «Алтай баатырлар» были включены ранее опубликованные в 40-е годы XX в. тексты сказителя Н. У. Улагашева: «Алтай-Буучай», «Алып-Манаш», «Ак-Тайчи», «Козын-Эркеш», «Кӧзӱйке», «Кӧкин-Эркей», «Айтӱнӱке», «Сай-Солон», «Малчы-Мерген», «Оскӱс-Уул», «Алтынак-Мерген», «Эмелчи-Мерген» [Алтай баатырлар, 1959], оригиналы текстов были утрачены. В третий том (1960 г.) были включены 2 текста сказаний Н. Улагашева: «Эр-Самыр», «Бойдон-Кӧкшин» в записи 1943 г. П. Маскачаковой [Алтай баатырлар 1960], в седьмой том (1972 г.) вошел ранее не публиковавшийся эпос «Боро-Черӱ аказы ла Боодой-Коо» («Брат Боро-Черӱ и сестра Боодой-Ко»), записанный в 1943 г. [Алтай баатырлар, 1972], в девятом том — сказание «Кан-Кюлер, ездящий на коне Кан-Дьеерен» («Кан-Јеерен атту Кан-Кӱлер») [Алтай баатырлар, 1977], в тринадцатый том (2004 г.) вошел текст «Кан-Тутай» Н. У. Улагашева [Алтай баатырлар, 2004].

Если учитывать, что 5 текстов из репертуара сказителя посвящены потомкам героя Дьангара, то по названиям других текстов героических сказаний сложно найти параллели со сказанием «Дьангар». Но, если обратиться к анализу сюжетов и мотивов, героев и персонажей, то можно рассмотреть сказания, которые имеют сходство со сказанием «Дьангар» в исполнении Н. Ялатова. В первой части сказания Н. Ялатова «Дьангар» идет повествование о двух богатырях — о брате и сестре — Дьангаре и Дьангарчы, которые рождены отцом Бе-

лая гора, матерью Белая река, дарованные божеством Уч-Курбустан. Герои, сотворенные от Уч-Курбустана являются бессмертными, и главный герой — Дьангар — появился на свет одновременно с появлением Вселенной, т. е. земли, неба, океана, гор, и лесов [Ялатов, 2004]. Здесь следует указать на то, что отмечал из беседы с Н. Улагашевым Л. П. Потапов: «Н. Улагашев с большим уважением отзывался о «Дьангаре» и сказал, что это самая древняя из всех алтайских былин, которая была создана, по его выражению, «когда земля с небом появилась». Он сообщил также, что богатырь Дьангар жил у подошвы тайги Сумер Улан-Ак-Шибе» [Потапов, 1949. С. 127].

В сказании Н. Ялатова сестра с братом оба равны, брат Дьангар охотится, а его сестра управляет народом и следит за огромным количеством скота. По возвращении с охоты Дьангар отдыхает несколько дней, потом собирается ехать сватать дочь Ай-Каана Алтын-Тана, которая предназначена ему судьбой. Он отправляется на поиски своей невесты, а народом осталась управлять Дьангарчы. Завязка эпоса начинается от того что, подземный владыка Бос Эрлик оскорблен, из-за того что Дьангар не попросил у него благословения в дорогу. Он приказывает трем-зятьям шулмусам убить сестру, а затем самого Дьангара, и женить на Алтын-Тане своего младшего сына Кара-Кула. Три шулмуса усыпляют Дьангарчы магическим сном и увозят в подземное царство. Дьангар был вынужден возвратиться обратно и найти путь спасения сестры, ему в этом помогает божественная покровительница Дьер-Киндик-Энези (Матерь Пуповины Земли). Следуя ее указаниям, Дьангар одолевает врагов, в том числе одного из сильнейших богатырей — Сокор-Батыра и спасает сестру, выводит на белый свет из подземного мира, закрыв проход в подземный мир огромной скалой [Ялатов, 2004].

Схожий сюжет о брате и сестре имеется в репертуаре Н. У. Улагашева в тексте сказания «Кӧкин-Эркей», когда в отсутствие брата его сестра украдена дьелбисами (подземными посланниками Јелбис-Сокора). Весь текст посвящен спасению сестры, женитьбы главного героя и замужестве его сестры за его друга-со-

юзника [Улагашев, 1945]. Дальнейшее повествование «Дьангара» Н. К. Ялатова продолжено сюжетом о тяжелом ранении (смерти) брата, захоронение или сохранение его в скале. Поездка сестры в облике брата за небесными девами также совпадает с самостоятельным сказанием из репертуара Н. У. Улагашева — «Брат Боро-Черү и сестра Боодой-Коо» [Алтай баатырлар, 1972]. В работе Е. Е. Ямаевой «Духовная культура алтайцев. Миф. Эпос. Ритуал» по поводу захоронения в скале есть указания на мифологические мотивы, так как в алтайском погребальном обряде есть понятие о временном захоронении, когда зимой прятали труп до весны, а также «у алтайцев существовала практика захоронений в скальном склепе [Ямаева, 1998. С. 24]. Кроме этого, следует еще обратить внимание на то, что исследователь отмечает в мировоззрении алтайцев представление о скале, как о жилище духов [Ямаева, 1998. С. 25]. Тема о гибели брата и захоронении его в скале, поездка сестры за небесными девами и брачные состязания становятся сюжетом о брате и сестре в алтайских эпических произведениях [Алтай баатырлар, 1959. С. 78–86; Алтай баатырлар, 1959. С. 62–87; Алтай баатырлар, 1960. С. 324–344; Алтай баатырлар, 1960. С. 169–186].

Ход сюжета в тексте Н. К. Ялатова продолжается ритуальным мотивом потери рода и обретении новой семьи, когда сестра Дьангарчы оборачивается серым зайчиком и убегает в лес. Через некоторое время брат начал скучать по сестре и, посоветовавшись с женами, поехал искать ее. Когда он ее нашел, оказалось, что она живет счастливо с Кыстай-Мергеном, и растит сына Кюренеш. Так восстанавливаются семейные узы. Жена Дьангара — Алтын-Тана, родила сына по имени Неумирающий Дьайыр, вторая жена Кюн-келди родила дочь по имени Кюмюш-Тана [Ялатов, 1997].

Сюжет о спасении и женитьбы брата, превращении сестры в зайца, поиски убежавшей сестры в облике зайца встречаются не только в сказаниях Н. Улагашева, но и у других сказителей. «Дьангар» Н. К. Ялатова по основной сюжетной линии схож со сказанием «Алтайын Сайын Салам», опубликованным в 1866 г. В. В. Радловым [Радлов, 1866. С. 78–85]. Алтай-

ын Сайын Салам батыр, у которого умерли родители, тогда он с сестрой остаются сиротами. Затем, когда Алтайын Сайын Салам охотился, помчавшись вслед за черным оленем, упал с коня и сломал шею, погиб. Сестра, найдя его, прячет в расщелине скалы. Одев его одежду, оседлав коня брата, едет сватать дочь Кун-кана, чтобы спасти брата при помощи небесных дев [Радлов, 1866. С. 78–85]. Как отмечает, фольклорист И. Б. Шинжин: «в целом сюжет сказания «Алтайын Сайын Салам» совпадает с «Дьангаром», но в последнем имеется много других сюжетных мотивов» [Ялатов, 1997. С. ??].

Аналогичные сюжеты про брата и сестру встречаются также в алтайских сказках и сказаниях, в которых брату и сестре противостоит чудовище Дьелбеген. С. С. Суразаков считает, что сюжеты о борьбе с чудовищем, видимо, в древности составляли самостоятельные произведения, небольшие по объему; отдельные из них со временем получили устойчивость, стали вводиться в состав крупных произведений. В связи с тем, что ранний эпос еще не вполне обособился как повествовательный жанр, сюжеты мифа, сказки и эпоса взаимопроникают, это наблюдается на последующих этапах развития эпоса. К тому же в некоторых случаях один и тот же сюжет мог развиваться и в жанре сказки, и в жанре героического сказания, приобретая в их рамках специфические черты [Суразаков, 1985. С. 41–42]. В связи с этим сюжет о брате и сестре подробно проанализирован Т. М. Садаловой, которая считает, что тексты о брате и сестре и в сказке, и в эпосе сюжетные различия почти не имеют, а также совпадают и принципы дальнейшего усложнения сюжета, в отдельных случаях сказочный сюжет является только «зачином» эпического сказания [Садалова, 2008].

Л. П. Потапов пишет и о том, что Н. Улагашев упоминал сказание «Алтай-Буучай», который тоже входит в цикл сказаний о Дьангаре, хотя сам исполнял текст «Кара-Бокко», имеющий сходство с «Алтай-Буучаем». В «Алтай-Буучае» в исполнении других сказителей (А. Калкин, Ч. Бутуев, Е. Таштамышева) изменницами оказываются жена и дочь бога-

тыря, а в «Кара-Боко» — мать и сестра. При этом Улагашев пояснил, что мать богатыря Кара-Боко была родной дочерью Эрлика и не хотела, чтобы богатырь жил на Алтае. От того, что мать богатыря Кара-Боко (жена Ак-Тойчы) была дочерью Эрлика, «у них порода изменилась», подчеркнул Улагашев, имея в виду линию потомства внука Дьангара — Ак-Тойчы (третьего сына Кокулена) [Потапов, 1949. С. 128].

Выше уже упоминали, что, по свидетельству С. С. Суразакова, сказание «Алтай-Буучай» входил в цикл сказаний о Дьангаре, поэтому он приходит к выводу, что вначале собственно Дьангар был большим сказанием, к нему присоединялись и другие сказания, их называли сыновьями и племянниками Дьанар баатыра. Но когда сошло на нет сказители, которые будут сказывать огромное сказание, начали исполнять отдельные главы эпоса как самостоятельные сказания» [Суразаков, 1982. С. 23].

Но в связи с этим нужно сказать, что сюжет об Алтай-Буучае не зафиксирован в «Дьангаре» Н. К. Ялатова, хотя он упоминается как один из богатырей Дьангара.

В дальнейшем сюжет сказания «Дьангар» в исполнении Н. К. Ялатова, несмотря на его масштабность, имеет логическую последовательность, цельность изложения, законченность сюжетных действий, в котором основной сюжетной канвой является борьба верхнего и нижнего миров. Представители среднего мира, сотворенные высшими силами, выступают исполнителями воли небесных божеств и духов земли. Так в изображении мифологических персонажей, пантеона божеств, различных мотивов имеется много параллелей у двух сказителей, живших в разные периоды. Говоря о схожих персонажах и сюжетных мотивах в сказаниях Н. Улагашева и Н. К. Ялатова, можно упомянуть и сказание Н. Улагашева «Ак Тайчы», в котором «отражен тотемистический элемент о волке-воспитателе, кровном родственнике героя», при этом «герой борется здесь не с угнетателями ханами, а с мифическими чудовищами: то с тридцатиголовой змеей» [Потапов, 1949. С. 128]. Л. П. Потапов подчеркивает, что «Ак-Тайчы борется также с олице-

творением злой силы в образе Эрлик-хана и его сына Темир-хана. Не менее любопытен и другой древнейший сюжетный элемент — про женьбу богатыря Ак-Тайчы на дочери Неба или небесного хана» [Потапов, 1949. С. 128]. У Н. К. Ялатова один из персонажей имеет также своего покровителя — волка, который сражается вместе с ним, так, волк появляется в описании последнего похода и проявляет себя как магический воин с огромной силой [Ялатов, 2004].

Отмечая сходство сюжетных линий эпоса «Дьанар» с героическими сказаниями других тюрко-монголов, следует подчеркнуть, что наиболее популярным из них является сюжет о сватовстве небесных дев переодетой сестрой для оживления брата. Подобные сюжеты мы обнаруживаем у хакасов в сказке «Похты Кирис», тувинцев — «Бокту Кириш и Бора Тоолай», кыргызов — «Ак Коён» и монголов — «Зеер Мерген» [Бутанаев, Бутанаева, 2008. С. 82–83]. В отличие от алтайских сказаний, в хакасской и тувинской богатырских сказках герой умирает от рук врага, а не чудовища. Кыргызская богатырская сказка в части превращения сестры в белого зайца во многом идентична с алтайским сюжетом. Правомерным представляется объяснение Т. М. Садаловой, которая объясняет превращение сестры в белого зайца тем, что «потеря сестрой человеческого облика является отражением одной из архаических форм брачного ритуала, так как замужняя женщина была потерянной для своего рода, становилась чужой, одновременно приобретая статус своей в чужом роду. Потеря человеческого облика — это временное явление для перерождения сестры в облике замужней женщины (заяц — животное, тесно связанное с родовым тотемом, средством передвижения для шаманов). Подтверждением этому служит дальнейшее развитие сюжета, которое связано с возвращением человеческого облика сестры [Садалова, 2003. С. 83]. То, что сюжет о брате и сестре может быть вплетен в сюжеты монументальных эпических произведений подтверждает текст кыргызского эпоса «Манас», где также встречается эпизод гибели героя и его чудесного воскрешения [Жирмунский, 1974. С. 44]

Также схожий сюжет есть в бурятских сказаниях «Айдурай Мерген», «Аламжи Мерген молодой и его сестрица Агуй Гохон [Аламжи-Мерген, 1991. С. 82–83]. В них сюжетный эпизод, где мертвого Аламжи-Мергена сестра доставляет «к ущелью Алтая — священной горы», совпадает с текстами известных алтайских сказаний «Брат Боодой Мерген и сестра Боодой Коо» [Алтай баатырлар, 1958; Алтай баатырлар, 1960; Алтай баатырлар, 1972; Ялатов 1997]. Как и в эпосе «Дъанар» сестра принимает облик брата и едет сватать за него невесту. По дороге также она проходит множество препятствий, встречает жестоких ханов, богатырей и с победой выходит из трудных ситуаций. Доехав до царства Ай-Каана (Месяц-хан), Кун-Каана (Солнце-хан), сестра отважно проходит все испытания, потому как претендентов на руку дочери ханов огромное множество, но именно сестра увозит небесных невест собой в свои края, и тем самым помогает оживить брата [Айдурай-Мерген, 1979; Аламжи Мерген, 1991]. В бурятских улигерах аналогичные сюжеты встречаются и в нескольких других произведениях: «Зеер Далай Мэргэн», «Абаадай Мэргэн», «Адтай Ганжуудай Мэргэн» [Аламжи-Мерген, 1991. С. 82–83].

В якутских или эвенкийских (относящихся к тунгусо-маньчжурской группе языков) и героических эпосах также встречаются сюжеты о брате и сестре, либо о сестре и младшем брате [Лебедева, 1981. С. 37–49., С. 37–49].

В целом, сюжеты о добыче невесты и участие в состязаниях за невесту в тюрко-монгольском эпическом репертуаре широко распространены.

По этому поводу С. С. Суразаков отмечает местные особенности совпадающих версий у тюрко-монгольских народов и утверждает,

«что перед нами одни и те же произведения, восходящие к древнему общему источнику» [Суразаков, 1982. С. 14]. Из выше указанного, можно сделать вывод что, мотив о брате и сестре довольно распространённый не только в алтайских сказаниях, но встречается в эпическом репертуаре тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов. Все эти народы в далеком прошлом имели общих предков, и прошли один исторический путь, вследствие чего мы находим общие корни сюжетов, ярко отраженных в сказках и героических сказаниях. Это означает, что сказание «Дъанар» имеет древние формы, и схожие мотивы сюжетов у многих тюрко-монгольских народов.

Таким образом, алтайские героические сказания представляют собой своеобразное и многостадийное явление, в числе которых сказание «Дъанар» в исполнении Н. К. Ялатова занимает достойную нишу. Язык эпоса очень богат, в целом понятный каждому читателю. Но из-за того, что эпос довольно большой, и сложный, в нашей статье все аспекты его изучения представлены сжато. Так, мы коротко рассмотрели основные сюжетные линии первой части сказания без акцентирования побочных сюжетных перипетий, отдельно указали сюжетные линии, схожие с другими алтайскими героическими сказаниями. Это, в свою очередь, подтверждает самобытность алтайского эпоса «Дъанар», органично бытующего в системе репертуара алтайских сказаний в форме эпизодических и полноценных сюжетных линий. В то же время этот эпос имеет много сюжетных совпадений с большим количеством сказаний тюрко-монгольских народов, что указывает на культурно-исторические связи этих народов, что, в свою очередь, указывает и на общность развития эпоса про героев ойротского Джангара и алтайского Дъанара.

Использованная литература

Айдурай Мерген, 1979: Айдурай Мерген. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1979. 29 с.

Aidurai Mergen [Aidurai Mergen] Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1979. 29 p.

Аламжи-Мерген, 1991: Аламжи-Мерген молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос / Подг. М. И. Тулохонова. Новосибирск: Наука, Сиб. отд.-ние, 1991. 310 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Alamgi-Mergen molodoi i ego sestritsa Agui Gokhon. Buriatskiy geroicheskiy epos / Podg. M. I. Tulochonova [Alamzhi-Mergen is young and his sister Agui Gokhon. Buryat heroic epic / Prepared by M. I. Tulochonov]. Novosibirsk: Nauka, Siberian Branch of the Academy Sciences, 1991. 310 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East).

Алтай баатырлар, 1958: Алтай баатырлар. / Сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1958. Т. 1. 277 с.

Altai baaturlar / Sost. S. S. Surazakov [Altai baaturlar / Comp. S. S. Surazakov. Gorno-Altai: Altai book publishing house, 1958. Vol. 1. 277 p.].

Алтай баатырлар, 1959: Алтай баатырлар. / Сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, Т. 2. 1959. 340 с.

Altai baaturlar / Sost. S. S. Surazakov [Altai baaturlar / Comp. by S. S. Surazakov]. V. 2. Gorno-Altai: Gorno-Altai book publishing house. 1959. 340 p.

Алтай баатырлар, 1960: Алтай баатырлар. / Сост. С. С. Суразаков. Т. 3. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1960. 482 с.

Altai baaturlar / Sost. S. S. Surazakov [Altai baaturlar / Comp. S. S. Surazakov]. V. 3. Gorno-Altai: Altai book publishing house, 1960. 482 p.

Алтай баатырлар, 1972: Алтай баатырлар. / Сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во. Т. 7. 1972. 239 с.

Altai baaturlar. / Sost. S. S. Surazakov [Altai baaturlar / Comp. S.S. Surazakov. T. 7. Gorno-Altai: Altai book publishing house, 1972. 239 p.

Алтай баатырлар, 1977: Алтай баатырлар. / Сост. С. С. Суразаков. Т. 9. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, 1977. 221 с.

Altai baaturlar. / Sost. S. S. Surazakov [Altai baaturlar / Comp. S. S. Surazakov. T. 9. Gorno-Altai: Altai book publishing house, 1977. 221 p.

Алтай баатырлар, 2004: Алтай баатырлар. / Сост. И. Б. Шинжин. Т. 13. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во «Уч Сюмер», 2004. 214 с.

Altai baaturlar. / Sost. I. B. Shingin [Altai baaturlar / Comp. I. B. Shinghin. T. 13. Gorno-Altai: Gorno-Altai book publishing house "Uch Sumer", 2004. 214 p.

Бутанаев, Бутанаева, 2008: Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008. 375 с.

Butanaev V. Ya., Butanaeva I. I. Mir khongorskogo (khakasskogo) folklor. [The world of Khongor (Khakas) folklore. Abakan, 2008. 375 p.

Джангар, 1997: Джангар: Калмыцкий народный героический эпос / Подг. Н. Ц. Биткеев. Элиста: Калм. кн. Изд-во, 1997. 68 с.

Dzhangar: Kalmykskii narodnui heroicheskiy epos. / Podg. N. Ts. Bitkeev [Dzhangar: Kalmyk folk heroic epic / Prepared of N. S. Bitkeev]. Elista: Kalmyk Book publishing house, 1997. 68 p.

Жирмунский 1974: Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1974. 767 с.

Zhirmunskiy V. M. Turkskiy heroicheskiy epos [Turkic heroic epic. Leningrad: Science. Leningrad Branch, 1974. 767 p.

Казагачева, 2002: Казагачева З. С. Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Горно-Алтайск, 2002. 349 с.

Kazagacheva Z. S. Altaskie heroicheskie skazaniya: "Ochi-Bala", "Kan-Altyn" [Altai heroic legends: "Ochi-Bala", "Kan-Altyn". Gorno-Altai, 2002. 349 p.

Лебедева, 1981: Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенков. Новосибирск, 1981. 156 с.

Lebedeva G. K. Archaicheskii epos evenkov [Archaic epos of the Evenks]. Novosibirsk, 1981. 156 p.

Потапов, 1949: Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев // Советская этнография. Москва: Издательство АН СССР, 1949. № 1. С. 125–128.

Potapov L. P. Heroicheskiy epos altaitsev // Sovetskaya ethnografiya [The heroic epic of the Altaians // Soviet ethnography]. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1949. No. 1. P. 125–128.

Радлов, 1866: Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. 1. СПб., 1866. 419 с.

Radlov V. V. Obraztsy narodnoy literatury tiurkskikh plemion, zshivuztshichih v yuzshnoy Sibiri i Dzshungarskoi stepi [Samples of folk literature of the Turkic tribes living in southern Siberia and the Dzungar steppe]. Part 1. St. Petersburg, 1866. 419 p.

Садалова, 2003: Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003. 177 с.

Sadalova T. M. Altaiskaja narodnaja skazka: etno-folklornyi kontekst i svyazi s drugimi zshanrami [Altai folk tale: ethno-folklore context and connections with other genres]. Gorno-Altai, 2003. 177 p.

Садалова, 2008: Садалова Т. М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика, текстология. Горно-Алтайск, 2008. 315 с.

Sadalova T. M. Altaiskaya narodnaya skazka: formy etnobytovaniya, tipologiya siuzhetov, poetika, tekstologiya [Altai folk tale: forms of ethnic existence, plot typology, poetics, textology]. Gorno-Altai, 2008. 315 p.

Садалова, 2016: *Садалова Т. М.* Об истории изучения и сюжетном содержании алтайского сказания «ЯНГАР» // Материалы 4-й международной конференции по эпосу «Джангар» и открытие центра джангароведения на базе Университета Внутренней Монголии. Хух-Хото, Китай. 2016.

Sadalova T. M. Ob istorii izucheniya i siugetnom sodержanii altaiskogo skazaniya "JANAR" // Materialy 4-oi mezhdunarodnoi konferentsii po eposu "Jangar" i otkrytie tsentra Dzhangarovedeniya na baze Universiteta Vnutrennei Mongolii [On the history of the study and plot content of the Altai legend "JANAR" // Materials of the 4th international conference on the epic "Jangar" and the opening of the center of Dzhangar studies on the basis of the University of Inner Mongolia]. Hohhot. China. 2016.

Суразаков 1985: *Суразаков С. С.* Алтайский героический эпос. (Под ред. В.М. Гацака). М.: Наука, 1985. 256 с.

Surazakov S. S. Altaiskiy geroicheskiy epos. (Pod red. V.M. Gatsak) [Altai heroic epic. (Editorship V.M. Gatsak)]. М.: Nauka, 1985.256 p.

Суразаков, 1982: *Суразаков С. С.* Из глубины веков. Сборник статей / Сост. и ред. З. С. Казгачева. Горно-Алтайск, 1982. 144 с.

Surazakov S. S. Iz glubiny vekov. Sbornik statei / Sost. i red. Z. S. Kazagacheva [From the depths of centuries. Coll. of articles / Compiled and edited. Z. S. Kazagacheva]. Gorno-Altai, 1982. 144 p.

Суразаков, 1974: *Суразаков С. С.* Калмыцкий Джангар и героический эпос алтайцев. // Проблемы алтаистики и монголоведения. Серия истории и филологии. Вып.1. Элиста. 1974. С. 74.

Surazakov S.S. Kalmykский Dzhangar i geroicheskiy epos altaitsev // Problemy altaistiki i mongolovedeniya [Kalmyk Dzhangar and the heroic epic of the Altaians // Problems of Altaistics and Mongolian Studies] History and Philology Series. Issue 1. Elista. 1974. P. 74.

Улагашев 1945: *Улагашев Н. У.* Малчи-Мерген. Ойрот-Тура. 1945. 151 с.

Ulagashev N. U. Malchi-Mergen [Malchi-Mergen]. Oiroi-Tura. 1945. 151 p.

Шинжин, 1980: *Шинжин И. Б.* Алтайский эпос о Янгаре // Литературоведение и история. Тезисы докладов и сообщения. Ташкент: Изд-во «Фан» (Наука) АН РУз., 1980. С. 111–112.

Shinzhin I.B. Altaiskiy epos o Yangare // Literaturovedenie i istoriya [Altai epic about Yangar // Literary studies and history. Abstracts of reports and reports] Tashkent: Publishing house "FAN" (Science) of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 1980. P. 111–112.

Шинжин, 1990: *Шинжин И. Б.* Алтайская версия «Джангара» (сюжет и композиция) // Джангар и проблемы эпического творчества. Тезисы докладов и сообщения Международной научной конференции. Элиста, 1990. С. 69–73.

Shinzhin I. B. Altaiskaya versiya «Dzhangara» (siuzhet i kompozitsiya). //Dzhangar i problemy epicheskogo tvorchestva[Altai version of «Dzhangar» (plot and composition) //Dzhangar and problems of epic creativity. Abstracts and message of the International Scientific conference. Elista, 1990. P. 69–73.

Шинжин, 1982: *Шинжин И. Б.* Бессмертный Янгар — богатырь. // Эпическая поэзия монгольских народов. — Элиста, 1982. С. 116.

Shinzhin I. B. Bessmertnyi Yangar — bogatyr' // Epicheskaya poeziya mongolskih narodov [Immortal Yangar is a hero. // Epic poetry of the Mongolian peoples] Elista, 1982. P.116.

Янгар, 1997: Янгар. Алтайский героический эпос. Сказитель Н. К. Ялатов. Т. 1. Горно-Алтайск, 1997. 319 с.

Yangar. Altaiskiy geroicheskiy epos. Skazitel' N. K. Yalotov [Yangar. Altai heroic epic. Narrator N. K. Yalotov. V. 1. Gorno-Altai, 1997. 319 p.].

Янгар, 2002: Янгар. Алтайский героический эпос. Сказитель Н. К. Ялатов. Т. 2. Горно-Алтайск, 2002. 320 с.

Yangar. Altaiskiy geroicheskiy epos. Skazitel' N. K. Yalotov [Yangar. Altai heroic epic. Narrator N.K. Yalotov]. V. 2. Gorno-Altai, 2002. 320 p.

Янгар, 2004: Янгар. Алтайский героический эпос. Сказитель Н. К. Ялатов. Т. 3. Горно-Алтайск, 2004. 351 с.

Yangar. Altaiskiy geroicheskiy epos. Skazitel' N. K. Yalotov [Yangar. Altai heroic epic. Narrator N.K. Yalotov]. V. 3. Gorno-Altai, 2004. 351 p.].

Ямаева, 1998: *Ямаева Е. Е.* Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск, 1998. 168 с.

Yamaeva E. E. Altaiskaya duhovnaya cultura. Mif. Epos. [Altai spiritual culture. Myth. Epos. Ritual]. Gorno-Altai, 1998. 168 p.

ALTAI EPIC «DYANGAR» IN THE REPERTOIRE OF THE ALTAI AND OTHER TURKIC AND MONGOLIAN PEOPLES

Tatuna N. PASHAKOVA
Inner Mongolia University

The article examines the Altai legend “Dyngar”, starting from the first mentions in research about this epic, since the text itself was written in the 1980s. The scale of the text, the late recording of the text during the extinction of the epic process raised a number of questions. Some researchers began to consider it as a borrowed Mongolian version, others recorded in detail the testimonies of the storytellers themselves, who confirmed the existence of this epic in the repertoire of their teachers. In this regard, we provide a detailed chronology of the fixation of these mentions, then we compare the recorded text from the hereditary storyteller N. Yalotov with the repertoire of Altai tales, including the famous texts of the prominent storyteller N. Ulagashev, since it was he who recorded the first evidence of the existence of the monumental legend “Dyngar”. Comparison with other texts proves the stability of storylines in the repertoire of Altai legends, so we consider the following issues about the comparison of his storylines, motives, similarities with other texts of Altai heroic tales. Attention is also paid to analogies in the epic of other Turkic and Mongolian peoples, which indicate the common plot origins of these tales.

Key words: Altaians, epic, Dyngar, text, plots, narrator, poetics.

About the author: **Tatuna N. PASHAKOVA**, Ph.D. Student, Inner Mongolia University (234, West University Road, Hohhot 010021, People’s Republic of China), ORCID 0000-0003-2659-3572 (ms.tatuna@mail.ru).

УДК 930.85
DOI 10.25882/5h24-ex82

Б. Л. Митруев

Калмыцкий научный центр Российской академии наук

ПЕЧАТИ ОЙРАТСКИХ ХАНОВ

После падения Юаньской династии ойратские правители обратили свое внимание на Запад — в Тибет, как на центр духовной и светской власти. Многие из этих правителей стремились получить ханскую печать и титул от Далай-ламы. В данном исследовании рассматриваются печати трех правителей Джунгарского ханства: Есельбейн Сайн-Ка, Галдан-бошогу-хана и Даваца. В статье вводятся в научный оборот сфрагистические данные о печатях ойратских правителей и сформулированы предположения относительно характера и происхождения этих печатей, для чего используются письма на калмыцком языке, хранящиеся в Национальном архиве Республики Калмыкия, а также публикации документов с печатями ойратских правителей. Автором статьи выяснено содержание легенд¹ на печатях правителей и выдвинуты гипотезы об их происхождении.

Ключевые слова: Есельбейн Сайн-Ка, Эльзе-Оршихи, Галдан-бошогу-хан, Даваца, калмыцкая сфрагистика

Об авторе: Митруев Бембя Леонидович, научный сотрудник, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, 358000, ул. И. К. Илишкина, 8), ORCID 0000-0002-1129-9656 (bemitrouev@yahoo.com).

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).

© ИВР РАН, 2022

© Митруев Б. Л., 2022

После падения Юаньской династии применение квадратного письма в легендах на печатях ойратских правителей продолжается, причем, вместо китайского и монгольского, которые ранее употреблялись для этих целей, все больше начинает использоваться тибетский и монгольский языки. Это указывает на смещение центра внимания с Юаньской империи на тибетский мир. Далай-лама становится главным авторитетом в инвеституре власти для ойратских правителей, поэтому и легенды на печатях начинают писаться главным образом на тибетском языке, но монгольский язык на них также сохраняется.

В Национальном архиве Республики Калмыкии (далее: НА РК) имеется четыре оттиска печатей на документах, относящихся к постюаньской эпохе. Это оттиски на трех письмах

хойтской правительницы Эльзе-оршихи¹ (ойр. *Öljöi Orošixu*) и письме её сына Тюмень-Чжир-галана. На всех них стоит печать Есельбейн Сайн-Ка.

Первое из них — Письмо Эльзе-Оршихи, жены владельца Замьяна, генерал-майору, кавалеру, астраханской губернии губернатору Никите Афанасьевичу Бекетову от 6 марта 1767 г. [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 383. Л, 185]; второе — Письмо владелицы Эльзе-Оршихи генерал-майору, кавалеру, астраханской губернии губернатору Никите Афанасьевичу Бекетову от 23 июля 1768 г. [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 402. Лл. 75–76]; третье — Письмо владелицы Эльзе-Оршихи генерал-майору, кавалеру,

¹ Надпись на печати принято называть легендой.

¹ В некоторых документах ее имя пишется как Ельзе Оршиху.

астраханской губернии губернатору Никите Афанасьевичу Бекетову от 9 августа 1768 г. [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 402. Л. 115]; четвертое — Письмо зенгорского владельца Тюмень-Чжиргалана генерал-майору, кавалеру, астраханской губернии губернатору Петру Никитичу Кречетникову от 14 августа 1774 г. [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 434. Лл. 164–165].

Потомок хойтского владельца Есельбеин Сайн-Ка, Батур-Убаши Тюмень, в своем «Сказании о дербен ойратах» пишет, что его род происходит от Чингис-хана: «Потомка суту богдо Чингис хана, Темурлана, Зюнгарский нутук назвал Йобогон Мерген; от того времени до настоящего года Шорой Тула (1819 г. по Р. Х.) прошло 293 года. (Следовательно, это было в 1527 г. по Р. Х.)» [Тюмень, 2003. С. 127].

Далее, говоря о хойтских владельцах, Батур-Убаши Тюмень продолжает: «Йобогон Мерген, его сын Есельбе, его сын Сайн Ка (Сайнка), его сын Солтан тайши, его сын Уйзан хошучи, его сын Батур Себтен, его сын Бата нойон, его сын Дечжит, его сын Тюмень Чжиргалан, [его сыновья: Сербечжаб, Батур Убаши (автор настоящего сочинения), Церен Дондок и Церен Норбо. У Церен Норбо сыновья: Батака и Батурка. У Церен Дондока сыновья: Церенчжаб Церен Дорчжи (во святом крещении — Александр)]. У Церенчжаба сын Церен Надмит. У Церен Дорчжи сын Константин и дочери Александра и Елисавета.». [Тюмень, 2003. С. 127].

В примечании к «Сказанию о дербен ойратах», Г. С. Лыткин¹ пишет, что имя Йобогон-Мерген (от калм.: *йобогон* — ‘пеший’, *мерген* — ‘умный’) приволжские ойраты объясняли как происходящее от того, что этот хойтский владелец был тяжел, и никакая лошадь не могла выдерживать его на себе, поэтому он вынужден был даже в военные походы ходить пешком [Тюмень, 2003. С. 149].

В 1636 г. монгольский хан Мухур Мучжик, таже известный как Мухур Уйзанг, победил ойратов в войне и захватил ойратский нутук. Хойтский Есельбеин Сайн-Ка хитростью пле-

нил Мухур Мучжика и взял с него клятву, что монголы не будут наносить вред ойратам, и отпустил домой [Тюмень, 2003. С. 149–150].

Далее Батур-Убаши Тюмень пишет: «Дербен ойраты в отличие и в вечное воспоминание за этот подвиг поручили ему правление и поднесли титул ханское, на что от святителя Далай ламы и получена печать (тамга)» [Тюмень, 2003. С. 150]. Есельбеин Сайн-Ка умер до 1636 г. в возрасте 62 лет [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 237]. Нам не удалось обнаружить тибетские документы, подтверждающих дарование Далай-ламой печати и титула хана Есельбеин Сайн-Ка. Данный вопрос требует дальнейшего исследования.

Имя Эльзе-Оршихи (ойр.: *öljōi orošixu*), вероятно, ойрато-монгольского происхождения. Так, в книге «Словарь монгольских имен» приведено несколько монгольских имен, содержащих компонент *орших*, ‘пребывать, находиться’: Буян-Орших, Бэлгэ-Орших, Гал-Орших, Мөнх-Орших, Мэнд-Орших, Хишиг-Орших. Кроме того, там же представлено и тибето-монгольское имя, где вместо Эльзе/Өлзий стоит тибетский эквивалент Даш (тиб.: *bkra shis*): Даш-Орших [Монгол хүний нэрийн толь, 2013. С. 133]. Также это имя является частью перевода на монгольский язык санскритского слова *maṅgalam*, переводимого на тибетский фразой *bkra shis par gyur cig*, а на монгольский: Өлзий хутаг орших болтугай, ‘Пусть будет счастье!’ [Монгол хүний нэрийн толь, 2013. С. 469]. Интересно отметить, что в книге М. У. Монраева «Калмыцкие имена» имя Өлзэ орхш (Эльза орхши) переведено как ‘несчастливая’ [Монраев, 2012. С. 186], хотя это имя более правильно можно перевести как ‘пребывание счастья’.

Эльзе-Оршихи, на чьих письмах стоит печать Есельбеин Сайн-Ка, была женой Дечжит-нойона, который в год Гал Укер (т. е. 1757 г. по Р. Х.) после смерти Галдан хун-тайчжи с немногими кетечинерами откочевал в российские пределы [Тюмень, 2003. С. 152].

Прибыв в г. Семипалатинск, как милость от Государыни Елизаветы Петровны он получил корм и жалованье и был препровожден в г. Тюмень, назначенный местом его пребывания. По прибытии в Семипалатинск Эльзе-Оршиху

¹ Георгий Степанович Лыткин (1835—1907) нередко публиковал свои работы под именем Юрий Лыткин.

родила сына, названного Тюмень-Чжиргалан [Тюмень, 2003. С. 152].

Позднее Дечжит-нойон вместе с Эльзе-Оршихи прибыл к жившим при Волге торгутам. Там он собрал своих подвластных, убежавших из Зюнгари, и присоединился к ним, прежде испросив позволение у торгутского хана Дондук-Даши. Прибыв на Волгу, Дечжит-нойон скончался, оставив после себя жену Эльзе-Оршихи и трехлетнего сына Тюмень-Чжиргалана [Тюмень, 2003. С. 152].

После смерти мужа Эльзе-Оршихи вышла замуж за хошутского нойона Замьяна, сына нойона Назарбая (Назарбак) из рода Хабуту Хасара, младшего брата Чингис-хана, чья супруга Данар, младшая сестра торгутского хана Дондук-Даши, скончалась. Замьян усыновил Тюмень-Чжиргалана, которому тогда исполнилось четыре года [Тюмень, 2003. С. 153].

У Замьяна от предыдущего брака было два сына: Теленгет и Бокбон. Теленгет умер от оспы, а Бокбон, взяв часть хошутов, хатаматов и хойтов, всего около тысячи кибиток, в 1771 г. ушел с Убаши-ханом в приалтайские страны [Тюмень, 2003. С. 155].

Тюмень-Чжиргалан, которому от матери перешла печать Есельбейн Сайн-Ка, в 1766 г. в возрасте девяти лет был представлен своими родителями Великой Императрице Екатерине Второй, которая оставила его жить в Санкт-Петербурге. По возвращении из Санкт-Петербурга Тюмень-Чжиргалан был отдан отчимом в Астрахань учиться русскому языку и грамоте [Тюмень, 2003. С. 153].

Астраханский губернатор генерал-майор Бекетов по Высочайшему повелению отдал часть подвластных торгутов Убаши-хана, оставшихся на Волге, хошутскому нойону Замьяну, который присоединил их к своим подвластным. В 1788 г. в возрасте 45 лет, после ранения на войне, Замьян-нойон вышел в отставку, и Екатерина II ему пожаловала чин премьер-майора и патент с собственноручным подписью и печатью [Тюмень, 2003. С. 154–155].

Впоследствии зюнгарец по происхождению Тюмень Чжиргалан стал хошутским нойоном и управлял родовыми подвластными своего отчима нойона Замьяна [Тюмень, 2003. С. 154].

О самой печати Есельбейн Сайн-Ка Батур Убаши Тюмень пишет: «Эта стальная тамга была четверугольная: в середине ее была надпись на индейском языке, а по обоим краям на монгольском: «Йэкэ Минһани ахалагсан нойони тамһа» (т. е. печать первенствующего нойона хойтского отока Йеке Минган)»¹ [Тюмень, 2003. С. 150].

В примечании к «Сказании о дербен ойратах» Г. С. Лыткин поясняет, что ойраты состояли из четырех (дербен) тюменов, второй из них состоял из хойтов и батутов. Эти тюмены (т. е. десять тысяч кибиток или семейств) в свою очередь разделялись на минганы (тысячи), а те на цагуны (сотни). В XVI столетии собственно хойтов было восемь тысяч, остальные две тысячи составляли батуты. Этими восемью тысячами или минганами в XVI столетии управляло несколько владельцев. Г. С. Лыткин полагает, что йеке (великий) минган, мани (ердени — драгоценность) минган или суту (отличный, отборный, избранный) минган — один и тот же оток, которым управлял старший из хойтских владельцев, поэтому, йеке (мани или суту) мингату значит «имеющий или владеющий отоком йеке минган» [Тюмень, 2003. С. 149].

У. Э. Эрдниев полагает, что Маани — это флаг, флажок, на котором написана мантра «Ом маани падме хум!», не исключая возможности, что Маани — это имя владельца йеке мингана [Эрдниев, 1985. С. 50—51]. По всей видимости, Суту-мингату и Мани-Мингату были именем или титулом Есельбе, отца Есельбейн Сайн-Ка. В «Истории восточных монголов» Санан-Сецена говорится: «В 1552 году, когда Алтан-хагану было семь и сорок лет, он отправился войной против четырех ойратов. На холме Кунге-Джамбахан он убил князя хойтских восьми минганов по имени Мани-Мингату, захватил его жену Чжигекен-Ага, а также двух сыновей от него по имени Тохай и Кокотер и покорил весь народ» [Geschichte der Ost-Mongolen, 1829. С. 209]. Затем, в 1574 году ордосский Буян Ба-

¹ В ойратском оригинале этот отрывок выглядит следующим образом: «ene tamayayin beye-inu bolud keb-inü dörböljin dundân enedkeq biçiqtei xoyur jaxârni mongyolôr yeke mingyani axalaqsan noyuni tamaya geji biçiqsen :: : ::» [Баатар Увш, 2006. С. 92].

тур-хунтайчжи с младшими братьями своими пошел войною на ойратов и покорил хойтов Есельбейн Сайн-Ка, а его самого взял в плен. Там же, в «Истории восточных монголов» сказано, что, предвещая поражение монгольских войск, Есельбейн Сайн-Ка произнес: «Я не съел восемь ребер коня, но восемь ребер моего отца Сутай-Мингату уже не за горами» [Geschichte der Ost-Mongolen, 1829. С. 219]. Таким образом, Мани-Мингату и Суту-Мингату или Сутай-Мингату являются именем одного и того же человека — отца Есельбейн Сайн-Ка.

Также в «Шара Туджи» сказано: «Хойты — потомки Дзабахан Мэргэна. Сыну хойтского Хутага-бэки Инэлчи Чингис-хан отдал в жены свою дочь Цэцэйкэн; старшему брату Инэлчи Турулчи отдал в жены дочь Джучи по имени Холойхан; потомок этих был Вачирай Мингату, его сын Сутай Мингату, его сын Эсэлбэй-хия, его сын Ном Далай, его сын Солтон-тайши, его сын Цосхин, его сын Аджу» [Шара Туджи, 1957. С. 160]. Таким образом, другим именем Есельбе было Суту-мингату (монг. Сутай-Мингату), вследствие чего управляемый им минган назывался «суту минган». Из этого можно сделать вывод, что названия «суту минган» и «мани минган» происходят от имени владельца.

Теперь мы рассмотрим саму печать.

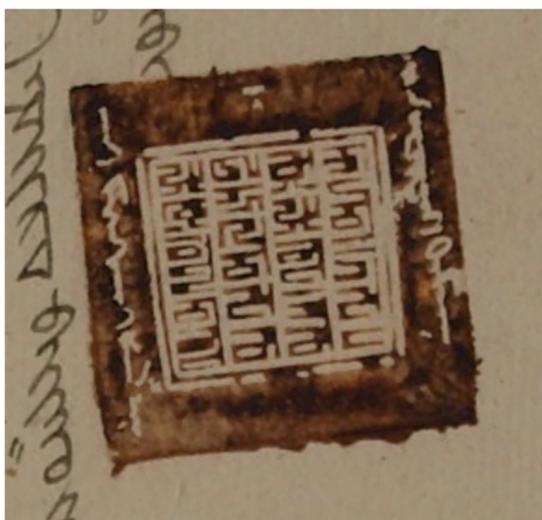


Рис. 1. Печать Есельбейн Сайн-Ка

Печать нанесена красными чернилами или тушью, потемневшей от времени. Печать имеет четырехугольную форму. Внутри кромки находится легенда на письме, которое в «Сказании о дербен ойратах» Батур Убаши Тюмень называет «индейским языком», на самом деле надпись сделана на ойратском и тибетском языках, причем, написана квадратным письмом Пагба-ламы. Текст надписи состоит из четырех колонок: *yo kho ming ga ni A ha lag san no yo ni tham ga dgra shis*.

Исправленный текст печати должен выглядеть так: *ye khe ming ga ni A ha lag san no yo ni tham ga bkra shis*. Ойратская часть легенды представляет собой надпись, приведенную Батур Убаши Тюменем: *yeke mingyani axalaysan pouoni tamya*, что значит «Печать нойона, владеющего великим минганом». В описании Батур Убаши Тюменя опущен тибетский элемент легенды *bkra shis*, значащий «счастье, благополучие». Кроме того, в отличие от рассматриваемых ниже печатей Галдан Бошогту-хана и хана Дваци, на печати Есельбейн Сайн-Ка отсутствует начальный знак, называемый по-тибетски *dbu khyud*, а по-монгольски — *bigya*, который открывает текст.

В тексте на печати допущено несколько ошибок. В слове *ye khe* вместо огласовок гласных 'e' стоят огласовки 'o', вследствие чего это слово читается *yo kho*. В том, что это огласовки 'o' нет никакого сомнения, так как они же стоят и в слове *no yo ni* и совершенно не отличаются от огласовок 'o' в слове *yo kho*. Такое замещение огласовки 'e' огласовкой 'o' встречается в надписях на квадратном письме, имеющих тибетское происхождение.

Завершающая часть легенды написана на тибетском языке, в которой также допущена ошибка: вместо слова *bkra shis*, «счастье» ошибочно написано *dgra shis*, где *dgra* значит «враг». Слева и справа от легенды находится надпись на тодо бичиг: *yeki mingyani axalaysan pouoni tamya*.

Надписи на ясном письме тодо бичиг на кромке печати, вероятно, была сделана для тех, кто не умел читать квадратное письмо Пагба-ламы. Такие надписи встречаются и на

других ойратских печатях. Так, например, на кромке печати ойратского хана Даваца¹ также нанесена надпись ясным письме тодо бичиг.

Мы предполагаем, что данная печать была сделана не в Тибете, так как в тибетском элементе легенды допущена ошибка. Однако однозначно определить провенанс данной печати, опираясь на доступные данные, не представляется возможным. Дальнейшая судьба печати Есельбейн Сайн-Ка неизвестна.

Другим примером печати на квадратном письме, полученном от Далай-ламы, является печать ойратского Галдан Бошогту-хана (1645–1697).

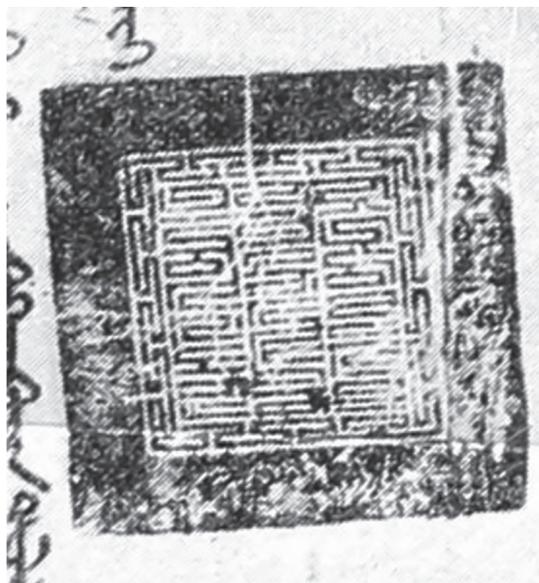


Рис. 2. Печать Галдан Бошогту-хана

Галдан Бошогту-хан был сыном Баатура-хунтайджи и Юм-ага, дочери торгутского тайши Шукур-Дайчина.

Галдан правил Джунгарским ханством в 1671–1697 гг. [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 137]. О биографии Галдан Бошогту-хана существует большое количество работ, здесь мы ограничимся лишь краткими сведениями о его жизни и семье. После убийства его брата Сенге (1653–1670) в 1670 г. в результате заговора, организованного старшими братьями во главе с Цецен-тайджи, Гал-

дан взошел на трон. Умер Галдан Бошогту-хан на 52-м году жизни 13 марта 1697 г. в урочище Ача-Амтатай от недуга² [Златкин, 1983. С. 208]. У Галдан Бошогту-хана был сын Себтин-Балчжур, которого взял в плен хамийский Гокэ-бек, а затем отослал в Пекин, где Себтин-Балчжур был казнен. Таким образом, род Галдан Бошогту-хана пресекся [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 198].

Интересно отметить, что в «Родословной монголов» есть рассказ о том, как Галдан стал перерожденцем (хубилганом) Энсэ-хутугты [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 134].

Печать Галдан Бошогту-хана представляет собой квадратную печать с легендой на тибетском языке. Текст легенды размещен в трех колонках, окаймленных геометрическим узором, и начинается со знака dbu khyud (монг.: бирү-а). Сам текст гласит следующее: dga' ldan bstan 'dzin bo shog thu khang, что означает 'Галдан Тендзин Бошогту-хан'.

Эта печать была впервые опубликована Н. П. Шастиной в книге «Русско-монгольские посольские отношения XVII века» [Шастина, 1958]. Печать стоит на письме ойратского хана Галдана к русскому царю (1691 г.) и письме ойратского посланца к русскому царю (1691 г.). Всего в этой работе Н. П. Шастиной опубликовано три письма, на одном из которых нет печати, что стало причиной предположения Дж. Р. Крюгером неофициального характера данной эпистолы [Krueger, 1969. С. 286]. Перевод и транслитерация всех трех писем представлены в статье Дж. Р. Крюгера «Три ойрато-монгольских дипломатических документа 1691 года» [Krueger, 1969]. Причем, автор статьи дал частично неверное прочтение легенды этой печати, а именно — колонки: dgaḥ-lḍan bidan ḥyün boḡog'u qan, выдвинув предположение, что центральная колонка из трех является начальной. В результате Дж. Р. Крюгер перевел легенду следующим образом: 'Наше слово, Галдан Бошогту-хан' [Krueger, 1969. С. 295]. Мийоко Накано и Мидзэко Накано предста-

¹ В разных документах это имя пишут по-разному: Двачи, Даваца, Дабачи, Дабаци, на монгольском Даваач.

² Некоторые исторические источники утверждают, что Галдан Бошогту принял яд.

вили несколько более верное прочтение элементов легенды, но все же неверно прочли все ту же вторую колонку: *dgañ-ldan bden-ñdzin bošog'u qaṅ*. Вероятно, авторы также посчитали, что центральная колонка из трех является начальной, таким образом переведя легенду так: «Считающийся истинным Галдан Бошугту-хан» [Nakano, Nakano, 1971. С. 214]. Почти верное прочтение было дано японской исследовательницей Юмико Ишихамой: *dGa' ldan bstan 'dzin sBo shog thu Khan* [Ishihama, 1992. С. 511], однако интерпретатор не учел, что в слове *sBo* нет надписной 's'. Полностью верное прочтение легенды было опубликовано Х. Бямбажавом: *dga' ldan bstan 'dzin bo shog thu khang*, 'Галдан Тендзин Бошогту-хан', где тибетский титул 'Тендзин' значит 'хранитель учения [Будды]' [Бямбажав, 2020. С. 85]. Данная надпись состоит из имени Галдан и ханского титула 'Тендзин Бошогту-хан', данного V Далай-ламой Нгаванг Лобсанг Гьяцо (тиб. *ngag dbang blo bzang gya mtsho*; 1619—1682) в 1678 г. [Китинов, 2020. С. 209]. Из исследования Ю. Ишихамы можно сделать вывод, что титул 'Тендзин' в добавление к титулу 'хан' давался тем правителям, которые внесли большой вклад в укрепление и сохранения учения школы гелугпа [Ishihama, 1992. С. 506]. Несмотря на то, что обычно титул бошогту переводят как 'благословленный', тибетскими эквивалентами слова бошог являются *bka' lung* [Ковалевский, 1846: 1173; Бурнээ, Энхтер, 2012. С. 21], *lung* [Ковалевский, 1846. С. 1173; Бурнээ, Энхтер 2012. С. 474] или *dam ra* [Sumatiratna, 2018. С. 605], имеющие значение 'повеление, приказ'. Само монгольское слово бошог или бошго имеет значения 'велеие, повеление' [БАМРС, 419. С. 2001]. Таким образом, бошогту значит 'обладающий повелением', '[возведенный] повелением'.

По всей видимости, правителя Джунгарского ханства Галдана Бошогту имел три или четыре печати [Бямбажав, 2020. С. 83]. Представленная здесь печать, предположительно, имеет тибетское происхождение и является именно той печатью, что была дана Далай-ламой. Дальнейшая судьба данной печати неизвестна.

Печать Даваца (Илл. 3), с легендой на квадратном письме Пагба-ламы, может служить

еще одним примером печатей, используемых ойратскими правителями для удостоверения своих документов. Она имеется на письме, опубликованном в «Биографии Зая-пандиты» [Biography of Caya Pandita in Oirat characters 1968. С. 98] и в книге «Изучение монгольской письменности» [Цэвэлийн, 2001. С. 127].

Даваца (ок. 1723–1759) был сыном Намчжал-Рагбы, внуком Церен-Дондука и правнуком Бум-нойона, третьего сына от младшей жены Баатура-хунтайджи (ум. 1653 г.) [Хафизова, 2016. С. 282]. В «Родословной владыки Чингиса, родословной дурбэн-ойратов, родословной хошутов» сказано: «От старшей жены Баатура-хунтайджи родилось четыре сына: Цэцэн-баатур, Зодбо-баатур, Зоригту-Хошуучи, Бидарай. От младшей жены родилось семеро сыновей. Старший — Сэнггэрабдан. Второй сын — Галдан, его титул был, говорят, Бошогтухан. Потомок третьего сына Бум-нойона — Дабачи (Даваач), потомок Дабачи бэйсэ Ямадай стал эфу (императорским зятем) и проживает в Пекине в чине гуна. Четвертый сын Доржиджаб был убит халхаским Түше-ту-ханом Чахуйидорджи (правильно: Чахундорджи. — В. С.). Пятый сын — Пүнгсүгдаши, его внук Галсангдорджи самым последним принял [цинское] подданство. Цинским императором был посажен на престол хана Джунгарии, затем он снова взбунтовался и был убит императорской армией. Шестой сын — Дарма, через три поколения после него следует Санджиджаб, который после принятия [цинского] подданства был произведен в хиа¹ и поселен в монгольском хошуне. Один из семи сыновей скончался от болезни» [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 196].

В труде Джамбадорджи «Хрустальное зеркало» также излагается родословная Даваца: «Еще раньше племянник Галдан-Бошогту Цэвэн-Рабдан-хунтайджи объединил Четырех ойратов и разместил на кочевье всех тайджи по Урмучи, Иртышу и другим местам. Среди родственников того джунгарского хунтайджи были два Цэрэн-Дондуба. Знаменитый боль-

¹ В. П. Санчиров отождествляет в данной работе термин 'хиа' со званием 'паж'.

шой Цэрэн-Дондуб, человек большого ума, и малый Цэрэн-Дондуб по прозванию Багатур. У хунтайджи был сын Галдан-Цэрэн. У того были сыновья Цэвэн-Намджил-Дорджи и Ламдарджа. У большого Цэрэн-Дондуба был сын Намджил-Рагба, а у него — сын Даваца. А у Даваца был сын Лубджин» [Железняков, Цендина, 2005. С. 140].

У Даваца было два брата: старший Дарба и младший — Яманкул [Хафизова, 2016. С. 282].

У Даваца было два сына, Лобучжа (Лубчжин) и Фучуньси (Фу Наси), у Лобучжа был сын Фурна. Судя по имени, второй сын Даваца, возможно, родился уже в неволе от маньчжурской княжны, так как его имя в переводе с китайского языка означает «радость, приносящая счастье» или «счастье от весенней радости». Вероятно, этот сын родился в 1757 или 1758 г., когда Даваца было около 33–34 лет [Хафизова, 2016. С. 282–283].

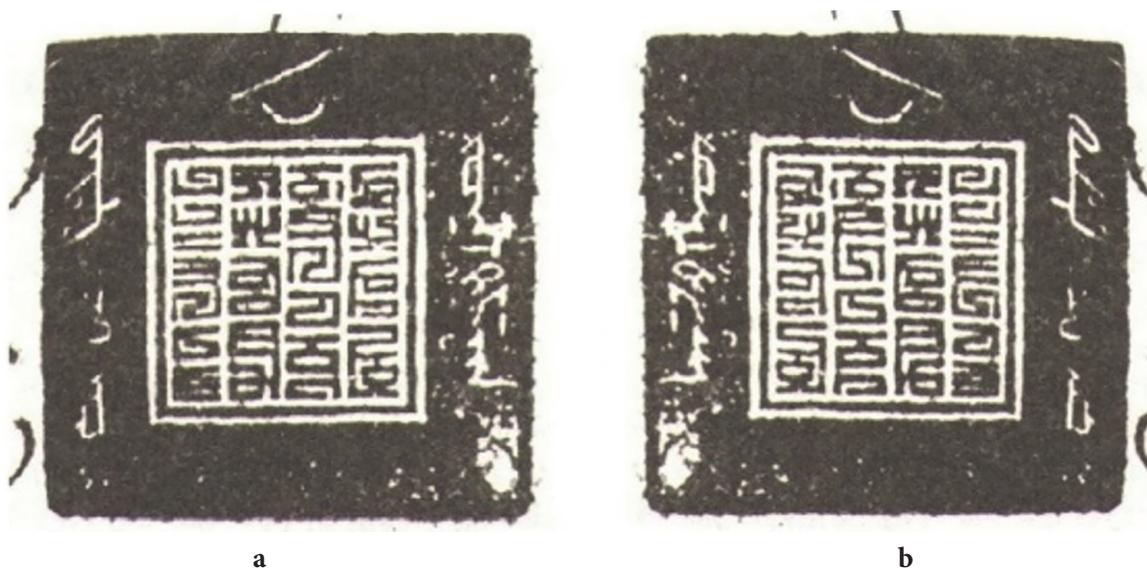


Рис. 3. Печать Даваца-хана

Не сохранились сведения о том, получал ли Даваца ханскую печать от Далай-ламы. Однако из китайских источников известно, что он собирался провести поминальные службы в Тибете по убитому Лама-Дарчжой Цэван-Дорджи Намджалу, что могло быть предлогом для отправления посольства к Далай-ламе для получения ханского титула и печати. Однако цинский император Цяньлун (1736–1796), к которому Даваца отправил в Пекин своего посланника Дундука в 1754 г., не дал на то своего разрешения [Хафизова, 2016. С. 284]. Возможно, что за свой недолгий период правления годы правления февраль 1753 — август 1755 Даваца так и не смог получить ханскую печать от Далай-ламы.

В «Истории дурбэн-ойратов» повествует о том, что Даваца получил титул хошой чин-вана во время своего нахождения в Пекине: «Затем они прибыли в Пекин, и начальствующие лица

[из их числа] и Даваца были приняты императором. Даваца пожаловали титул хошой чин-вана и поселили его в Пекине. Буучи Абу пожаловали титул хошуну бэйсэ. Оставшиеся при Даваца ойраты стали Жэхэскими өлөтами» [Письменные памятники по истории ойратов, 2016. С. 82].

Печать Даваца имеет квадратную форму. Внутри рамки в четырех колонках размещен текст на ойратском языке, записанный квадратным письмом Пагбы-ламы. Текст легенды, как и предыдущей печати, открывается тибетским знаком *dbu khyud* (монг.: *biru-a*). Сам текст следующий: *zla ba che no yo ni tham ga zla ba chi no yo ni dgo*, что значит 'Печать нойона Даваца; добродетель нойна Даваца'. Текст на печати содержит дважды повторенную фразу «*zla ba che no yo ni*», но в первый раз тибетское имя Давайци *zla ba che*, 'Великая Луна', написано верно, во втором повторении *zla ba chi* имеется ошибка: вместо *che*

‘великий’ появилось *chi*. В «Словаре монгольских имен» имя Даваца или по-монгольски Даваач идентифицировано как тибетское *zla ba che* Их саран [Монгол хүний нэрийн толь, 2013. С. 502], что значит ‘Великая луна’, что соответствует написанию имени Даваца на тибетском языке на печати. Правильно написанный текст на печати должен выглядеть следующим образом: *zla ba che no yo ni tham ga zla ba che no yo ni dge*.

Возможно, повторение фразы: *zla ba che no yo ni* было использовано, чтобы заполнить пространство и позволить скомпоновать текст легенды в четырех колонках.

Слог *ba* в слове *zla ba* в первой колонке и четвертая колонка текста написаны зеркально, что наглядно можно видеть на илл. 3, где в первом варианте, обозначенном буквой *a*, имеется печать в своем первоначальном, или «правильном» виде, а в варианте, обозначенном буквой *b* — ее зеркальное изображение, на котором ясно читается, что четвертая строка является ничем иным, как фразой: *no yo ni dgo*.

На кромке печати ясным письмом, или тодо бичиг, отдельными слогами написана фраза: *davā čī no yonī tamya*. Исходя из наличия ошибки и нерегулярностей в легенде на печати Даваца,

мы предполагаем, что она имеет не тибетское происхождение: возможно, она была сделана в Джунгарии. Дальнейшая ее судьба неизвестна.

Таким образом, печати Еселбейн Сайн-Ка и печать Даваца имеют большую степень схожести в исполнении и замещении огласовок гласных ‘е’ на огласовки ‘о’, а также размещении ойратского перевода легенды на кромке. Кроме того, тексты легенды на обеих печатях скомпонованы в четыре колонки и имеют в начале знак *birya*. Возможно, обе печати были изготовлены в одном месте, например, в Джунгарском ханстве. Печать Галдан Бошогту-хана отличается от двух вышеупомянутых печатей не только графическим исполнением элементов квадратного письма, но и отсутствием ошибок. Более того, сохранилось упоминание о том, что Галдан Бошогту-хану была дарована печать V Далай-ламой, что также является еще одним доводом предполагать, что данная печать имеет тибетское происхождение.

Становится очевидно, что ойратские правители не только стремились заполучить печати от Далай-ламы, но и, в случае отсутствия таковой, вероятно, старались сделать себе печати, схожие с теми, что давались Далай-ламой.

Сокращения

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Использованная литература

БАМРС, 2001: *Большой академический монголо-ско-русский словарь*: в 4-х т. / отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Т. 1: А — Г. М.: Academia, 2001. 485 с.

Boʻshoi akademicheskii mongolʻsko-russkii slovarʻ [The Great Academic Mongolian-Russian Dictionary in 4 vols.] / ex. ed. G.Ts. Piurbееv. Т. 1: А — Г. М.: Academia, 2001. 485 p.

Тюмень, 2003: *Батур Убаши Тюмень* Сказание о дербен ойратах // Лунный свет: калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе / ред.-сост. А. В. Бадмаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. С. 125–155.

Batur Ubashi Tiumenʻ Skazanie o derben oiratakh // Lunnyi svet: kalmytskie istoriko-literaturnye pamiatniki v russkom perevode [The Tale of the Derben Oirat // Moonlight: Kalmyk Historical and Literary Monuments in Russian Translation] / ed.-comp. A. V. Badmaev. Elista: Kalmyk book publishing house, 2003. Pp. 125–155.

Железняков, Цендина, 2005: *Железняков А. С., Цендина А. Д.* История в трудах ученых лам. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005. 275 с.

Zhelezniakov A. S., Tsendina A. D. Istoriia v trudakh uchenykh lam [History in the Works of the Lamas Scholars]. М.: Tovarishchestvo nauchnykh izdaniy KMK, 2005. 275 p.

Златкин, 1983: *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635—1758). Москва: Издательство «Наука», 1983. 331 с.

Zlatkin I. Ia. Istoriia Dzhungarskogo khanstva (1635—1758) [History of the Dzungar Khanate (1635—1758)]. Moskva: Izdatelʻstvo «Naukaʻ, 1983. 331 p.

Китинов, 2020: *Китинов Б. У.* Буддийский фактор в политической и этнической истории ойратов (середина XV в. — 1771 г.). Дис...-д-ра ист. наук. М., 2020. 546 с.

Kitinov B. U. Buddiiskii faktor v politicheskoi i etnicheskoi istorii oiratov (seredina XV v.—1771 g.) [The Buddhist Factor in the Political and Ethnic History of the Oirat (mid-15th century—1771)]. Dissertation of the Doctor of History]. М., 2020. 546 p.

Ковалевский, 1846: *Ковалевский О. М.* Монгольско-русско-французский словарь. Казань: Тип. Казанского ун-та, 1846. Т. 2. С. 595–1545.

Kovalevskii O. M. Mongol'sko-russko-frantsuzskii slovar' [Mongolian-Russian-French Dictionary]. Kazan: Printing house of Kazan University. 1846. V. 2. Pp. 595–1545.

Монраев, 2012: *Монраев М. У.* Калмыцкие личные имена (семантика). Элиста: Издательский дом «Герел», 2012. 255 с.

Monraev M. U. Kalmytskie lichnye imena (semantika) [Kalmyk personal names (semantics)]. Elista: Izdatel'skii dom "Gerel", 2012. 255 p.

Письменные памятники по истории ойратов, 2016: *Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков: сборник* / Сост., перев. со старописьм. монг., транслит. и коммент. Санчинова В. П. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 270 с.

Pis'mennye pamiatniki po istorii oiratov XVII–XVIII vekov: sbornik [Written Monuments on the History of the Oiratians, of the XVII-XVIII Centuries: A Collection] / Compiled, translated from Old Mongolian, transliterated and commented by Sanchirov V. P. Elista: KIGI RAN, 2016. 270 p.

Шара Туджи, 1957: *Шара Туджи.* Монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. Москва—Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1957. 199 с.

Shara Tudzhi. Mongol'skaia letopis' XVII veka [Shara Tujii. The Mongolian chronicle of the 17th century]. A composite text, translated, introduced and annotated by N. P. Shastina. Moskva—Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1957. 199 p.

Шастина, 1958: *Шастина Н. П.* Русско-монгольские посольские отношения XVII века. Москва: Издательство восточной литературы, 1958. 173 с., илл.

Shastina N. P. Russko-mongol'skie posol'skie otnosheniia XVII veka [Russian-Mongolian ambassadorial relations in the 17th century]. Moskva: Oriental Literature Publishing House, 1958. 173 p., ill.

Эрдниев, 1985: *Эрдниев У.Э.* Калмыки: историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1985. 282 с.

Erdniev U.E. Kalmyki: istoriko-etnograficheskie ocherki [Kalmyks: Historical and Ethnographic Sketches]. Elista: Kalmyk book publishing house, 1985. 282 p.

Баатар Увш, 2006: *Баатар Увш.* Дөрвөн ойрадын түүх оршив // *Bibliotheca Oiratica*, Т. II, Улаанбаатар: Туух соёл, хэл бичиг судлалын Тодномын гэрэл төв, 2006. 166 с.

Baatar Uwsh Dorwon oiradyn tuukh orshiv [The story of four Oirats]. *Bibliotheca Oiratica*, Т. II, Ulaanbaatar: Улаанбаатар: Bright Light Center for cultural and linguistic studies, 2006. 166 p.

Biography of Caya Pandita, 1967: *Biography of Caya Pandita in Oirat characters / Corpus Scriptorum Mongolorum*, Tomus V, fasc. 2–3. Ulan Bator: Institut linguae et litterarum comiteti scientiarum et educationis Altae Republicae Populi Mongoli, 1967. 100 p.

Бурнээ, Энхтер, 2012: *Бурнээ Д., Энхтер Д.* Төвд монгол толь. Улаанбаатар: МУИС, Удам соёл, 2012. 535 с.

Burnee, Enkhter, 2012: Burnee D., Enkhter D. Tövd mongol tol' [Tibetan-Mongolian Dictionary]. Ulaanbaatar: Mongolian State University. Udam soel, 2012. 535 p.

Бямбажав, 2020: *Бямбажав Х.* Галдан бошогт ханы тамганы бичээсийг дахин уншиж тодруулах нь. *Bibliotheca Oiratica* CV. Ч. Далай — 90, түүх судлалын асуудлууд. Улаанбаатар: Тод номын гэрэл төв, 2020. Х. 83–89.

Biambadzav Kh. Galdan Boshogt khany tamgany bicheesiig dakhin unshidzh todruulakh n' [Revision and clarification of the inscription on the seal of Galdan Boshogtu Khan]. *Bibliotheca Oiratica* CV. Ch. Dalai – 90. Studying history. Ulaanbaatar: Tod nomyn gerel tov, 2020. Pp. 83–89.

Монгол хүний нэрийн толь, 2013: *Монгол хүний нэрийн толь (Кирил-монгол-тайлбартай).* Улаанбаатар: Улаанбаатар пресс, 2013. 759 с.

Mongol khynii neriin tol' (Kiril-mongol-tailbartai) [Dictionary of Mongolian names (with explanations in Mongolian Cyrillic script)]. Ulaanbaatar: Ulaanbaatar press, 2013. 759 p.

Sumatiratna, 2018: *Sumatiratna.* Tibetan-Mongolian Explanatory Dictionary with English Equivalentents and Index of Mongolian Words Ed. by Alice Sarközi // *Classical Mongolian Studies. I.* Ulaanbaatar; Budapest: The International Association for Mongol Studies, 2018. 1901 p.

Цэвэлийн, 2001: *Цэвэлийн Ш.* Монголчуудын үсэг бичигийн товчоон (үсэгзүйн судлагаа) / *Bibliotheca Mongolica: Monograph 1.* Улаанбаатар: Центр монголоведения, Национальный университет Монголии, 2001. 300 с.

Tseveliin Sh. Mongolchuudyn yseg bichigiin товчоон (ysegzyin sudlagaa) / [Mongolian

alphabet (study of writing)] *Bibliotheca Mongolica: Monograph 1*. Ulaanbaatar: Center for Mongolian Studies. National University of Mongoli, 2001. 300 p.

Geschichte der Ost-Mongolen, 1829: Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus. Schmidt Isaac Jacob (trans.). St. Petersburg: Gedruckt bei N. Gretsche, Leipzig: Carl Cnobloch, 1829. 509 p.

Ishihama, 1992: *Ishihama Y. A.* Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas // *Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International*

Association for Tibetan Studies. Narita, 1989. *Naritasan shinshoji* 1992. Vol. 2. Pp. 501–514.

Krueger, 1969: *Krueger John R.* Three Oirat-Mongolian diplomatic documents of 1691 // *Central Asiatic Journal*, Vol. 12, No. 4, 1969. Pp. 286–289, 291–295.

Nakano, Nakano, 1971: *Nakano Miyoko, Nakano Mijoko.* Brief communication: On the reading of the 'Phags-pa seal of Galden Boshogtu Khan // *Central Asiatic Journal*, Vol. 15, No. 3, 1971. Pp. 214–215.

SEALS OF THE OIRAT KHANS

Bembya L. MITRUEV

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

After the fall of the Yuan dynasty, the Oirat rulers turned their eyes westward to Tibet as the center of spiritual and secular power. Many of these rulers sought the Khan's seal and title from the Dalai Lama. This study examines the seals of three rulers of Dzungar Khanate: Yeselbein Sayn-Ka, Galdan-Boshigtu-khan and Davatsi. The purpose of the article is to introduce the sphragistic data on the seals of the Oirat rulers and formulate assumptions about the nature and origin of these seals. The material for the study is letters in Kalmyk, stored in the National Archive of the Republic of Kalmykia, as well as publications of documents with the seals of Oirat rulers. Results. During the study the content of the seal legends of the rulers was clarified and hypotheses about their origin were put forward.

Keywords: Yeselbein Sayn-Ka, Else-Orshihi, Galdan-Boshigtu Khan, Davatsi, Kalmyk sphragistics

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy — project name 'Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions' (state reg. no. AA-AA-A19-119011490036-1).

About the author: **Bembya L. MITRUEV**, Ph. D. student, Research Associate, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, (8, Ilishkin str., Elista, 358000, Russia), ORCID 0000-0002-1129-9656 (bemitrouev@yahoo.com).

УДК 294.3 + 1 (091)
DOI 10.25882/8zqa-7769

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей Российской академии наук

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ПУСТОТЫ: ОТ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА К ПОЗДНЕЙ МАДХЬЯМАКЕ

Фундаментальный для буддизма махаяны термин «пустота» (*śūnyatā*) появляется еще в Палийском Каноне, где означает отсутствие чего-либо постоянного в сансарическом мире. Семантически он связан с базовым для всей буддийской догматики термином *anātman*, означающим несуществование «Я» или того, что относится к «Я». Аналогично интерпретируется термин «пустота» и в раннемахаянских сутрах — «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре», «Ланкаватара-сутре», «Сандхинирмочана-сутре». При этом в «Ланкаватара-сутре» подчеркивается, что этот термин имеет чисто инструментальный характер и не указывает на какое-либо свойство реальности самой по себе. В мадхьямаке он истолковывается как понятие, обозначающее несуществование чего бы то ни было самосущего (имеющего своей причиной самое себя). В любом случае основной аспект термина «пустота» — сотериологический: он необходим для того, чтобы изменить сознание адепта, освободив его от аффектов и тем самым позволив ему постичь истинную реальность.

Ключевые слова: Санскритские буддийские письменные памятники, махаянские сутры, Палийский Канон, нирвана, идеал бодхисаттвы.

Об авторе: Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18), ORCID: 0000-0002-5455-9788 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2022

© Бурмистров С.Л., 2022

Понятие пустоты (*śūnyatā*) — одно из фундаментальных в буддийской философии. В махаянской буддийской школе мадхьямака, возникновение которой связывают с именем Нагарджуны (II–III вв.), оно составляет, можно сказать, самую суть учения. С точки зрения мадхьямаки, все понятия пусты, то есть не имеют референта в реальности, и понимать их надо не как описание реальности или части реальности, а как средства, при помощи которых человек пытается построить картину мира с тем, чтобы легче достигать в нем своих целей. Но так как само по себе наличие целей и стремления достичь их является причиной страстей, помрачающих сознание, которое уже не может из-за них узреть истинную реальность (*paramārtha*, *bhūta-tathatā*), то и любые понятия и построенные из них конструкции аффективно окра-

шены, то есть представляют собой одновременно и порождение аффектов, и почву для прорастания новых аффектов.

Однако это понятие встречается не только в махаянских, но и в хинаянских текстах. В «Маджхима-никае» сказано, что все сущее «пусто» от «Я» и от всего, что относится к «Я» (пали *sūññam idam āttena vā āttaniyena vā*) [The Middle Length Discourses..., 1995. P. 298]. Разумеется, это пока еще не тот специфический для буддизма махаяны термин, но примечательно уже то, что для описания того общего признака, который свойствен всему сущему, используется слово *sūñña* (санскр. *śūnya*). Последователи махаяны просто распространили представление о несуществовании «Я» во всем сущем также и на дхармы (санскр. *dharma-nairātmya*), которые при такой интерпретации понимались уже не как реалии, а

как только элементы языка описания реальности — или, точнее, того языка, которым мы пытаемся описать реальность, коей на самом деле не знаем из-за аффектов, и описываем в результате лишь порождения собственного непросветленного сознания. В трактате «Дхаммасангани», части Палийского Канона, эпитет «пустой» используется при описании уровней медитативного сосредоточения [A Buddhist Manual of Psychological Ethics, 2004. P. 84–85]. В другом месте трактата понятие пустоты связывается с понятием «беззнаковости» или отсутствия признаков (*animitta*) [A Buddhist Manual of Psychological Ethics, 2004. P. 130]. В трактате «Катхаваттху», также входящем в Палийский Канон, тоже упоминается понятие пустоты (пали *sūññatā*), когда речь идет. Среди прочего, о способности Так Приходящего к различающему знанию [Points of Controversy..., 2010. P. 142–143]. Один из спорных для буддийской догматики вопросов (рассмотрению коих, собственно, и посвящен трактат) касается того, входит ли пустота в число формирующих факторов (пали *saṅkhārakkhandha*). Ответ на это дается такой: самим Бхагаваном Буддой сказано, что формирующие факторы свободны (пали *sūñña*) от Я и всего, что относится к Я [Points of Controversy..., 2010. P. 335–336].

Иными словами, термин «пустота», обозначающий отсутствие чего-либо постоянного в сансарическом мире, а кроме того, применявшийся также для описания уровней медитативного сосредоточения, был хорошо знаком хинаянским школам. Если учесть, однако, что сам Палийский Канон в том виде, в котором он дошел до нас, сложился только в V в., а текст его, близкий к современному, существовал в I–II вв. [Шохин, 2011. С. 680], то есть практически одновременно с раннемахаянскими текстами (а сутры запредельной мудрости оказываются в этом случае даже несколько старше — например, самые ранние фрагменты «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутры» относятся к I в. до н. э. [Conze, 1978. P. 1]), то можно сказать, что понятие пустоты, как оно представлено в махаянских сутрах. Складывалось одновременно с формированием Палийского Канона в современном его виде. В связи с этим возника-

ет вопрос: насколько вообще понятие пустоты может считаться махаянским по происхождению? Не является ли оно в действительности хинаянским, только переосмысленным представителями махаяны? И если да, то насколько глубоко было это переосмысление? Или, возможно, оно появилось вообще до разделения буддийской общины на две этих ветви?

Дать ответ на последний вопрос представляется невозможным, ибо невозможно по имеющимся в нашем распоряжении текстам реконструировать изначальное учение Будды в том виде, в каком оно излагалось им самим. Даже то, что известно нам об истории ранней буддийской общины (до четвертого буддийского собора), мы знаем только по дошедшим до нас текстам, а они, как было только что сказано, сложились в современном виде только к V в., то есть к временам, когда не только окончательно установилось разделение буддизма на махаяну и хиаяну, но и в самой махаяне возникли две философские школы — мадхьямака и йогачара (возникновение которой в IV в. связывают с именами Асанги, Васубандху и Майтреянахи, но основные идеи которой были представлены — хотя и в несистематизированном виде — в таких ранних текстах, как, например, «Ланкаватара-сутра», складывавшаяся на протяжении II–V вв.).

Что же касается первых вопросов, то на них, в принципе, можно ответить. Для этого обратимся сначала к более поздним буддийским трактатам, где рассматривается понятие пустоты. Например, в трактате «Введение в мадхьямаку» (*Madhyamaka-avatāra*) Чандракирти (VII в.) пустота понимается как отсутствие собственного бытия (*svabhāva*) [Чандракирти, 2004. С. 36, 38, 119]. В принципе, согласно мадхьямаке, ничто не является онтологически самостоятельным, самосущим — то есть существующим исключительно благодаря себе самому и не зависящим в этом отношении ни от чего иного. Это, в частности, подробно рассматривается в главе XIII «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) Нагарджуны. При этом следует обратить внимание на то, что понятия пустоты и изменчивости Чандракирти в начале своего трактата

ставит рядом [Чандракирти, 2004. С. 36], а почему это важно — становится ясно из доказательства Нагарджуной пустоты понятия самобытия из комментария Чандракирти к его аргументам. Самосущее, согласно их доказательствам, не может ни исчезнуть, ни даже измениться. Если нечто является самосущим, то есть причиной самого себя, то именно в силу этого исчезновение для него логически невозможно. Изменение тоже невозможно, ибо в этом случае реалья не меняется, а уступает место другой реалии, сама исчезая при этом. Например, неверно говорить, с точки зрения Нагарджуны и Чандракирти, что человек стареет: правильно будет говорить, что молодость исчезает, уступая место зрелости, а та, в свою очередь, уступает место старости [Nāgārjuna, 1960. P. 105–106]. По существу, мадхьямики полагают, что неверно само по себе общераспространенное представление об изменении: вещь меняет только свои акциденции (человек растет, становится зрелым, потом стареет и умирает; дерево растет; облако принимает разные формы, а потом рассеивается в воздухе), но субстанция его остается неизменной. Такое представление, согласно им, опирается на неявное допущение о существовании в вещах каких-то сущностей, не меняющихся при изменении наблюдаемых свойств вещей. Применительно к человеку (и вообще живым существам) такое представление означает признание существования неизменной души (*ātman* или *puṇya*), что буддийской догматикой безусловно отвергается. Поэтому и изменение при таком подходе оказывается иллюзорным. Но вещь не могла бы исчезнуть, если бы была самосущей, так что всеобщая изменчивость свидетельствует о несуществовании чего бы то ни было онтологически самостоятельного.

Всеобщая взаимозависимость фиксируется уже в законе зависящего возникновения (*pratītya-samutpāda*) — одном из базовых принципов буддийской догматики. Согласно этому закону, сансара существует благодаря взаимной причиной зависимости дхарм с притоком аффективности (*sāsrava-dharma*), из-за чего аффекты (*kleśa*) постоянно порождают один другой и, становясь причиной страстей,

не позволяют сознанию постичь истинную реальность. Но эта же взаимная зависимость означает и пустоту всех дхарм, а так как ничего, кроме дхарм, в конечном счете не существует, то и все сущее оказывается пустым, то есть не-самосущим (в интерпретации представителей поздней мадхьямаки — Чандракирти и др.).

При этом в махаянских текстах перечисляются и разные аспекты пустоты: это пустота субъекта, пустота объекта, пустота субъекта и объекта, пустота пустоты (*sic!*), пустота высшей реальности, пустота самосущего и т. д. [Conze, 1975. P. 54–55]. Первый из них означает отсутствие самобытия у субъекта: все, что он собой представляет, есть лишь комплекс мгновенно-существующих дхарм, среди которых нет никакой «главной», управляющей другими или такой, от которой зависели бы все другие, а она сама была бы независимой. Второй — это зависимость внешнего мира от субъекта: все, что мы воспринимаем, есть лишь порождение аффектов, заключенных в нашем сознании и помрачающих его. Третий аспект указывает на отсутствие чего бы то ни было устойчивого даже в самом субъект-объектном отношении: граница между субъектом и объектом меняется в зависимости от ситуации. Наконец, «пустота пустоты» делает невозможным для самого понятия пустоты стать основой для построения каких-либо воззрений, которые могли бы претендовать на точное описание реальности как она есть или хотя бы части этой реальности [Терентьев, 1989. С. 8]. Учение о пустоте всех дхарм — это не учение (описание того, «как все есть на самом деле»), а инструмент, призванный изменить сознание адепта таким образом, чтобы он сам узрел истинную реальность. Об этом же говорит и сравнительно поздняя (III–IV вв.) «Алмазная сутра» (*Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*), где сказано, что в самом совершенном просветлении (*anuttara-samyak-sambodhi*), которое обрел Будда, нет ничего, что могло бы быть обретенно [Торчинов, 1991. С. 119]. Когда мы утверждаем, что имеется нечто обретенное, мы тем самым разделяем изначально и сущностно единый универсум на два «региона»: А и не-А, обретенное и необретенное. Но так как в действительности это деление не существует, то утверждение о

его существовании ложно и только вводит нас в заблуждение.

Среди махаянских сутр, в которых освещается понятие пустоты, особое место занимает «Ланкаватара-сутра» (полное ее название — *Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtra*, «Сутра о нисхождении благой Дхармы на [остров] Ланка»), древнейшие фрагменты которой датируются II в., то есть идеи, изложенные в ней, сформировались еще до возникновения мадхьямаки. В современном виде текст ее сложился к V в. в Южной Индии [Кобзев, 2011. С. 396]. Во второй главе сутры в ответ на просьбу бодхисаттвы Махамати объяснить суть и признаки пустоты Будда говорит: «Пустота, пустота! Это, Махамати, слово, по сути своей [относящееся к] воображаемой природе» (*śūnyatā śūnyateti mahāmate parikalpitasvabhāvapadametat*) [Saddharmalankavatasutram, 1963. P. 31]. Здесь понятие пустоты объясняется через представления, детально разработанные в другой махаянской школе — йогачара. Васубандху (IV в.) в своем небольшом сочинении «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*) указывает, что все сущее сводится к трем самосущим: воображаемому (или сконструированному — *parikalpita*), зависимому (*paratantra*) и абсолютному (*pariniṣpanna*), причем «[то], что является — зависимое от иного; то, как оно является, — сконструированное» (*yatkhyāti paratantro 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ*), а абсолютное — это «вечное несуществование того являющегося в его явлении» (*tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā || jñeyaḥ sa pariniṣpannaḥ*) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]. Разумеется, Васубандху не был сам автором этой концепции — впервые она появляется, хотя и далеко не в таком систематизированном, как у Васубандху, виде в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре». В последней из них воображаемая или сконструированная природа понимается как множество произвольных знаков (*saṃketa*), которые прилагаются к реальности и которые непросветленное сознание принимает за саму реальность (путая, образно говоря, «местность» с «картой»). Слово *svabhāva* понимается в «Сандхинирмочане» (и в трактате Васубандху) не в том смыс-

ле, какой придавали ему мадхьямики, а всего лишь как «существование» или нечто, что с какой-либо сансарической точки зрения можно считать существующим. При помощи слов или иных знаков, таким образом, можно назвать существующим все что угодно — и, более того, отличить его от других существующих вещей [Boqvist, 1993. P. 31].

Итак, пустота относится к воображаемой природе, то есть к тому уровню реальности, который соответствует обыденному, еще не просветленному сознанию [Торчинов, 2000. С. 102]. Иными словами, предупреждает Будда своего ученика, это только условный знак, смысл которого — не обозначить нечто реальное (истинную реальность до просветления постичь невозможно), а направить ученика так, чтобы он сам узрел истину. Но при более тщательном исследовании становится ясно, что по крайней мере в этом фрагменте термин *śūnyatā* означает в «Ланкаватаре» всего лишь отсутствие чего-либо, лишенность какого-либо свойства. Здесь Будда, отвечая на вопрос Махамати, перечисляет семь аспектов пустоты, и первый из них — это *lakṣaṇaśūnyatā*. Дайсэцу Судзуки в своем переводе сутры передал это слово как «the emptiness of individual marks» [The Lankavatara Sutra, 1932. P. 65], но дальнейшие разъяснения Будды свидетельствуют, что это означает всего лишь отсутствие признаков у реальных. *Lakṣaṇaśūnyatā* — букв. «пустота (*śūnyatā*) [от] признаков (*lakṣaṇa*)» — означает, что все реалии не имеют ни общих, ни отличительных признаков (*svasāmānyalakṣaṇaśūnyāḥ sarvabhāvāḥ*). Второй аспект — это пустота собственной природы реальных (*bhāvasvabhāvaśūnyatā*), что следует понимать так: не имеет места возникновение реальных в силу их собственной природы [Saddharmalankavatasutram, 1963. P. 32]. Как говорилось выше, самосущее — это то, что является причиной существования самого себя. Но уже поэтому возникнуть оно не может, ибо возникновение означало бы, что было время, когда такой реалии не было, что противоречит ее пониманию как самосущей. Таким образом, и второй аспект тоже указывает всего лишь на отсутствие чего-либо у реальных, а именно — их самобытия.

Рассмотрим также шестой и седьмой аспекты пустоты. Шестой — это «великая пустота благородного знания высшей реальности» (*paramārthāryajñānamahāsūnyatā*). Это означает, что «внутреннее постижение благородного знания “пусто” от следов и пороков всех воззрений» (*svapratyātmarjajñānādhigamaḥ sarvadṛṣṭidoṣavāsanābhiḥ śūnyaḥ*) [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 32], или, иными словами, знание истинной реальности свободно (*śūnya*) от следов любых концептуальных построений, ибо любые такие построения заведомо ложны в силу того, что истинную реальность невозможно описать ни на каком языке. В седьмом аспекте суть понятия пустоты как отсутствия видна еще более ясно: это «взаимная пустота» (*itaretarāsūnyatā*) — «если какая-то [вещь] где-либо отсутствует, то говорят, что это [место] свободно (*śūnya*) от нее» [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 32].

То, что понятие пустоты не обозначает никакой реальности, но лишь указывает на отсутствие чего-либо постоянного, подобного атману веданты или пуруше санкхьи, и используется только как инструмент для изменения сознания адепта, видно и из дальнейших наставлений Будды. Он говорит далее, что буддхисаттвы используют слова «пустота», «нирвана», «вершина бытия» (*bhūtakoti*) и т. д., чтобы избавить невежд (*bāla*, букв. «дитя») от страха перед учением о несуществовании души и наставить их в неконструирующем мышлении (*nirvikalpa*) [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 33]. Путь к нирване свободен от чего бы то ни было самосущего [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 41], и это в контексте учения Будды вполне естественно: ведь если бы что-то в сансаре было самосущим, то устранение его — а значит, и преодоление самой сансары — было бы невозможно, а нирвана — недостижима. Освобождение из сансары и просветление могут быть обретены именно потому, что колесо рождений и смертей не содержит в себе ничего онтологически самостоятельного (*svabhāvasūnya*).

Строго говоря, даже суждения типа «все дхармы пусты, то есть лишены самобытия» (*evaṃ śūnyā asvabhāvāḥ sarvadharmā*) сами по

себе тоже «пусты» от смысла, так как, будь они осмысленными, реальным было бы разделение всего сущего на пустое и непустое [*Saddharmalankavatarasutram*, 1963. P. 68]. Но любое подобное разделение есть только ментальный конструкт, порождаемый сансарическим сознанием с присущими ему аффектами, а значит, различение пустого и непустого, если принимать его за нечто реальное. Само по себе помрачает сознание и закабалает его в сансаре.

Сходное понимание пустоты как отсутствия мы находим и в другой махаянской сутре — «Сандхинирмочана-сутре» (*Samdhinirmocana-sūtra*, «Сутра об освобождении от оков»), текст которой, дошедший до нас только в китайском и тибетском переводах (санскритский оригинал утрачен), сформировался в течение II–IV вв. Врата обители Так Приходящего — это освобождение, состоящее в постижении пустоты всего сущего, отсутствия образов (то есть ментального конструирования) и свободы от желаний [*The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, 2000. P. 8]. Суть понятия пустоты Будда иллюстрирует в сутре, используя образ пустого пространства, которое пронизывает все именно потому, что «пусто» от любых материальных форм. На том же основании можно говорить и о существовании некой истинной реальности (*bhūta-tathatā*). Скрытой от нас сансарической реальностью: последняя лишена (*śūnya*) самобытия и потому может быть «устранена» (не буквально, разумеется, а только с точки зрения теории познания) или «отодвинута в сторону», чтобы сознание могло постичь реальность как она есть [*The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, 2000. P. 37]. В этой сутре Будда наставляет учеников о пустоте всех учений (они либо буквально ложны, то есть «пусты» от истины, либо представляют собой — как само учение Будды — только средство для трансформации сознания), пустоте всех образов (как тех, которые возбуждают в простых людях чувственные влечения, так и тех, которым могут поклоняться ученики, стремящиеся к достижению религиозных целей), пустоте всего внешнего (в вещах, коими можно обладать, нет ничего, что делало бы их ценными самими по себе) и т. д. [*The Scripture*

on the Explication of Underlying Meaning, 2000. P. 65–67].

Та же пустота как отсутствие предстает перед нами и в более раннем тексте — «Вималакирти-нирдеша-сутре» (Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra, «Сутра о наставлениях Вималакирти», I–II вв.), многие черты которой сближают ее с сутрами запредельной мудрости. Одна из таких черт — идея недвойственного сознания, или сознания, свободного от оппозиции субъекта и объекта. Граница между этими двумя реалиями препятствует истинному познанию, так как не может быть преодолена до конца, и подлинное познание — это познание, полностью стирающее эту границу. В «Вималакирти-нирдеша-сутре» пустота объясняется при помощи образа пустого дома. Мирянин Вималакирти, ожидая прихода бодхисаттвы Маньджушри со свитой, делает свой дом пустым, в нем не остается ничего, кроме того ложа, на котором лежит сам Вималакирти. Затем между ним и Маньджушри происходит примечательный диалог, в котором хозяин дома говорит, что не только его дом пуст — все земли будд пусты, но познать пустоту невозможно, ибо она не познаёт сама себя [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005. С. 55]. Но есть в этой сутре и еще один момент, не отраженный столь же ясно в ранее рассмотренных текстах: истину невозможно выразить словами. Когда Маньджушри задает вопрос о том, в чем состоит истинное учение о недвойственности, бодхисаттвы из его свиты дают разные ответы, но Вималакирти отвечает на вопрос молчанием. Маньджушри восклицает: «Прекрасно, сын рода, прекрасно! Это и является входом в недвойственность бодхисаттв. При этом не задействуются звуки, слова и мышление» [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005. С. 99]. Иначе говоря, даже утверждение, что все вещи пусты, ложно именно потому, что оно есть некоторое *утверждение*. Такие суждения могут быть осмысленными на уровне относительной истины, но для достижения уровня абсолютной истины они должны быть оставлены точно так же, как и любые другие суждения. Поэтому истинным ответом на вопрос об абсолютной истине будет только молчание [Burton, 2017. P. 147].

Ярче всего такое представление выразили представители мадхьямаки. У Нагарджуны структура языка не в состоянии выразить реальность как она есть. Разумеется, никто не отрицает существования истинной реальности — отрицается лишь ее соответствие нашим представлениям о ней или вообще каким бы то ни было возможным представлениям. Сансарическая реальность, как было сказано выше, связана оковами взаимной причинности, а состояние просветления «пусто» в том смысле, что свободно от этого и от любых помрачающих сознание факторов. Śūnyatā, таким образом, характеризует состояние, «пустое» от противопоставления субъекта и объекта, — но такое состояние не может быть выражено словами или какими-либо другими знаками [Harris, 1991. P. 1–2].

Наконец, в одной из самых ранних махаянских сутр — «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» Субхути, ученик Будды, наставляет Шакру о пустоте: именно в ней должен утвердиться бодхисаттва, чтобы обрести совершенную запредельную мудрость. Это значит, что он не должен придерживаться никакой позиции, принимая ее за истину или хотя бы часть истины. Ни одна группа (skandha) дхарм не может поистине считаться ни пустой, ни непустой, ни наделенной атманом, ни лишенной его, ни чистой, ни нечистой и т. д. [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 18] — то есть любые противоположности объявляются ложными. Однако именно на противоположностях строится любая знаковая система: знак отграничивает некоторое множество объектов (состоящее хотя бы из одного элемента или даже фактически — но не логически — пустое), указывая на их отличие от всего остального универсума. Поэтому ни одна знаковая система — естественный язык или что-либо иное — не может выразить реальность как она есть, и бодхисаттва будет утверждать, что нечто пусто или непусто в зависимости от того, кому он проповедует Дхарму.

Запредельная мудрость называется в сутре «матерью бодхисаттв» по причине свободы ее от собственных признаков [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 86]. Термин «собствен-

ный признак» (svalakṣaṇa), в свою очередь, требует некоторых пояснений. В комментарии к фундаментальному трактату Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (Abhidharmakośa-bhāṣya) дхарма понимается как «носитель собственной сущности» (svalakṣaṇadhāraṇād dharmah) [Васубандху, 1998. С. 193; Vasubandhu, 1967. P. 2]. Дхарма как элементарное психофизическое состояние или вернее, единица описания психической жизни [Рудой, 1998. С. 71] имеет, согласно хинаянским представлениям, собственный признак, по которому разные дхармы и группируются в определенные классы (группы, элементы познавательного акта, источники сознания). Для дхарм каждого класса характерен собственный признак: например, для дхарм группы материи это подверженность пространственному изменению [Asanga, 1950. P. 2]. При этом, в отличие от махаяны с ее пониманием любых границ как онтологически пустых, для хинаянских школ наличие того или иного отличительного признака у некоторой вещи или множества вещей указывает на их определенную сущность, отличную от сущностей любых других вещей [Dhammajoti, 2009. P. 19]. Именно наличие собственного признака, не меняющегося во времени, и делает возможным понимание дхармы как элементарного психофизического состояния [Рудой, 1998. С. 74]. Но в махаяне даже сами дхармы стали рассматриваться как элементы языка описания реальности, а не самой реальности, — причем языка, который, по замыслу, призван описывать реальность, но вместо этого конструирует лишь заведомо ложные представления о ней. Скрывая ее саму от непросветленного сознания. Если для последователей хинаяны результатами ментального конструирования были только общие признаки (sāmānyalakṣaṇa), то махаянские мыслители пошли дальше — они признали конструктами даже и собственные признаки. В школе йогачара, учение которой оформилось в IV в., сконструированная природа имеет своей причиной познавательную ошибку. Состоящую в том, что каждому слову или выражению приписывается существование некоторой реальности, которая этим словом или выражением обозначается [Sonam

Thakchöe, 2015. P. 74]. Но само понятие собственного и тем более — общего признака есть только высказывание, состоящее из знаков, и потому оно ложно. Запредельная мудрость, рассматриваемая с этой точки зрения, оказывается свободной от признаков именно потому, что она имеет принципиально внезнаковый характер. Строго говоря, даже это последнее высказывание ложно, ибо об истинной реальности ничего невозможно сказать и даже помыслить нашим сансарическим сознанием.

Однако о том, что пусто, в сутре все же говорится довольно подробно. Если дхармы пусты, то они не возникают и не исчезают — то есть не подвержены изменению, а именно оно и в буддизме, и в других индийских религиозно-философских системах считается сущностной характеристикой сансары и страдания. Эти дхармы не являются объектами познания (аргамеуа), не имеют признаков, необусловлены, о них невозможно говорить — то есть они и есть истинная реальность [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 173].

Но, разумеется, все, что сказано в этих сутрах, имеет в первую очередь сотериологическое значение. Задача последователя Будды — освободиться от неведения и аффектов, помрачающих сознание, а для этого надо осознать, что все сущее не имеет никакой необходимо присущей ему ценности и вообще какой-либо собственной неизменной природы. Влечение ко всему, что окружает нас в сансаре, согласно учению буддизма, укоренено не в самих объектах влечений, а в нас самих. Если бы какая-то вещь сама по себе вызывала влечение, то она вызывала бы его всегда и у всех независимо от их собственного состояния. Но даже на уровне повседневной практики мы знаем, что одна и та же вещь может вызывать влечение у одного человека, отвращение — у другого, а третьего оставлять равнодушным и что один и тот же человек может в одно время по отношению к одной и той же вещи испытывать влечение, а в другое время оставаться к ней безразличным. Уже одно это говорит о том, что почва и причина влечений — их субъект, а не объект. Недавно была предложена любопытная интерпретация

того, *что* именно отрицается в мадхьямаке: это, выражаясь языком современной философии сознания, «нарративное Я» (narrative self) или самописание личности, выстраиваемое при помощи языковых конструкций и опирающееся на различающее мышление. Но если последователи хинаянских школ отрицают «нарративное Я», сводя его к множеству мгновенно-существующих дхарм, то для мадхьямик даже такая редукция недостаточна, ибо она все же сохраняет значение знаков так, как если бы они имели некие необходимо присущие им значения [Correya, 2022, passim]. Это выводит нас непосредственно к сотериологической проблематике, ибо сама практика использования языка и отношения к нему становится причиной закабаления в сансаре или, наоборот. Средством просветления сознания. Переописание собственной личности в терминах дхарм, как предписывают школы хинаяны, приводит к тому, что человек начинает видеть в себе уже не некое неизменное «Я», пребывающее в этом теле и имеющее в будущем переселиться в какое-то другое, а множество отдельных элементов без какого-либо единого управляющего ядра. Но следующий шаг — это переописание себя в соответствии с представлениями махаяны, когда даже это первое (хинаянское) описание понимается как ложное или, во всяком случае, предварительное. Именно поэтому в сутре предписывается медитировать о дхармах как о пустых, не приписывая им пустоту как сущность — ибо пустота есть как раз отсутствие сущности или чего-то постоянного в них, чего-то, что четко отграничивало бы одни дхармы от других [Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960. P. 183].

Как видим, понятие пустоты не является чисто махаянским — оно известно и хинаянским текстам, хотя на основании сохранившихся источников и невозможно сказать, в каком из течений буддизма оно появилось; возможно, оно возникло еще до разделения буддизма на махаяну и хинаяну. Кроме того, содержание этого понятия менялось: в более ранних текстах — в раннемахаянских сутрах и

в Палийском Каноне — оно обозначало всего лишь отсутствие «Я» или того, что относится к «Я», во всем сущем, то есть представляло собой результат развития принципа anātman («не-Я», несуществование неизменной души как «центра» личности). Впрочем, уже в махаянских сутрах понимание его было несколько шире: оно понимается здесь как отсутствие не только «Я», но и собственных признаков дхарм, то есть оказывается производным от общего для махаяны принципа dharma-nairātmya (отсутствия чего-либо постоянного не только в личности, но и в самих дхармах). Дальнейшая интеллектуальная эволюция буддизма привела к обогащению понятия пустоты еще одним смысловым оттенком — интерпретацией śūnyatā как niḥsvabhāva, отсутствие чего бы то ни было самосущего во всем сансарическом мире. Если бы существовало в сансаре что-то самосущее (svabhāva) — то, что имеет причиной самое себя, — то сама сансара была бы непреодолимой, а достижение высшего религиозного идеала буддизма — обретение просветления и нирваны — невозможным.

Особенностью махаянского понимания пустоты является то, что это понятие рассматривается как сугубо инструментальное — не отражающее никаких свойств реальности как таковой и необходимое только для изменения сознания адепта таким образом, чтобы он оказался в состоянии сам познать реальность. Именно в этом смысле сама пустота «пуста», ибо это понятие не может быть основой какого-либо мировоззрения. Построение же каких-то концептуальных конструкций на основе его приводит только к еще более глубокому закабалению в сансаре, как и любое понятийное мышление, исходящее из установки, что язык или какая-то другая знаковая система могут описывать реальность. В действительности, согласно махаяне, любой язык представляет собой только инструмент, и важно лишь так перестроить язык и собственное отношение к нему, чтобы осознать его инструментальный характер и «пустоту» от любой возможной связи с реальностью самой по себе.

Использованная литература

- Васубандху, 1998: *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Vasubandhu*. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike. Izd. podgot. E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi [Vasubandhu. The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind. Ed. and transl. by E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi]. Moscow: Ladomir, 1998.
- Кобзев, 2011: *Кобзев А. И.* «Ланкаватара-сутра» // *Степанянец М. Т.* (ред.) *Философия буддизма: Энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2011. С. 395–398.
- Kobzev A. I.* Lankavatāra-sūtra // *Stepaniants M. T.* (red.) *Filosofia buddizma: Entsiklopediia* [Lankavatāra-sūtra // *Stepaniants M. T.* (ed.) *Buddhist philosophy: An encyclopedia*] Moscow: Vostochnaia literatura, 2011. P. 395–398.
- Рудой, 1998: *Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
- Rudoi V. I.* Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu // *Vasubandhu*. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike. Izd. podgot. E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi [Introduction to Buddhist Philosophy. In: *Vasubandhu*. The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind. Ed. and transl. by E. P. Ostrovskaiia, V. I. Rudoi]. Moscow: Ladomir, 1998. P. 11–113.
- Сутра «Поучения Вималакирти», 2005: Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб. А. М. Донца. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2005.
- Sūtra «Poucheniia Vimalakīrti» / Per. s tib. A. M. Dontsa [Sūtra «Instructions of Vimalakīrti». Transl. from Tibetan by A. M. Donets]. Ulan-Ude: BNTS SO RAN Publishers, 2005.
- Терентьев, 1989: *Терентьев А. А.* «Сутра сердца праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской мысли // *Буддизм: история и культура*. М.: Наука, ГРВЛ, 1989. С. 4–21.
- Terentyev A. A.* “Sutra serdtsa prajñāpāramity” i ee mesto v istorii buddiiskoi mysli // *Buddizm: istoriia i kul'tura* [“The Heart Sūtra of Prajñāpāramitā” and its Place in the History of Buddhist thought. In: *Buddhism: History and Culture*]. Moscow: Nauka, GRVL, 1989. P. 4–21.
- Торчинов, 2000: *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Torchinov E. A.* Vvedenie v buddologiiu [Introduction to Buddhist Studies]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000.
- Торчинов, 1991: *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры») // *Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н. В. Абаева*. 2-е изд. Новосибирск: Наука, 1991. С. 104–124.
- Torchinov E. A.* O psikhologicheskikh aspektakh ucheniia prajñāpāramity (na primere “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtry”) // *Psikhologicheskie aspekty buddizma / Pod red. N. V. Abaeva*. 2-e izd. [A. On the Psychological Aspects of the Prajñāpāramitā Teaching (according to “Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra”). In: *Abaev N. V.* (ed.) *Psychological Aspects of Buddhism*]. 2nd ed. Novosibirsk: Nauka, 1991. P. 104–124 (in Russian).
- Чандракирти*. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.
- Candrakīrti*. Vvedenie v Madhyamiku / Per. s tib. A. M. Dontsa [Introduction to Madhyamaka. Transl. from Tibetan by A. M. Donets]. St. Petersburg: Eurasia, 2004.
- Шохин, 2011: *Шохин В. К.* Типитака // *Степанянец М. Т.* (ред.) *Философия буддизма: Энциклопедия*. М.: Восточная литература, 2011. С. 680–686.
- Shokhin V. K.* Tipīṭaka // *Stepaniants M. T.* (red.) *Filosofia buddizma: Entsiklopediia* [Tipīṭaka. In: *Stepaniants M. T.* (ed.) *Buddhist philosophy: An encyclopedia*]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011. P. 680–686 (in Russian).
- A Buddhist Manual of Psychological Ethics 2004: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇī, Compendium of States or Phenomena*. Transl. by C. A. F. Rhys Davids. 3rd ed. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

Asanga, 1950: *Asanga*. Abhidharma samuccaya. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, 1960: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).

Boqvist, 1993: *Boqvist Å.* Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993.

Burton, 2017: *Burton D.* Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation. New York: Routledge, 2017.

Conze, 1975: *Conze E.* List of Buddhist Terms // The Tibet Journal, 1975, Vol. 1, No. 1. P. 36–62.

Conze, 1978: *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Reiyukai, 1978.

Correya, 2022: *Correya S. J.* Never Waking into Reality: Narrative Self in the Madhyamaka // *Sophia*, 2022. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00881-1>. Accessed 17.05.2022.

Dhammajoti, 2009: *Dhammajoti K. L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009.

Harris, 1991: *Harris I. Ch.* The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1991.

Nāgārjuna, 1960: *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).

Points of Controversy..., 2010: *Points of Controversy or Subjects of Discourse: Kathāvatthu*. Transl. by Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids. Bristol: Pali Text Society, 2010.

Saddharmalankāvatārasūtram, 1963: *Saddharmalankāvatārasūtram*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963 (in Sanskrit).

Sonam Thakchöe, 2015: *Sonam Thakchöe*. Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and Its Implications // *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / Ed. by J. L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 73–110.

The Lankāvatāra Sūtra, 1932: *The Lankāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*. Transl. by D. T. Suzuki. London: George Routledge and Sons, 1932.

The Middle Length Discourses..., 1995: *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Somerville: Wisdom Publications, 1995.

The Scripture on the Explication of Underlying Meaning, 2000: *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*. Transl. by J. P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.

Tola, Dragonetti, 1983: *Tola F., Dragonetti C.* The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu // *Journal of Indian Philosophy*, 1983, No. 11. P. 225–266.

Vasubandhu, 1967: *Vasubandhu*. Abhidharma-kośabhāṣya. Ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967 (in Sanskrit).

Evolution of the Concept of Emptiness: from Pāli Canon to Late Madhyamaka

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

The term “emptiness” (śūnyatā), fundamental for the Mahāyāna Buddhism, appears for the first time in Pāli Canon where it designates absence of something constant in the saṃsāric world. It is semantically associated with the basic Buddhist dogmatic concept of anātman denoting the non-existence of “I” or something related to “I”. The term “emptiness” is interpreted in early Mahāyāna sūtras (“Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra”, “Laṅkāvatāra-sūtra”, “Saṃdhinirmocana-sūtra”) in the same way. According to “Laṅkāvatāra-sūtra” it has fully instrumental character and does not denote any quality of reality itself. In Madhyamaka it is treated as a notion designating non-existence anything self-existent (causing itself). Anyway the basic aspect of the term “emptiness” is the soteriological one: it is necessary for the transformation of the consciousness of adept that makes it free from afflictions and lets it know the true reality.

Keywords: Buddhist written monuments in Sanskrit, Mahāyāna sūtras, Pāli Canon, nirvāṇa, bodhisattva ideal.

About the author: **Sergey L. BURMISTROV**, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaya emb., St. Petersburg, Russia, 191186), ORCID 0000-0002-5455-9788 (SLBurmistrov@yandex.ru).

УДК 94(517)

DOI 10.25882/4ane-jn24

С. С. Сабрукова

Институт восточных рукописей Российской академии наук

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО МОНГОЛОВЕДЕНИЯ ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ Г. И. МИХАЙЛОВА (1909–1986) (Продолжение)

Статья содержит продолжение издания мемуаров монголоведа XX в. Г. И. Михайлова о своих учителях и коллегах Б. Я. Владимирцове, Г. Е. Грумм-Гржимайло, А. В. Бурдукове, С. А. Козине, Н. Н. Поппе и Г. Н. Румянцеве. Мемуары находятся в личном фонде Н. П. Шастиной в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН. Г. И. Михайлов определяет свои воспоминания как заметки об известных личностях русского востоковедения, в них описаны реалии жизни того времени, личный взгляд автора на разные события в жизни его «героев». Хронологически они охватывают более сорока лет, с 1926 по 1967 г. Текст мемуаров написан живым языком, интересно и увлекательно, с использованием формы речи — диалога.

Ключевые слова: Б. Я. Владимирцов, Г. Е. Грумм-Гржимайло, А. В. Бурдуков, С. А. Козин, Н. Н. Поппе, Г. Н. Румянцев.

Об авторе: Сабрукова Светлана Санджиевна, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник, отдел рукописей и документов, Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18), ORCID 0000-0001-7983-4291 (ssabrukova@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2022

© Сабрукова С. С., 2022

<34> Николай Николаевич Поппе¹

Если С.А. Козин имел в нашем институте некое подобие двойника (так нам казалось некоторое время), то Н. Н. Поппе обладал вполне оригинальной внешностью, спутать его с кем-нибудь было трудно. Он выделялся сравнительно высоким ростом и сухопаростью фигуры. Из-за сухопарости, быть может, он и казался более высоким, чем был на самом деле. Речь его была не совсем чистой, некоторые звуки он не мог произносить правильно. Говорил он всегда спокойно, никогда не повышал голос, казался невозмутимым.

Н. Н. Поппе был значительно моложе и Б. Я. Владимирцова², и Г. Е. Грумм-Гржимай-

ло³, и С. А. Козина⁴ и А. В. Бурдукова⁵. Видимо, даже В. А. Казакевич⁶ был старше его. При жизни Б. Я. Владимирцова Н. Н. Поппе играл скромную роль — он был одним из ряда помощников нашего выдающегося монголоведа, вел курс примерно такой же, как и В. А. Казакевич, например, или С. А. Козин. Да на многое перед лицом Бориса Яковлевича Н. Н. Поппе и не мог претендовать, если учесть, что в 1920-х годах, первый был уже маститым ученым с мировым именем, а последний пришел в науку всего несколько лет назад (в университет он поступал в 1914 году).

Вел себя Н. Н. Поппе скромно, знал только свои аудиторные занятия, от общественной

¹ Н. Н. Поппе (1897–1991) — известный ученый монголовед, алтаист, лингвист и фольклорист.

² Б. Я. Владимирцов (1884–1931), старше на 13 лет.

³ Г. Е. Грумм-Гржимайло (1860–1936), на 37 лет.

⁴ С. А. Козин (1879–1956), на 18 лет.

⁵ А. В. Бурдуков (1883–1943), на 14 лет.

⁶ В. А. Казакевич (1896–1937), на 1 год.

жизни института стоял в стороне. Да и в аудитории особой живости не обнаруживал, порой казалось, что его мало интересуют и занятия, и мы, студенты, особой четкости ответов от нас он не требовал.

Как относился к Н. Н. Поппе Борис Яковлевич, мне не совсем ясно. Будучи человеком дела, Борис Яковлевич ценил, конечно, его знания и способности, а на остальное мало, видимо, обращал внимания. Один раз мне показалось, что Б. Я. Владимирцов недоволен Н. Н. Поппе. Борис Яковлевич проводил на монгольском разряде что-то вроде распорядительных заседаний, на которых присутствовали все преподаватели — монголисты и я в качестве студента-выдвиженца. На одном из таких заседаний рассматривалось заявление Н. Н. Поппе, который, став профессором Ленинградского государственного университета, хотел, чтобы и наш институт оформил его надлежащим образом. Решение этого вопроса не заняло много времени, но мне показалось, что Борис Яковлевич чем-то недоволен.

— Не считает ли он, что Н. Н. Поппе рано быть профессором? — мелькнула у меня догадка.

Поделится своими соображениями с А. В. Бурдуковым.

<35> — Нет, просто Борис Яковлевич считает, что не Н. Н. Поппе следовало бы поднимать этот вопрос, — ответил мне Алексей Васильевич.

Теперь я отлично понимаю беспочвенность своей догадки. Конечно же, назначение Н. Н. Поппе на должность профессора Ленинградского университета не обошлось без участия Бориса Яковлевича, по этому поводу не могло у него возникнуть недовольство. Тем не менее недовольство было, настроение Бориса Яковлевича я подметил правильно, ошибся лишь в мотивах его.

Как относились к Н. Н. Поппе его другие коллеги? Алексей Васильевич считал его пакостником, имея, видимо, на то какие-то основания. Казалось мне, что и С. А. Козин разделяет мнение А. В. Бурдукова. Эрдэнэ Батхаан¹ возмущался по поводу того, что учебник,

¹ Батуханов Никита Федорович (1888–1942) — государственный деятель, бурят по национальности, вошел в историю бурятского и монгольского народов как Эрдэни Батухан (Эрдэнэ Батхаан). Окончил Ленинградский ин-

составленный им, Н. Н. Поппе пренебрежительно называл “разговорником”². О мнении В. А. Казакевича ничего не могу сказать, ибо он в силу обстоятельств вынужден был всегда и во всем соблюдать крайнюю осторожность.

Были, надо так полагать, и лица, которые к Н. Н. Поппе относились иначе, чем упомянутые выше.

После второй мировой войны различные лица также относились к Н. Н. Поппе различно. А. Гейсиг (и та группа востоковедов, к которой он принадлежит) сотрудничал с ним, отметил довольно широко его семидесятилетие. Американец Джеймс Боссон³ чуть ли не боготворит Н. Н. Поппе. Свою публикацию биографии Миларайбы⁴ он посвятил семидесятилетию Н. Н. Поппе, называет его учителем и другом. Рассказывал Джеймс Боссон трогательную историю о том, как несчастный Н. Н. Поппе после бегства из Советского Союза бедствовал в Берлине без денег. Его дела были бы совсем плохими, если бы немецкие ученые не собрали ему денег для поездки в Америку.

Наблюдалось и иное отношение к новоявленному американцу. Польский ученый М. Левицкий⁵, как передавал Г. Д. Санжеев⁶, не одо-

ститут истории, философии и лингвистики (1934 г.).

² Видимо здесь идет речь о Грамматике письменномонгольского языка. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1937.

³ James Bosson (1933–2016), почетный профессор восточноазиатских языков и культур Калифорнийского университета в Беркли. В 50-е годы учился в Вашингтонском университете в аспирантуре по специальности языки и литературы стран Дальнего Востока под руководством Н. Н. Поппе.

⁴ Миларепа (тиб. *Rje-btsun mi-la-ras-pa*. 1052–1135) — учитель тибетского буддизма, знаменитый йог-практик, поэт.

⁵ Здесь, возможно, упоминается польский ученый-востоковед Тадеуш Левицкий (1906–1992).

⁶ Г. Д. Санжеев (1902–1982) — востоковед, специалист в области сравнительного изучения монгольских языков [Милицанд, 2008. Кн. 2. С. 304–305]. Н. Н. Поппе в своих мемуарах, изданных в 1983 г. написал о двух бурятских ученых, работавших в 1920-х годах в Ленинграде, затем в Москве: ученике Б. Я. Владимирцова Г. Д. Санжееве и ученике самого Поппе Т. А. Бертагаеве. Санжеев назван первым бурятским информантом, с которым работал Поппе; говорится и о том, что он входил в число авторов «Большого монгольско-русского словаря» (Поппе руководил его авторским коллективом). Но нет ни характеристики их научных работ, ни рассказа об их человеческих качествах, ни каких-либо эпизодов из их жизни [Алпатов, 1994. С. 45].

брюл образ действий Н. Н. Поппе. М. Левицкий исходил из того положения, что ученый не должен вмешиваться в политику. А Н. Н. Поппе вмешался в политику, грязную к тому же.

О. Латтимор¹ попросил И.Я. Златкина² статью из советского досье данные о Н. Н. Поппе. И. Я. Златкин такие данные ему послал. В досье сказано, что Н. Н. Поппе считается военным преступником, поскольку служил у оккупантов сначала переводчиком, потом инструктором, а к концу его карьеры на нашей территории был назначен заведующим каким-то отделом.

Наше же отношение к предателям известно.

<36> Умер Борис Яковлевич, Н. Н. Поппе занял место ведущего монголоведа. Он пытался быть столь же универсальным, как Б. Я. Владимирцов, но данных для этого у него не было. Ему следовало бы сосредоточить свое внимание на лингвистике, а он брался и за литературоведение, и за фольклористику. В этом был один из главных его просчетов, ибо как в области фольклористики, так и в области литературоведения успехи его были совсем незначительные.

Тем не менее, заняв место Б. Я. Владимирцова, Н. Н. Поппе быстро пошел в гору. В это время очевиднее стало его безразличное отношение к учебному процессу, больше всего он был занят своей карьерой. И в этом смысле он многого добился, а качество преподавания в целом по монгольскому разряду заметно ухудшилось. Я не знаю ни одного воспитанника нашего института, который под руководством Н. Н. Поппе достиг при изучении языка больших успехов. Правда, на ход учебного процесса оказывали отрицательное влияние и бесконечные реорганизации, которые проводились в институте в 30-х гг.

И все же в институте с Н. Н. Поппе носились, считая его чуть ли не беспартийным большевиком (был в то время такой термин). Впрочем, нас несколько охладил на сей счет

один товарищ, приехавший в институт по каким-то делам из Москвы. Чем он руководствовался, мы не знали, но, как показали последующие события, он оказался провидцем.

У меня, как мне тогда казалось, отношения с Н. Н. Поппе были нормальными, он никакого недружелюбия не показывал, и я ничего плохого за ним не замечал, хотя А. В. Бурдуков и предостерегал меня после одного из заседаний Монголоведческой ассоциации (функционировала тогда такая организация при Институте востоковедения АН СССР)³. В тот раз один из докладчиков выступил с рекомендациями относительно того, как правильно писать по-монгольски заимствованные монголами слова. Участники заседания стали всерьез обсуждать умозрительные концепции докладчика, а я предложил прекратить обсуждение и вернуться к этому вопросу после того, как докладчик исследует фактический материал самым тщательным образом. Монголоведы согласились со мной. И Н. Н. Поппе, уловив настроение аудитории, снял этот вопрос с повестки дня.

— Смотрите, Вы показали им свои зубы, — предостерегал меня Алексей Васильевич после моего этого выступления.

В 1935 г. я уехал на Халхин-гол⁴ и до 1938 г. находился далеко от науки. Возвратился домой

³ В 1933 г. при Монгольском кабинете ИВ АН создается Ассоциация монголоведения, задачей которой было сплочение всех монголоведческих сил страны. Осуществлялась подготовка к публикации письменных источников по истории монгольских народов, включая летопись «Шара-туджи» (В. А. Казакевич). Одним из основных направлений работы Института востоковедения в целом стало составление словарей, и в 1935 г. началась работа по составлению большого академического монгольско-русского словаря [Попова, 2021: <https://historyrussia.org/sobytiya/mnogoletnie-traditsii-bogatejsijj-opyt-sankt-peterburgskaya-shkola-klassicheskogo-mongolovedeniya.html>].

⁴ С 1935 г. просоветский режим Монголии конфликтовал с манчжурским прояпонским режимом из-за небольшого пограничного участка в районе реки Халхин-гол. Оба государственных образования, возникшие на территории бывшей империи Цинь, имели нечеткие границы. По одним картам, граница проходила по реке, по другим, — восточнее. 12 марта 1936 г. был подписан советско-монгольский договор взаимопомощи, в соответствии с которым в МНР были размещены советские войска — 57-й Особый корпус.

¹ Оуэн Латтимор (Owen Lattimore, 1900–1989) — американский востоковед, журналист, государственный деятель.

² И. Я. Златкин (1898–1990) — востоковед, историк [Милицанд, 2008. Кн. 1. С. 531–532].

с твердым намерением продолжать работу в Ленинградском восточном институте. Однако по приезде в Ленинград <37> узнал, что наш институт сливают с Московским Институтом востоковедения. Относительно того, где будет объединенный институт, у меня не было никаких сомнений. Направился в Институт востоковедения АН СССР, чтобы повидать друзей и поговорить с Н. Н. Поппе. В монгольском кабинете поговорить толком не удалось, Н. Н. Поппе пригласил навестить его дома.

Вечером отправился на Лермонтовский проспект, где Н. Н. Поппе жил в доме, который прежде принадлежал его отцу, крупному царскому чиновнику (другой дом Поппе старшего находился на Вознесенском проспекте). Меня провели в кабинет главы семьи. Там было холодно и сыро, работать в таком помещении было бы очень трудно, если бы рефлектор не согревал и не просушивал воздух.

Я обратил внимание Н. Н. Поппе на то, что их лестница лишена перил, пользоваться ею опасно. Он согласился, заметив при этом, что добиться у домоуправления ремонта чрезвычайно трудно, проявляет оно активность только под сильным нажимом.

— Когда мои просьбы не удовлетворяют, я не вношу квартплату, таким способом достигаю цели, — закончил он разговор на эту тему.

Затем я познакомил моего собеседника с монгольскими новостями, а он проинформировал меня о том, что делается в академической сфере. Во время беседы Н. Н. Поппе извлек из кипы книг свою грамматику и подарил мне со своим автографом. Заметив, что он работает над переизданием словаря К. Ф. Голстунского¹, я спросил:

— Николай Николаевич, а можно мне получить один экземпляр?

— Конечно, оставьте свой адрес, и мы пошлем через НКВД (т. е. Народный комиссариат иностранных дел).

— Почему же через НКВД, — подумал я, хотя заявление Н. Н. Поппе было все же обнадеживающим.

Я уже собрался уходить, но меня пригласили к столу. Здесь я снова завел разговор о словаре.

— Я же Вам сказал: оставьте свой адрес, и мы вышлем через НКВД, — повторил он свое заявление, как мне показалось, с некоторым раздражением.

— А почему через НКВД, Николай Николаевич? Я вернулся домой и никуда не собираюсь уезжать, — объяснил я ему свое положение.

Другой на его месте поинтересовался бы, хотя бы для приличия, чем же я намерен заниматься, но Н. Н. Поппе замял как-то наш разговор. Поговорив еще о всякой всячине, мы расстались.

<38> На другой день я навестил Алексея Васильевича Бурдукова. Рассказал ему о беседе с Н. Н. Поппе.

— Пошлем хоть через НКВД, хоть через НКВД, только убирайся куда-нибудь подальше, — так надо понимать заявление Н. Н. Поппе? — спросил я Алексея Васильевича.

— Именно так, — заверил меня А. В. Бурдуков.

Убедившись, что дверь в науку для меня пока закрыта, стал работать в Издательстве литературы на иностранных языках. А в октябре 1941 г. пошел в ополчение, сменив перо на шпагу (правда, шпагу мне не дали, а коровинский пистолет² получил). Связи мои с тылом были весьма ограниченными, но все же каким-то непонятным путем я узнал, что Н. Н. Поппе остался в Элисте и стал сотрудничать с оккупантами.

Под влиянием каких обстоятельств он остался в Элисте? Некоторые утверждают, что сделал он это по доброй воле, по доброй воле стал сотрудничать с фашистами, призывал и других к тому же.

— «Николай Николаевич, Вы же советский ученый, как же Вы можете так поступать», — говорили ему.

— Я немец, Россия проиграла войну, поэтому я сотрудничаю с немцами, — отвечал он тем, кто пытался урезонить его.

Другие утверждают, что Н. Н. Поппе собирался эвакуироваться, но сделать это ему не уда-

¹ К. Ф. Голстунский (1831–1899), монголовед, ойрато-вед. Монгольско-русский словарь, составленный профессором С.-Петербургского университета К. Ф. Голстунским. Т. 1–3. СПб.: Литография А. Иконникова, 1893–1895.

² Первый советский серийный самозарядный пистолет, созданный в 1926 г. оружейником-конструктором С. А. Коровиным.

лось. Возможно, так оно и было на самом деле, но с немцами-то он сотрудничал, по-видимому, по доброй воле и старательно, о чем свидетельствует его быстрое продвижение по службе.

Вспоминается один очень любопытный с этой точки зрения разговор. Когда Гитлер начинал свою деятельность, он много говорил о благородной арийской расе. У нас такие его рассуждения вызывали тогда улыбку.

— Николай Николаевич, а я ариец?

— Как Вам сказать, славяне не считаются настоящими арийцами, — последовал ответ.

— А Вы ариец?

— И я, собственно, не чистый ариец, моя бабушка была славянкой, — закончил наш разговор Н. Н. Поппе.

Узнав о деятельности Н. Н. Поппе в Элисте, я понял, что бабушка-славянка не помешала его карьере у оккупантов, он все же оказался в ряду чистых арийцев. Покидая Калмыкию, оккупанты позаботились и о своем верном прислужнике, захватив его с собой.

Ю. Н. Рерих¹ рассказывал, что в Соединенных Штатах Америки многие не могли простить Н. Н. Поппе его марксистское, с их точки зрения, прошлое. <39> Разговоры о марксизме Н. Н. Поппе людям, хорошо знающим его и его труды, представляются невероятным недоразумением. По-видимому, американцы имеют очень смутное представление о марксизме. В действительности Н. Н. Поппе, как свидетельствуют его труды и наши беседы, никогда не был марксистом. Я отнес бы его к разряду конъюнктурщиков и приспособленцев. В Советском Союзе он приспособлялся к марксизму, а в США — к маккартистам [маккартизму]². Н. Н. Поппе всегда умел держать нос по ветру.

Как-то я спросил его:

— Николай Николаевич, чем Вы сейчас занимаетесь?

— Видите ли сейчас большое внимание уделяется синтаксису, необходимо заниматься разработкой этих проблем.

Верно, марристы³ тогда проблемы синтаксиса ставили во главу угла. Позже они говорили, что фонетика — технология морфологии, морфология — технология синтаксиса, а в синтаксисе вся сила. Один из них составил грамматику, которая начиналась разделом о синтаксисе и кончалась фонетикой. Подобное трюкачество выдавалось за новое слово в науке, за достижение сторонников «нового учения о языке».

По инициативе Н. Н. Поппе был зарезан сборник произведений старой монгольской литературы. Мотивировалась необходимость такой акции тем, что в сборнике представлены произведения феодальной литературы, проповедующие чуждую народу идеологию. Труд составителей и наборщика с необычайной легкостью был перечеркнут перестраховщиком. Наборщик, правда, один экземпляр корректуры сохранил, перечитывая время от времени неудобные Н. Н. Поппе произведения сборника.

А как нам не хватало материалов по истории старой монгольской литературы! Мы до сих пор сожалели бы о загубленном Н. Н. Поппе сборнике, если Ц. Дамдинсурэн не издал свои «Сто образцов»⁴.

Задумали в Ленинграде одно хорошее дело — переиздание словаря К. Ф. Голстунского. Возглавил его Н. Н. Поппе. Здравый смысл подсказывал, что переиздавать словарь нужно в неизменном или в несколько расширенном виде. Так рассуждал, например, А. В. Бурдуков:

— Руднев⁵ составил дополнения к словарю Голстунского, нам нужно продолжить его дело.

³ Сам его создатель, Николай Марр, называл его «новым учением об языке», псевдонаучная теория происхождения, развития и «классовой сущности» языка.

⁴ *ᠴ. Дамдинсүрэн. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orosibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Улаанбаатар, MCMLIX (1959).*

⁵ Андрей Дмитриевич Руднев (1878–1958) — монголовец, специалист в области лингвистики. Монгольско-русский словарь, составленный профессором С.-Петербургского университета К.Ф. Голстунским. Том первый. СПб., 1895; Том второй. СПб., 1894; Том третий. СПб., 1893; Дополнения: СПб., 1896; Посмертные добавления / По запискам покойного профессора составил А.Д. Руднев. СПб., 1901.

¹ Юрий Николаевич Рерих (1902–1960) — востоковед, лингвист, искусствовед, этнограф, путешественник, специалист по языку и культуре Тибета [Милицанд, 2008. Кн. 2. С. 243–247].

² McCarthyism, американское политическое течение, направленное против левых и либеральных деятелей и организаций в США.

Н. Н. Поппе же избрал другой путь и стал вычеркивать многие слова, совершенно необходимые в словаре старого письменного языка.

— Николай Николаевич, — спросил я его, — правда, что Вы вычеркиваете какие-то слова из словаря Голстунского?

— Да, я убираю слова, связанные с ламаизмом, убираю слова, которые <40> точно Голстунским не объяснены. Например, он дает слово и поясняет: «название какой-то травы» или «название какого-то камня».

Я попытался убедить его, что и слова, связанные с ламаистским культом, и недостаточно точные объяснения некоторых слов представляют для нас интерес. Однако Н. Н. Поппе остался при своем мнении. Так появилось ухудшенное издание хорошего словаря. И в данном случае Н. Н. Поппе предстал перед нами конъюнктурщиком и перестраховщиком.

Идейные позиции Н. Н. Поппе могут характеризовать и некоторые из его трудов. Ему принадлежит публикация халх-монгольского былинного эпоса и исследование его. Из высказываний автора публикации явствует, что в монгольских былинах, творениях народного гения, он усмотрел феодальную идеологию, какие-то мотивы, не соответствующие мировоззрению современного арата, хотя записывал он эти произведения у современных аратов.

При анализе же былин Н. Н. Поппе ограничивается внешними параллелями, поверхностными сравнениями произведений былинного эпоса с историческими произведениями, обнаруживая тем самым полное непонимание специфики былин и народного устного поэтического творчества вообще. Все его исследование проникнуто духом вульгарного социологизирования¹. Он явно шел на поводу у нигилистически настроенных лиц и перестраховщиков.

Говорят, «коготок увяз, всей птичке пропасть». Эта поговорка имеет глубокий смысл, невольно вспоминаешь ее, когда обращаешься к истории Н. Н. Поппе. Начав свое нечестное

¹ Социологизация — перенос принципов общественной классификации на объект изучения. ...Под общественной классификацией здесь подразумевается то, что на объект изучения переносятся принципы некоего общества или общественной системы.

дело, он уже не мог остановиться. Ему в новых условиях необходимо было отмежеваться от своего прошлого («марксистского», как считали в Америке) и доказать свою благонадежность. И он старался в меру своих сил, прибегая частенько к недозволенным для ученого приемам. Нам известны несколько случаев самого настоящего шельмования советских ученых, о чем безусловно следует поговорить.

Рецензируя одну из работ Г. Д. Санжеева, Н. Н. Поппе допустил передержку. Она была настолько очевидной, что можно было бы оставить ее без внимания. Но она очевидна нашим ученым, а в Европе и Америке мало знают работы советских востоковедов и легко могли поверить рецензенту. Пришлось Г. Д. Санжееву писать протест. Не помню, был ли этот ответ опубликован в Америке.

В одной из своих работ, относящейся к 1952 г., я писал о влиянии Сагансэцэна² и Лувсанданзаана³ на творчество современных монгольских писателей. Н. Н. Поппе поставил мне в вину, что я не указал при этом «Сокровенное сказание монголов». Создавалось такое впечатление, будто <41> я не знаю этот очень хорошо известный всем монголистам памятник. Но ведь «Сокровенное сказание монголов» стало доступным монгольским писателям только в 1947 г., когда Ц. Дамдинсурэн⁴ опубликовал свой перевод текста этого памятника на современный монгольский язык⁵.

Значит и в данном случае Н. Н. Поппе преследовал цели, далекие от науки, ибо я не допускаю мысли, что он не знал эти обстоятельства.

Ему же принадлежит версия о том, что С. Д. Дылыков⁶ был агентом НКВД. И эта версия, видимо, получила довольно широкое распространение, ибо один из учеников Н. Н. Поппе

² Саган Сэцэн (1604–?) — монгольский летописец, владетельный князь в Ордосе [Пучковский, 1953. С. 143–144].

³ Лубсан Данзан — ученый лама, монгольский летописец XVII в.

⁴ Ц. Дамдинсурэн (1908–1986) — монгольский ученый, действительный член АН МНР, поэт, писатель.

⁵ Дамдинсурэн. *Mongyol-un niuča tobčiyān* (монг.). Ulaanbaᠭatur, 1947.

⁶ Санже Данцикович Дылыков (1912–1999), историк Монголии. Преподаватель ЛВИ (1932–1934) [Милицанд, 2008. Кн. 1. С. 452–453].

пе выступил с изложением ее в печати (в статье его речь шла о советских монголоведах).

Однажды Н. Н. Поппе выступил с сообщением о том, что в Советском Союзе уничтожены ламаистские храмы. Это сообщение получило большой резонанс в странах, население которых исповедуют буддизм. Нашим ученым пришлось немало потрудиться, чтобы как-то сгладить впечатление, произведенное выступлением Н. Н. Поппе.

Ц. Дамдинсурэну довелось побывать в Японии, встречался он с тамошними студентами, которые рассказали монгольскому писателю, что к ним приезжал Н. Н. Поппе, читал лекции, вызвавшие протест аудитории.

— Почему он нас считает антисоветчиками? — спрашивали японские студенты Ц. Дамдинсурэна.

Рассказ Ц. Дамдинсурэна показывает, что не все выступления Н. Н. Поппе достигают цели, но отдельные неудачи его, видимо не обескураживают, он продолжает гнуть свою линию.

Надо полагать, что приведенными выше фактами дело не ограничивается, имели место, конечно, и другие выступления Н. Н. Поппе, о которых мы пока ничего не знаем.

Мы ничего не узнали бы о столкновении Н. Н. Поппе с О. Латтимором¹, если бы последний не попросил И. Я. Златкина добыть материалы советского досье, касающиеся Н. Н. Поппе. Выяснилось, что комиссия по расследованию антиамериканской деятельности привлекла к ответу О. Латтимора, а Н. Н. Поппе давал удобные комиссии показания.

Нет сомнений, Н. Н. Поппе в новом положении приходилось изворачиваться, чтобы заслужить доверие и расположение американцев. Но как он ни старался, а всем угодить никак не мог, выше уже говорилось, что многие не хотели простить ему его так называемое марксистское прошлое. Столкнулся он и с сильным противодействием О. Латтимора, на стороне которого, в чем можно не сомневаться, находились все порядочные люди. <42> Известно также отношении честных людей к предателям.

¹ Оуэн Латтимор (1900–1989) — американский ученый-китаевед, педагог.

Американцы знают, конечно, английскую поговорку: «моя родина, права она или нет». Предатель не может рассчитывать на абсолютное доверие порядочных людей. Изменивший один раз, рассуждают они, способен изменить и еще раз.

Н. Н. Поппе официальные американские круги предоставили убежище, дали работу, но однажды он чуть не оказался на мели. Дошли до нас как-то сведения, что Н. Н. Поппе грозит отставка. Он уже согласился работать в качестве преподавателя русского языка одной из канадских школ. Отставка, однако же, не состоялась, и Н. Н. Поппе остался на прежнем месте, при прежних занятиях, будет продолжать и свою антисоветскую деятельность.

<43> «Ушел Георгий Никитич² друг однокашник подлинный ученый чудесный человек скорблю с коллективом вдовой».

Такую телеграмму пришлось мне отправить в Улан-Удэ 2 декабря 1966 г. В этот день нам выдавали зарплату. Произошла небольшая задержка. Решил почитать скверную диссертацию (докторскую) М. П. Хамаганова³ о бурятской фольклористике.

Когда пришел в отдел свой, увидел пригрюнившуюся Н. П. Шастину⁴. Дала мне телеграмму из Улан-Удэ, адресованную Г. Д. Санжееву, С. Д. Дылыкову, ей и мне. Сообщалось, что 1 декабря скончался Г. Н. Румянцев. Грустно стало: уходят один за другим мои однокашники, а Георгий Никитич был самым близким. Еще совсем недавно он спорил со мной о времени возникновения шаманизма у монголов, спорил горячо. Ничто тогда не предвещало скорой кончины его. Человек, можно сказать, был в полной форме.

² «Г. Н. Румянцев (1903–1966) — ученый-востоковед» — так называется книга, посвященная 100-летию со дня его рождения, где авторы (Ш. Б. Чимитдоржиев и В. Ц. Лыскова) представили в виде кратких очерков описание жизненного пути, научной и научно-организационной деятельности исследователя, внесшего большой вклад в развитие бурятской науки. [Чимитдоржиев, Лыскова, 2003. С. 4].

³ Михаил Петрович Хамаганов (1914–1999) — бурятский ученый-филолог, литературовед.

⁴ Нина Павловна Шастина (1898–1980) — монголовед, историк истории МНР, востоковедения в России [Милицанд, 2008. Кн. 2. С. 648–649].

Летом же 1966 г. его трудно было узнать. Прибыв в Москву, он позвонил мне, жаловался, что трудно быть администратором, хотя очень много лет занимался административной деятельностью и никогда не тяготился такого рода обязанностями. Мне казалось, что эта работа ему и по плечу, и по душе.

Через несколько дней встретились в Институте народов Азии АН СССР. Георгий Никитич жаловался на непроходимость в пищеводе, несколько посерел, но признаков отощания [худобы] не было видно. Вероятно, так казалось потому, что он всегда был худощавым. Познакомил меня Г. Н. Румянцев со своей женой. Она чувствовала недоброе, переживала.

Друзья и сослуживцы проявили большую заботу о человеке, привезли его в Академию медицинских наук. В одной лечебнице собирались его лечить облучением, но вскоре отказались. В другой собирались оперировать, однако тоже долго не задерживали, заявив, что ни операции, ни облучения ему не нужно, можно лечиться медикаментами. <44> Поверил ли Георгий Никитич врачам, не знаю. Для меня же было ясно, что дни его сочтены, раз врачи отказываются лечить.

Словом, конец был близок, но все же телеграмма из Улан-Удэ нас поразила. Погоревали мы с Н. П. Шастиной и разошлись. Добравшись до дома, отправил телеграмму, воспроизведенную выше.

Мы с Георгием Никитичем съели вместе пуд соли, пока сидели на студенческой скамье в Ленинградском восточном институте. Правда, перед окончанием института его перевели в ЛИФЛИ¹. Перевели его в другой институт из-за того, что Ленинградский восточный институт решил сделать коммунистическим, а Г. Н. Румянцев был беспартийным.

Он был старше многих из нас. Мы все в 1926 г. только приступали к высшему образо-

ванию, а Георгий Никитич до этого учился в Институте гражданских инженеров. В Восточном институте он учился не лучше и не хуже многих из нас.

Однажды с Георгием Никитичем стряслась беда: его лишили стипендии. Поинтересовался я у соответствующих людей, чем вызвана такая мера.

— Он сектант, — ответили мне.

Я Г. Н. Румянцева хорошо знал, ничего такого за ним не замечал. У него были, конечно, свои недостатки. Как и многие из нас он слегка ленился, мог явиться на занятия без подготовки, часто опаздывал на утренние занятия. Попытался разубедить некоторых людей из общественных организаций. Мои ли уговоры подействовали или были и другие ходатайства, но справедливость была восстановлена.

Окончив ЛИФЛИ, Георгий Никитич оказался без работы. Бальджит Иванова, его жена, не ждала, пока ей предложат какую-нибудь работу, а сама побеспокоилась о трудоустройстве. Мой отчим работал директором фабрики дорожных вещей. Бальджит это знала и однажды <45> попросила поговорить, не нужны ли фабрике люди. Переговоры мои состоялись, Бальджит назначили экономистом.

Георгий Никитич не хотел работать где-нибудь, искал упорно работу по специальности, перебиваясь кое-как.

— «На что тебе твое монголоведение, найди другую работу», — говорила ему Бальджит.

Георгий Никитич оставался непреклонным, сохраняя верность монголоведению. Некоторое время он работал по договору в библиотеке Ленинградского государственного университета [1931–1935], на таких же основаниях работал и в некоторых других местах.

В Ленинградском восточном институте стали создавать кабинеты. Каждому из них предоставили по две единице. Заведующим назначили меня, поручив подобрать и лаборанта. Человек, ведавший кабинетами в общеинститутском масштабе, предложил зачислить на эту должность А. В. Бурдукова.

— Лучше иметь человека без большой потенции, но трудолюбивого, чем с потенцией, но не очень старательного.

¹ Историко-филологическо-лингвистический институт (ЛИФЛИ), создан в 1930–1931 гг. как историко-лингвистический институт (ЛИЛИ) в результате выделения историко-лингвистического факультета Ленинградского университета; при организации в нем философского отделения (1933) переименован в ЛИФЛИ. Помещался на Университетской набережной, 11.

Я все же остановил свой выбор на Г. Н. Румянцеве. Видимо, кто-то старался скомпрометировать моего друга. Лишение стипендии, перевод в ЛИФЛИ, приведенный выше разговор — звенья, очевидно, одной цепи.

На новой должности Георгий Никитич работал старательно, сколь-нибудь серьезных претензий к нему ни у меня, ни у других монголистов не было. Впервые Георгий Никитич получил постоянную работу по специальности и почувствовал себя обеспеченным человеком (в те годы жизнь была трудной, существовала картонная система).

Для учебных целей крайне необходим был словарь современного монгольского языка. Долго мы думали, как эту проблему решить. В конце концов поручили составление словаря Г. Н. Румянцеву и К. М. Черемисову¹, людям, получавшим в институте зарплату (первый из них, как уже говорилось, был лаборантом, а второй занимался типографскими <46> заказами Ленинградского восточного института в течение ряда лет).

Работа у авторов продвигалась медленнее, чем нам хотелось бы, но все же была сделана. Поскольку К. М. Черемисов занимался типографскими делами, он настойчиво продвигал словарь в типографии. По этой или какой другой причине К. М. Черемисов решил, что он является главной фигурой и объявил себя единственным автором словаря. Г. Н. Румянцеву же просто выразил благодарность за работу над определенными буквами (буквы были точно перечислены в предисловии). Тихий, скромный, покладистый Георгий Никитич запротестовал на сей раз, на обложке и титульном листе появилась и его фамилия, правда, после К. М. Черемисова.

В 1935 г. я уехал в Монголию. Возвратившись в Советский Союз, осел в Москве. В Ленинград не поехал, узнав, что наш институт сливают с Московским институтом востоковедения. Для меня ясно было, что объединенный институт

будет в Москве². А вскоре разразилась война. Георгий Никитич в это время был в Улан-Удэ, а я на фронте.

Снова встретились вскоре после войны. Это была, кажется, первая послевоенная командировка Георгия Никитича в центр. О его выезде сообщила мне Бальджит. Ее телеграмма была для меня большой неожиданностью. Еще в Монголии из письма А. В. Бурдукова я узнал, что Георгий Никитич разошелся с Бальджит, а тут они опять оказались вместе.

Потом выяснилось, что во время войны новая семья Георгия Никитича погибла, он некоторое время оставался холостяком. Бальджит в это время была в Улан-Удэ. Друзья ее и Георгия Никитича старались всеми мерами восстановить их былые связи. Устроили так, что им дали комнаты в одной квартире. Семья постепенно восстановилась, Георгий Никитич, Бальджит и их дочь Наташа жили под одной кровлей. <47> Но такая жизнь продолжалась сравнительно не очень долго, тяжелая болезнь сразила Бальджит.

Когда я приехал в 1935 г. в Улан-Удэ, Георгий Никитич жил вдвоем с Наташей, которая исполняла обязанности хозяйки дома. Какое могло быть хозяйство у вдовца и дочери-студентки? Молодая хозяйка чувствовала неловкость. Хозяйничающая Наташа, которую, как мне казалось, я совсем недавно видел в пеленках, являла собой трогательную картину.

Возможно, впрочем, что хозяйничающую Наташу я видел в 1955 г., когда мы чествовали Д. Банзарова³. Мы ехали в Улан-Удэ с готовыми докладами, а у Георгия Никитича доклада не было. Порывался писать его в Москве, ничего не получилось. Брался за работу в поезде, рвал одну страницу за другой. Началась сессия, доклада нет. Собрались на последнее заседание,

¹ Константин Михайлович Черемисов (1899–1982) — востоковед, специалист в области монгольского, маньчжурского и тибетского языков [Милибанд, 2008. Кн. 2. С. 612]. Составил Монгольско-русский словарь (по современной прессе) совместно с Г. Н. Румянцевым (Л., 1937).

² Весной 1938 г. в ответ на письмо исполняющего обязанности директора ЛВИ А. В. Башкирова в Ученый комитет о нечеткости профиля выпускаемых ЛВИ специалистов, последовал новый проект реорганизации ЛВИ и МИВ. Результатом которого явилось их объединение и организация Института Востоковедения в Москве [Кононов, Иориш, 1977. С.90].

³ Доржи Банзаров (1822–1855) — бурятский ученый, монголовед. В 1955 г. состоялась научная сессия, посвященная 100-летию со дня смерти Д. Банзарова.

явился Георгий Никитич и сделал хороший доклад¹.

Видимо, он имел обыкновение долго вынашивать свои работы. Об этом свидетельствует и история со сборником памяти Б. Я. Владимирцова², когда нам тоже пришлось ждать его статью.

Улан-Удэ многим обязан Г. Н. Румянцеву. Хорошие личные качества, общая эрудиция, школа Б. Я. Владимирцова — все это вместе взятое делало его очень полезным для Бурятии человеком. Георгий Никитич много сделал для развития бурятской науки. Он много писал, осуществил ряд ценных публикаций, вел большую научно-организационную работу, преподавал одно время в Пединституте им. Д. Банзарова.

Были у Георгия Никитича, понятно, и неприятности. Как-то он мне рассказывал, что ему «пришивали» все «измы», какие были модными в 1940-х и начале 1950-х годов. Немало ему пришлось пережить и в пору гонения на Гэсэриаду³. С теми, кто считал это произведение <48> народным, расправлялись беспощадно. Л. Элиасова⁴ уволили с работы и исключили из партии. А Уланов⁵ вынужден был покинуть пределы республики. Сначала он работал в соседней области, но и там он оказался в сфере досягаемости гонителей Гэсэра. Пришлось перебираться из Читы в Таджикистан.

Не очень уверенно чувствовал себя и Г. Н. Румянцев. Он тоже ждал репрессий. Од-

нако поддержку он обрел там, где, казалось бы, на нее рассчитывать нельзя. Его приглашали в местный орган госбезопасности, долго беседовали, а в заключение рекомендовали держаться стойко, пообещав поддержку.

В Улан-Удэ Г. Н. Румянцева многие ценили. Нынешний Институт народов Азии АН СССР решил оживить совсем захиревшую у нас тибетологию [тибетологию]. Предложили кандидатуру Г. Н. Румянцева (мы с ним в 1920-х годах занимались тибетским языком с Ф. И. Щербатским⁶ и А. Драгуновым⁷). Он соглашался перебраться в Москву (у него в то время были какие-то нелады с тогдашним директором бурятского института Ц. Б. Цыдендамбаевым⁸). Зная, что Георгий Никитич занимает в Улан-Удэ ответственный пост, я поинтересовался, не будет ли он ущемлен материально. Он меня на сей счет успокоил.

Узнали об этих переговорах в Улан-Удэ.

— Не забирайте у нас Георгия Никитича, — взмолился Л. Элиасов. И избавила Улан-Удэ от потери тогда чистая случайность. Г. Н. Румянцев и К. М. Черемисов одновременно оказались в Москве, вместе жили в гостинице «Якорь», принадлежащий Академии наук СССР. Однажды в наш институт поступила жалоба, что востоковеды, командированные к нам, ведут себя неподобающим образом. Были названы фамилии Румянцева и Черемисова.

Георгий Никитич ничего, собственно, предосудительного не совершил. Его попросили освободить номер. Уходя из гостиницы, он <49> оставил свой чемодан и предупредил администратора, что найдет пристанище, заберет вещи и расплатится за номер. Администрация почему-то решила, что Георгий Никитич хочет сбежать, не расплатившись с гостиницей.

К. М. Черемисов любил выпить, и в тот день волок в нетрезвом состоянии по коридору го-

¹ Доклад назывался: «О «черной вере» или шаманстве у монголов» Доржи Банзарова // К столетию со дня смерти Доржи Банзарова. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1955.

² «Труды Б. Я. Владимирцова по истории монголов» // Филология и история монгольских народов. Памяти академика Б. Я. Владимирцова, М.: «Восточная литература», 1958.

³ В архиве Н. П. Шастиной сохранился отчет за I квартал 1953 г. и записи, сделанные ею во время конференции (2–4 февраля 1953 г.), посвященной бурят-монгольскому эпосу Гэсэр. Конференция проходила в «живом ключе», разгорались громкие дебаты между докладчиком и участниками по различным вопросам. Нина Павловна в своих записях выражала свою солидарность или не согласие с оратором. Архивный фонд Н. П. Шастиной в настоящее время находится в работе (идет составление описи). Данные материалы будут размещены в разделе деятельность.

⁴ Лазарь Ефимович Элиасов (1914–1976) — фольклорист, общественный деятель.

⁵ Алексей Ильич Уланов (1909–2000) — фольклорист, переводчик, поэт.

⁶ Ф. И. Щербатской (1866–1942) — крупнейший российский санскритолог, основоположник отечественной буддологической школы и школы тибетологии [Милибанд, 2008. Кн. 2. С.690–692].

⁷ Александр Александрович Драгунов (1900–1955) — филолог-востоковед, специалист в области китайского и тибетского языков [Милибанд, 2008. Кн. 1. С.441].

⁸ Ц. Б. Цыдендамбаев (1915–1983) — ученый, специалист в области изучения бурятского языка, доктор филологических наук.

стиницы какую-то женщину. Иными словами, учинил самый настоящий скандал. Невинному досталось больше, виноватый вышел почти сухим из воды в том смысле, что зачислен в институт был К. М. Черемисов, а не Г. Н. Румянцев.

Показателем доброго отношения к Георгию Никитичу может служить и тот юбилей, который проходил в день его шестидесятилетия в Бурятском комплексном институте. И я отправил в Улан-Удэ послание, содержащее добрые пожелания, изложенные в несколько шуточной форме. Послание это произвело впечатление. Георгий Никитич после интересовался, когда будет мой такой же юбилей. Видимо, собирался поздравить, но не дожидаясь двух лет с небольшим.

А какую озабоченность вызвала болезнь Георгия Никитича у его подчиненных. А. Молчанов, мой аспирант, командированный Бурятским комплексным институтом, серьезно опасался за судьбу сектора зарубежного Востока. Он не видел лица, подходящего для должности заведующего сектором. Опасения А. Молчанова были вполне основательными, человека, равного Георгию Никитичу, руководству Бурятского филиала АН СССР трудно найти.

О том, как товарищи Георгия Никитича старались ему помогать, говорилось выше. К сказанному можно добавить, что в Москву они его привезли буквально насильно. По собственному признанию Георгия Никитича, он покидал Улан-Удэ без большой охоты, хотя прежде в этом отношении он был легким на подъем.

Приехал в Москву он довольно слабым. Днем ходил по врачам, а вечером отдыхал. Жизненных сил у него оставалось, видимо, <50> совсем мало. Даже посещение врачей давалось ему с трудом, а пойти еще куда-нибудь, он и не думал.

— Завтра опять приезжать в Москву, — сказал мне как-то Георгий Никитич.

— Зачем же? Вам надо отдыхать.

— Требуется еще один анализ.

— Почему же не сделали сегодня?

— Не хотят утомлять.

— А поездки в Москву не утомляют?

Дело в том, что Г. Н. Румянцев на этот раз остановился у родственников жены, живших

под Москвой, ездить к врачам поэтому ему было трудно.

Умер Георгий Никитич, как солдат на посту. Е. Мальцева¹ рассказывала, что после своей последней поездки в Москву Г. Н. Румянцев каждый день приходил на службу, интересовался институтскими и секторскими делами.

А от Л. Элиасова я узнал следующее. Георгий Никитич не понимал серьезности своего положения, надеялся на излечение. Перед тем как Георгий Никитич лег на операцию, Л. Элиасов добыл коровий язык, маленькое пристрастие покойного.

— Он же не мог глотать твердое, — заметил я.

— Ему приготовили немного молотого языка.

Далее Л. Элиасов передал слова Г. Н. Румянцева.

— «Вернусь из больницы», — говорил Георгий Никитич, — выпьем и закусим.

Неделю он пролежал в больнице, там ему вставили какую-то трубку, чтобы кормить, миную пищевод, и выписали домой. Но сделали операцию, по-видимому, поздно, когда жизненных сил у него не оставалось. Быть может, операция даже отняла значительную остатка этих сил. Дома он пролежал сутки, сохраняя до последней минуты сознание. <51>

Память о Г. Н. Румянцеве в Бурятии еще жива. В ноябре 1967 г. мы встретились в Элисте с А. И. Улановым.

— Вспоминаете Георгия Никитича? — спросил я.

— А как же, перед праздниками состоялось заседание, на котором обсуждался вопрос об оказании помощи его семье. Решено было выдать месячный оклад покойного.

После Г. Н. Румянцева осталось большое литературное наследие, состоящее из работ разной готовности. Сейчас в Улан-Удэ принимаются меры к публикации трудов Георгия Никитича.

19/ХІІ-1967 г.

Г. Михайлов

¹ Е. В. Мальцева — востоковед, специалист по китайскому языку и литературе, коллега Г. Н. Румянцева по работе в Институте общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР. В приложении к книге, посвященной Г. Н. Румянцеву, есть две фотографии сотрудников института, среди которых есть Е. В. Мальцева [Чимитдоржиев, Лысыкова, 2003. С.67, 68].

Использованная литература

Алпатов, 1994: Алпатов В. М. Советское востоковедение в оценках Н. Поппе // *Mongolica-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX — начала XX вв.* СПб.: Фарн, 1994.

Alpatov V. M. Sovetskoe vostokovedenie v otsenkakh N. Poppe [Soviet Oriental studies in N. Poppe's estimations]. *Mongolica-III. Iz arkhivov otechestvennykh mongolovedov XIX — nachala XX vv.* [Mongolica-III. From the archives of Russian Mongolists of the 19th — early 20th centuries]. St. Petersburg: Farn Publ., 1994.

Кононов, Иориш, 1977: Кононов А. Н., Иориш И. И. Ленинградский восточный институт. М.: Наука, 1977.

Kononov A. N., Iorish I. I. *Leningradskii vostochnyi institut* [Leningrad Oriental Institute]. Moscow: Nauka Publ., 1977.

Милибанд, 2008: Милибанд С. Д. Востоковеды России XX — начало XXI века. Библиографический словарь. Кн. 1; 2. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2008.

Miliband S. D. *Vostokovedy Rossii XX — nachala XXI veka. Bibliograficheskii slovar'.* Kniga 1; 2 [Orientalists of Russia of the 20th — the beginning of the 21st century. Bibliographic dictionary]. Vols. 1, 2. Moscow: Publishing Firm "Vostochnaia literatura" of the Russian Academy of Sciences, 2008.

Попова, 2021: Попова И. Ф. Санкт-Петербургская школа классического монголоведения.

Popova I. F. *Sankt-Peterburgskaia shkola klassicheskogo mongolovedeniia* [St. Petersburg School of Classical Mongolian Studies]. <https://historyrussia.org/sobytiya/mnogo-letnie-traditsii-bogatejshij-opyt-sankt-peterburgskaya-shkola-klassicheskogo-mongolovedeniya.html> (дата обращения: 1 марта 2022).

Пучковский, 1953: Пучковский Л. С. Монгольская феодальная историография XIII–XVII вв. // Ученые записки Института востоковедения. Т. VI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 131–166.

Puchkovskii L. S. *Mongol'skaia feodal'naiia istoriografiia XIII–XVII vv.* [Mongolian feudal historiography of the 13th–17th centuries]. *Uchenye zapiski Instituta vostokovedeniia*. [Scientific Notes of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences]. Vol. VI. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1953. P. 131–166.

Чимитдоржиев, Лыскокова, 2003: Чимитдоржиев Ш. Б., Лыскокова В. Ц. Георгий Никитич Румянцев — ученый-востоковед. Очерки. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003.

Chimitdorzhiev Sh. B., Lyksokova V. Ts. *Georgii Nikitich Rumiantsev — uchenyi-vostokoved. Ocherki* [Georgy Nikitich Rumyantsev — Orientalist scientist. Essays]. Ulan-Ude: Publishing House of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2003.

A HISTORY OF MONGOLIAN STUDIES IN RUSSIA: FROM THE MEMOIRS OF G. I. MIKHAYLOV (1909–1986)

Svetlana S. SABRUKOVA

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

The article is dedicated to the recollections of G. I. Mikhaylov — a 20th c. prominent Russian researcher of Mongolia in which he remembers his teachers and colleagues — B. Ya. Vladimirtsov, G. E. Grum-Grshimailo, A. V. Burdukov, S. A. Kozin, N. N. Poppe and G. N. Rumyantsev and which were discovered in the private collection of N. P. Shastina now kept in the Archives of Orientalists at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Science. G. I. Mikhailov called his memoirs 'notebooks about the distinguished Russian orientalist', in them he was also describing the details of his life at that time, his personal opinions and views on various events taking place in the life of his 'characters'. The memoirs cover the period of more than forty years — from 1926 till 1967. They are written in a vivid captivating language with the use of dialogue.

Key words: B. Ya. Vladimirtsov, G. E. Grum-Grshimailo, A. V. Burdukov, S. A. Kozin, N. N. Poppe, G. N. Rumyantsev.

About the author: **Svetlana S. SABRUKOVA**, Cand. Sc. (Philology), Junior Researcher, Department of Manuscripts and Documents, Institute of the Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Dvortsovaya Emb. 18, St. Petersburg, 191186, Russia), ORCID 0000-0001-7983-4291 (ssabrukova@yandex.ru).

УДК 398
DOI 10.25882/jcj8-k849

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова

ТРУДЫ ПО КАЛМЫЦКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ ЗА 2021 ГОД

Об авторе: Басангова Тамара Горяевна, доктор филологических наук, заведующая сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве», Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова (Россия, 358000, Элиста, ул. Пушкина, 11). ORCID 0000-0002-4415-3530 (basangova49@yandex.ru).

About the author: **Tamara G. BASANGOVA**, D. Sc. (Philology), Head of the Section of the International Research Center "Oirats and Kalmyks in the Eurasian Space", Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov (Pushkin St. 11, Elista, 358000, Russia), ORCID 0000-0002-4415-3530 (basangova49@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2022

© Басангова Т. Г., 2022

Калмыцкие фольклористы, работы которых представлены в данной публикации, трудятся в Калмыцком Научном Центре РАН и Калмыцком Государственном Университете. Три исследователя имеют ученую степень доктора филологических наук, остальные — степень кандидата филологических наук, один исследователь — степень магистра. Многие исследования из предоставленного списка написаны при финансовом содействии Российского Фонда фундаментальных исследований (РФФИ). В июле 2021 г. при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) состоялась научная экспедиция по проекту «Лингвофольклорное и историко-культурное наследие сарт-калмыков Кыргызстана глазами российских ученых: история и современность (по архивным и полевым материалам)» (№ 20-012-00537 А). В состав экспедиции вошли сотрудники Калмыцкого государственного университета им.

Б. Б. Городовикова: Б. Х. Борлыкова (руководитель), Б. В. Меняев, Т. В. Басанова. В ходе экспедиции было записано свыше 100 информантов, в возрасте от 8 до 83 лет. Опрос проводился на калмыцком, русском и киргизском языках. В записанных материалах значительную часть занимают устные рассказы (история,

топонимика, быт, этнический состав сарт-калмыков, религия, народная медицина и другие), легенды, песни, благопожелания, пословицы. Результаты опубликованы в десяти статьях. Кандидат филологических наук Д. В. Убушиева работает по гранту РФФИ «Инеднты калмыцкого фольклора из архива И. И. Попова» (проект № 20-012-00287).

Одной из основных задач фольклористики является ввод в научный оборот новых образцов устного народного творчества. В Государственном архиве Ростовской области (ГАРО) хранится рукописная тетрадь «Былевые сказания донских калмыков в оригинальном калмыцком тексте и русском переводе», составленная И. И. Поповым 236 (ГАРО. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13808, 13809), часть архива представляет собой записи малых жанров фольклора — пословиц и поговорок, гаданий по кости, калмыцких загадок. В 2021 году руководитель гранта Д. В. Убушиева исследовала мифологические тексты, представленные в Архиве И. И. Попова. Исследованию калмыцкого героического эпоса «Джангар» посвящены статьи Б. Б. Манджиевой, ею же защищена диссертация на степень доктора филологических наук. Предметом исследования является Малодербетовский цикл, записанный в 1862 г. Рассмо-

трение одного из ранних по времени фиксации цикла эпоса «Джангар» чрезвычайно важно для представления полной картины бытования, передачи и усвоения архаических песен рапсодами, определения авторства сказителя с помощью существующих в фольклористике методик. Отсутствием комплексного текстологического изучения целого цикла, в частности песен Малодербетовского цикла, обусловлена актуальность темы диссертации. Изучение пролога как важного традиционного слагаемого калмыцкого эпоса, выявление его роли в контексте калмыцкого героического эпоса «Джангар», исследование композиции, сюжета и мотивов песен цикла, изучение вопросов преемственности эпической традиции, сохранности текста во времени, рассмотрение художественно-изобразительных средств в различных записях также представляются актуальными в свете недостаточной изученности данных аспектов. Т. Г. Басангова посвятила ряд работ изучению «Джангара». Это: статья о мифологическом образе кузнеца. Е. Э. Хабунова исследовала героический эпос «Гесер», запи-

си которого сделаны в наше время. Б. М. Коваева, недавно получившая степень кандидата филологических наук, изучила буддийские мотивы в устном народном творчестве калмыков. В монографии А. Б. Лиджиева «Вещие сны калмыков: образы и символы» впервые собраны и рассмотрены в культурно-историческом, мифологическом, религиозном и психологическом аспектах сновидения, а также систематизированы их толкования, при чем для этой работы использовались оригинальные старописьменные калмыцкие и монгольские тексты. Магистр Б. В. Меняев работал в рамках гранта РФФИ по изучению сарт-калмыков Киргизии, большое внимание он уделил изучению буддийских текстов из частных коллекций Ц. Атахаева и Б. Б. Окчаева. Им опубликованы три статьи и каталог коллекции Улан-Хольского хурула.

В течение 2021 года калмыцкие фольклористы участвовали в ряде международных научных конференции, а также в работе XIV Конгресса антропологов и этнологов России (Томск).

Авторефераты

Манджиева Б. Б. Малодербетовский цикл «Джангара»: текстология и поэтика в контексте эпической традиции калмыков. Специальность

10.01.09 — Фольклористика. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Майкоп, 2021. 48 с.

Монографии

Лиджиев А. Б. Вещие сны калмыков: образы и символы. Элиста, РИА «Калмыкия», 2021. 206 с.

Статьи и опубликованные тезисы докладов

Басангова Т. Г. Ветер и вихрь в мифологических представлениях калмыков // Фольклорный текст: рубеж тысячелетий. Сборник статей. Нальчик: Издательская типография «Принт Центр». 2021. С. 32–35.

Басангова Т. Г. Культ Будды Майтреи у калмыков (по материалам фольклорных источников) // *Mongolica*. 2021. Т. 24. № 3. С. 17–21.

Басангова Т. Г. Литература по калмыцкой фольклористике // *Mongolica*. 2021. Т. 24. № 1. С. 94–97.

Басангова Т. Г. Миф и реальность в калмыцком героическом эпосе «Джангар» (дерево) // XIV Конгресс антропологов и этнологов России. Сборник материалов. Национальный исследовательский

Томский государственный университет. Томск, 2021. С. 667.

Басангова Т. Г. Особенности эпического повествования // Традиционная культура. Т. 22. 2021. С. 182–185.

Басангова Т. Г. Образ кузнеца в героическом эпосе «Джангар» — героическом эпосе монгольских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2021. № 2 (22). С. 33–36.

Басангова Т. Г. Путешествие к Эрлик-хану в фольклорной традиции калмыков // XIII Мелетинские чтения. Что там — на том свете? Потусторонний

мир в текстах культур. Материалы Международной научной конференции. Российский государственный гуманитарный университет; Институт высших гуманитарных исследований; Центр типологии и семиотики фольклора. 2021. С. 7.

Басангова Т. Г. Рец. на: Осетинские волшебные сказки // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2021. № 1 (21). С. 150–154.

Басангова Т. Г. Рец. на: Варламов А. Н., Габышева Т. П. Локальные традиции преданий олёкминских эвенков. Новосибирск: Наука. 112 с. Серия: Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 40. // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2021. № 4 (24). С. 121–124.

Басангова Т. Г. Фольклорная традиция народов Прикаспия (по материалам сборника «Каспийские легенды и сказки») // «Сетевое востоковедение: мир Востока и Восток в мире». V Международный научный форум (2021. Элиста). 30 ноября 2021 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б. К. Салаев [и др.]. — Элиста: Изд-во Калм. ун-та. 2021. С. 222–224.

Basangova T. G. The wolf in the traditional views of the Kalmyks // Humans and animals: paradoxes of mutual relationships // Materials of the international conference. Abstracts of reports. Saint-Petersburg, 2021. P. 24.

Basangova T. G. Probleme des studiums des Kalmückischen Heldenhaften Epos «Dzhangar» am Anfang des 21 Jahrhunderts // Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2021. № 4. С. 81–92.

Борлыкова Б. Х. О некоторых названиях растений в сарт-калмыцком языке // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Томск. 6–9 июля 2021 г. / отв. ред. И. В. Нам. М.; Томск: Изд.-во Томского государственного университета, 2021. С. 350.

Борлыкова Б. Х. О некоторых внутренних и внешних характеристиках персонажей тюрко-монгольских эпосов (на примере эпосов «Джангар» и «Манас») // «Сетевое востоковедение: мир Востока и Восток в мире», V Международный научный форум «Сетевое востоковедение: мир Востока и Восток в мире», 30 ноября 2021 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б.К. Салаев [и др.]. — Элиста: Изд.-во Калм. ун-та, 2021. С. 319–322.

Борлыкова Б. Х., Басанова Т. В. Сарт-калмыцкий эпос в записях А. В. Бурдукова // Материалы XI Международной проблемно-методологической конференции «Текстология и источниковедение Востока». 11–13 октября 2021 г. Тезисы и конспекты докладов / Сост. и отв. ред. Л. В. Горяева, В. Н. Насич. М.: ИВ РАН, 2021. С. 20–21.

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В. Антропонимы в сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» и тувинском сказании «Богда Чаңгар хан» // Особенности традиций в культуре народов Евразии: эпос, эпосоведение и сказительство. Коллективная монография, посвященная светлой памяти известного ученого-фольклориста, кандидата филологических наук Гульнар Вилдановны Юлдыбаевой (1976–2020) (с приложением). Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 130–144.

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В., Басанова Т. В. К вопросу изучения сюжетобразующих мотивов в эпосе «Джангар» (на материале сарт-калмыцкой, синьцзян-ойратской и калмыцкой версий) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2021. 1(21). С. 121–128.

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В. Кластерная структура именной лексики сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» (по архивным материалам) // Collected papers. International Symposium on languages, literature and Translation of languages of Countries along the «Silk Road». Collected Papers (Jul. 9th — 12th, 2021, Lanzhou, Gansu, China). P. 42–44.

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В., Басанова Т. В. Ономастикон сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» в записи А. В. Бурдукова // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2021. 4(24). С. 53–62.

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В. Фольклор сарт-калмыков Киргизии: аудиозаписи и тексты // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. / отв. Ред. И. В. Нам. Москва; Томск: Издательство Томского государственного университета, 2021. С. 675.

Boskha Khalgaevna Borlykova, Vadma Viktorovich Menyayev On some animal names in the sart-kalmyk language // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences. V. 107. P. 1980–1986.

Коваева Б. М., Коваева З. М. Историческая память и буддийские реликвии (на примере Талтахинского хурула Республики Калмыкия // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021г. / отв. ред И. В. Нам. М.; Томск: Изд.-во Томского государственного университета, 2021. С. 216 .

Коваева Б. М., Коваева З. М. Образ Алтая в протяжных песнях калмыков // Сб. статей, посвященный 30-летию образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства: «Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. Горно-Алтайск, 2021. С. 474–478.

Манджиева Б. Б. Типические места Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» как средство опре-

деления авторства сказителя / Б. Б. Манджиева // *Oriental studies*. Элиста, 2021. № 1. С. 198–218.

Манджиева Б. Б. Предсказания и гадания в калмыцком героическом эпосе «Джангар» / Б. Б. Манджиева // *Новый филологический вестник*. М., 2021. № 1 (56). С. 325–336.

Манджиева Б. Б. Эпические мотивы Малодербетовского цикла «Джангар» / Б. Б. Манджиева // *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. Якутск, 2021. № 2 (35). С. 105–113.

Манджиева Б. Б. Пролог эпического репертуара джангарчи Давы Шавалиева / Б. Б. Манджиева // *Монголоведение*. Элиста, 2021. Т. 13. № 1. С. 134–146.

Манджиева Б. Б. О рукописи Малодербетовского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар» / Б. Б. Манджиева // *Астраханские краеведческие чтения: сб. ст. / под ред. А. А. Курапова, А. Н. Алиевой*. — Астрахань, 2021. Вып. XIII. С. 373–379.

Манджиева Б. Б. Празднование Цаган Сар через призму эпоса «Джангар» / Б. Б. Манджиева // XIV Конгресс антропологов и этнологов России. Томск, 6–9 июля 2021 г. Томск, 2021. С. 674.

Манджиева Б. Б. Композиционное своеобразие песен Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» // *Новый филологический вестник*. 2021. № 4. С. 400–414.

Манджиева Б. Б. О сюжетосложении «Песни о том, как богдо Джангар мангаса Уту Цагана покорил» и «Песни о том, как богдо Джангар хана мангасов Кюрюл Эрдени покорил» Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» // *Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН*. 2021. № 3. С. 224–237.

Манджиева Б. Б. «Песнь о Шара Гюргю» («Шара Гүргүһин бөлг») в репертуаре джангарчи Михаила Манджиева // *Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН*. 2021. № 4. С. 155–187.

Манджиева Б. Б. Сохранность и изменчивость поэтико-стилевых слагаемых в разновременных записях песни «Шара Гюргю» эпоса «Джангар» // *Монголоведение*. 2021. Т. 13. № 3. С. 553–566.

Меняев Б. В. Коллекция письменных памятников на ойратском языке из Улан-Хольского хурула Калмыкии // *Текстология и источниковедение Востока*. Материалы XI Международной проблемно-методологической конференции (11–13 октября 2021). М.: ИВ РАН, 2021. С. 38–40.

Меняев Б. В. Ойратский перевод «Двадцати одного восхваления богини Тары» из частной коллекции Б. Б. Окчаева // *Труды Института востоковедения РАН*. 2021. № 30. С. 120–134.

Меняев Б. В. Предсказания в рукописном наследии Ц. Атхаева // «Сетевое востоковедение: мир Востока и Восток в мире», V Международный науч. форум (2021; Элиста). V Международный научный форум «Сетевое востоковедение: мир Востока и Восток в мире», 30 ноября 2021 г. [Текст]: материалы / редкол.: Б. К. Салаев [и др.]. Элиста: Изд.-во Калм. ун-та, 2021. С. 498–501.

Меняев Б. В. Сарт-калмыки Кыргызстана: прошлое и настоящее // *Кочевая цивилизация: исторические исследования*. 2021. № 4. С. 11–26.

Меняев Б. В. Фольклор сарт-калмыков Киргизии в современных записях // *Живая старина*. № 1(109). 2021. С. 17–20

Меняев Б. В. Из истории записи сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» // *Mongolica*. XXIV. 2021. № 1. нет года С. 85–93.

Селеева Ц. Б. Типизирующая роль эпитетов в стилистике синьцзян-ойратской версии «Джангара» // *Новый филологический вестник*. 2021. № 6. С. 337–349

Убушиева Д. В. Мифология ежа в калмыцком фольклоре // *Новый филологический вестник*. 2021. № 2(57). С. 394–403.

Убушиева Д. В. Мотив смеха и плача в калмыцком фольклоре // *Новый филологический вестник*. 2021 № 4 (59). С. 382–399.

Убушиева Д. В. Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков // *Монголоведение*. 2021. Т. 13 № 3. С. 567–576.

Хабунова Е. Э., Цеценбат Ц. Сюжетные звенья калмыцкого «Сказания о Гесере-богдо» в записи от Ш. Д. Дорджиева (1893–1984) // *Oriental Studies*. 2021. Т. 14 (5). С. 1111–1121.

Хабунова Е. Э. «Сказание о Гесере-богдо» в записи от Дорджиева Шарлда Дорджиевича, 1893 г. р.: общая характеристика, текст, комментарий // *Монголоведение*. 2021. № 2. С. 382–398.

Хабунова Е. Э., Алимаа А., Дариймаа Б. К 80-летию Сергея Юрьевича Неклюдова // *Традиционная культура*. Научный альманах. Т.22. №1. 2021. С. 187–191.

Эльбикова Б. В. Калмыцкая народная сказка в иноязычной трансляции (на примере анализа оригинального и переводных текстов сказки «Аю Чикте и Авха Цецен»). *Научное обозрение Саяно-Алтая*. № 2 (30). 2021. С. 17–22.

Т. В. Ермакова
Институт восточных рукописей РАН

КОНФЕРЕНЦИЯ «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БУДДОЛОГИЧЕСКИХ И ИНДОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ-12» (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 14 МАРТА 2022 Г.)

Об авторе: Ермакова Татьяна Викторовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18), ORCID 0000-0001-5273-7870 (taersu@yandex.ru).

© ИВР РАН, 2022
© Ермакова Т. В., 2022

Двенадцатая научная конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований» проходила в Институте восточных рукописей РАН 14 марта 2022 г. В предшествующий период возросло количество участников, доклады тематически стали более разнообразными, охватывая весь регион буддийской культуры и Южную Азию. Поэтому с 2022 г. оргкомитетом было принято решение привести название конференции в соответствие с текущим положением дел. Возможность выступить дистанционно расширила географию участников, конференция уже вышла за рамки городской. Всего было представлено 17 докладов.

Традиционно на конференции заслушивались доклады, отражающие промежуточные итоги работы с артефактами рукописной культуры из собрания ИВР РАН (Азиатского Музея).

Доклад С. Х. Шомахмадова (к. и. н., с. н. с. Лаборатории «Сериндика» ИВР РАН) «Неопубликованные фрагменты Ратнакету-париварты (SI 3035/2, SI 3039) из Сериндийского фонда ИВР РАН» был посвящен двум ранее не изучавшимся фрагментам рукописи. Их значимость стала очевидной из представленного в докладе историографического обзора исследований

фрагментов из других собраний. В Сериндийском фонде ИВР РАН обнаружены два санскритских фрагмента Ратнакету-париварты, содержащие отрывки из первой («О запугивании Марой»), одиннадцатой («О защите воззрений Благой Дхармы») и двенадцатой («Об Атаваке») глав. Фрагмент первой главы (SI 3039) примечателен тем, что в нем содержится отрывок заклинания, по всей видимости, восходящего к текстам Атхарваеды. С. Х. Шомахмадов обосновал уникальность санскритских фрагментов Ратнакету-париварты, хранящихся в рукописном собрании ИВР РАН (SI 3035/2 содержит отрывок текста, утраченный в гильгитской рукописи) и наметил перспективы их дальнейшего исследования.

А. А. Сизова (н. с. Лаборатории «Сериндика» ИВР РАН) в докладе «Монгольские переводы терминов буддийских ритуальных сочинений на материале «гибридной» монгольско-ойратской рукописи К 38 из коллекции ИВР РАН» предприняла краткий экскурс в историю исследования монгольских рукописей Азиатского музея, отметив, что поступления XVIII в. вплоть до настоящего времени продолжают изучаться. Докладчица изложила свою работу над переводом терминологии в соотнесении с тибетским оригиналом. Предварительно был

установлен автор текста, однако сведения о переводчике отсутствуют. А. А. Сизова подчеркнула уникальную особенность рукописи — в тексте есть элементы записи «ясным письмом».

А. В. Зорин (к. ф. н., с. н. с. отдела рукописей и документов ИВР РАН) представил доклад «Тибетская рукопись из Хара-Хото по ритуалу подношения тормы Джваламукхи», в котором изложил результаты обследования рукописи из собрания ИВР РАН. Эта рукопись, как определил А.В. Зорин, содержит наставления по проведению ритуала, в котором аккумуляровалась дописьменная архаика — «обман смерти» посредством поднесения божеству жертвенной тормы. Палеографически рукопись аналогична другим, поступившим в Азиатский музей из Хара-Хото.

Проблемы индийской философии, рассмотренные на материале оригиналов письменных памятников, получили многоаспектное освещение в следующих докладах:

Доклад Е. П. Островской (д. филос. н., гл. н. с. отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) «Представление о пище в буддийской космологии» был посвящен анализу экзегетической интерпретации канонического тезиса «Едиственный закон [сансары] — все живое существует благодаря пищевой поддержке». На материале космологического раздела трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия абхидхармы и Комментарий») и комментаторского сочинения Яшомитры (VIII в.) «Спхуртартха абхидхармакошавьякхья» («Смыслопроясняющее истолкование Энциклопедии абхидхармы») была рассмотрена четырехчленная абхидхармическая классификация того, что поддерживает собой существование индивида и относится к каноническому концепту «пища», и даны определения классификационных единиц «материальная пища», «перцептивный контакт», «надежда», «сознание».

В. П. Иванов (к. ф. н., с. н. с. отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) выступил с докладом «“Таттва-санграха” Шантаракшиты как текст и как метод». Докладчик дал характеристику знаменитому буддийскому сочинению Шантаракшиты (VIII в.) с опорой на коммента-

рий «Паньджика» его прославленного ученика Камалашилы. Анализ комментария, сопоставление содержания трактата с материалом «Шаллистамба-сутры» позволили докладчику сделать выводы о функционировании трактата не столько как средневекового доксографического сочинения, но, прежде всего — как метода постижения фундаментального буддийского закона «взаимозависимого возникновения» — *пратитья-самутпады*. В свою очередь это позволило поставить вопрос о необходимости отхода от укоренившейся у исследователей практики передачи названия трактата «Таттва-санграха» как «Собрания сущностных [проблем]» или «Компендиум категорий» и т. п., и трактовать его именно как «Собрание принципов-*таттв*, [специфицирующих функционирование буддийского закона взаимозависимого возникновения]». Это понимание названия текста удостоверяется и комментарием Камалашилы.

Е. А. Десницкая (к. филос. н., н. с. отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) выступила с докладом «Бхартрихари и концепция артхакрия в философии Дхармакирти». Докладчица раскрыла содержание этого понятия и обосновала его важную роль в философии Дхармакирти: в эпистемологии оно позволяет обосновать достоверность умозаключения как познавательной процедуры, в онтологии объясняет наличие причинно-следственной связи между мгновенными реальными сущностями (свалакшана). В докладе был рассмотрен вопрос о возможном происхождении концепции артхакрия, проведено сопоставление подхода Дхармакирти с функциональными решениями, предложенными в «Вакьяпади» Бхартрихари.

С. Л. Бурмистров (д. филос. н., в. н. с. отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) в докладе «Аргументация мадхьямаки против понятия движения» восстановил концепцию движения в философии мадхьямаки. Учение мадхьямиков о движении не раз сравнивали с воззрениями античной философской школы элеатов, в которой движение тоже считалось логически невысказанным. Но если у элеатов истинное бытие есть неподвижный покой, то в мадхьямаке пустым оказывается также и поня-

тие покоя, ибо оно соотнесено с понятием движения и не имеет смысла без него. Согласно аргументации Нагарджуны и его комментатора Чандракирти движение не имеет места ни в том отрезке пространства, который уже пройден, ни в том, которой еще не пройден, а сам движущийся субъект понимается как точка, не имеющая пространственного протяжения, а значит, лишённая внутреннего движения. Докладчик обосновал, что понятие движения разрабатывалось мадхьямиками в контексте религиозной сотериологии.

Р. В. Псху (д. филос. н., профессор кафедры истории философии РУДН, г. н. с. Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН, Москва) в докладе «Подступы к русскому переводу “Шрибхашьи” Рамануджи» рассмотрела основные трудности, связанные с переводом на русский язык базового философского источника школы вишишта-адвайты — «Шрибхашьи» Рамануджи (XI–XII вв.). Помимо характерных для философского санскрита особенностей языка текст «Шрибхашьи» характеризуется сложным авторским стилем. Исторические коллизии, сопровождавшие становление школы и развитие философской системы вишишта-адвайты, как обосновала докладчица, важны для понимания памятника. В этой связи плодотворно обращение к методологическим разработкам Г. Оберхаммера в области религиозной герменевтики, позволяющим гармонично инкорпорировать не относящиеся к философии исторические факты в философский дискурс школы и, тем самым, лучше понять логику философской аргументации ее представителей.

А. В. Парибок (к. ф. н., с. н. с. Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН, Москва) в докладе «Стилистическое своеобразие “Гандавьюха-сутры”» сформулировал и предложил обсудить особенности стиля и композиции грандиозной (более миллиона печатных знаков в издании санскритского подлинника латиницей) «Гандавьюха-сутры», завершающей цикл «Аватамсака-сутр». Докладчик выявил чрезвычайно длинные предложения, рассчитанные только на чтение, но не на произнесение (ничьего ды-

хания не хватит произнести их, не переводя дух); длиннейшие перечни имен бодхисатв, перечни названий для степеней 10, которые доводятся более чем до 10^{100} и в основном составлены из *hara* legomena; подробные и пышные описания. Эти особенности текста, подытожил А. В. Парибок, необходимо учитывать в процессе его перевода и комментирования.

Современные подходы к исследованию артефактов буддийского искусства были освещены в докладах О. А. Кинцлер и И. А. Зайцева.

О. А. Кинцлер (асс. по научной работе Саксонской академии наук, Лейпциг) в докладе «Сысымская пещера № 41: изображения прет и их вероятная роль в социокультурной и экономической системе» изложила результаты обследования пещерного храмового комплекса в Куче и установила, что сохранившиеся в правом коридоре пещеры № 41 росписи содержат изображения прет (голодных духов) — в составе буддийского учения о психокозме представляющих неблагоприятную форму рождения. Социокультурное значение этих изображений Кинцлер объяснила тем, что они наводили верующих на мысль о необходимости облегчить посмертную участь своих близких, если вдруг они станут претами в будущем рождении. Экономический аспект — необходимость подношений монахам для совершения службы. Докладчица убедительно соотнесла эту практику с брахманистской идеей облегчения посмертия посредством жертвоприношения и культом предков в редуцированной форме.

И. А. Зайцев (аспирант Института стран Азии и Африки МГУ, Москва) обозначил перспективы исследования обетных табличек в докладе «Санскритские дарственные надписи XI в. на вотивных табличках из Мьянмы: проблема перевода и интерпретации». Археологические артефакты (собственно таблички) обследовались на предмет происхождения, установления языка и типа письма. Было установлено, что надписи выполнены индийскими типами письма, сами таблички происходят из Верхней Бирмы, на побережье такие артефакты не обнаруживаются. И. А. Зайцев продемонстрировал изображения табличек и переведенные им на русский язык обетные формулы.

Распространенной формой обетной таблички был медальон в форме ступы с каноническим изображением Будды, призывающего землю в свидетели просветления.

Аналитические реконструкции, раскрывающие социокультурное наполнение письменных памятников, также были представлены в ряде докладов.

Доклад А. Ю. Луценко (PhD (к. ф. н.), н. с. отдела Дальнего Востока ИВР РАН) был посвящен «Своду правил [для] учеников школы тэракоя» (Тэрако сэйкай сикимоку, 1695), одному из японских традиционных пособий по каллиграфии. Роль буддизма в истории японской каллиграфии, как показал докладчик, очень значительна. Это копирование сутр, разработка новых стилей. А. Ю. Луценко также дал обзор деятельности частных школ *тэракоя* в период Токугава (1600–1868). Детей обучали основам чтения, письма и счета, а также этике на основе конфуцианских нравоучений. Однако в этих школах продолжали использоваться средневековые пособия, в которых сочеталось буддийское и конфуцианское содержание. Наиболее подробно были рассмотрены буддийские элементы в своде правил для учеников, которые составил учитель каллиграфии Сасаяма Байан. Это текст, многократно переиздававшийся и ставший популярным пособием в XVIII–XIX вв., был сводом правил для учеников его школы и образцом прописей. Кроме практических советов и наставлений о важности каллиграфии Сасаяма Байан подчеркивал взаимосвязь между письмом и духовным совершенством (воспитанием ума/сердца). В докладе были приведены цитаты из памятника, наглядно показавшие, что несмотря на усиление конфуцианской этики, в период Токугава сохранялось влияние буддизма в образовании.

В. Ю. Климов (к. и. н., с. н. с. отдела Дальнего Востока ИВР РАН) выступил с докладом «Славословия Синрана, посвященные Тань Луаню (476–542)». В докладе был проведен анализ биографии Тань Луаня и его трудов, обоснованы причины его высокого статуса в школе Чистой Земли. В. Ю. Климов подчеркнул, что предпринятые Тань Луанем компиляции и комментарии к трактатам Васубандху и На-

гарджуны снискали ему славу просвещенного адепта. В плане общей характеристики памятника докладчик определил, что Синран писал славословия Тань Луаню на разговорном японском языке, что способствовало их популяризации.

Ю. В. Болтач (к. и. н., с. н. с. отдела Дальнего Востока ИВР РАН) в докладе «Социальная база наиболее популярных буддийских культов древней Кореи (на материале «Самгук юса»)» обосновала выбор источника: «Самгук юса» («Оставшиеся сведения [о] трех государствах», XIII в.) — один из двух (наряду с «Историческими записями трех государств», XII в.) базовых источников по ранней истории Кореи и основополагающий источник сведений по раннему корейскому буддизму. В докладе были проанализированы содержащиеся в памятнике сведения о том, представители каких именно групп древнекорейского общества (чиновники/частные лица; монахи/миряне; мужчины/женщины и так далее) участвовали в отправлении культов различных Будд и Бодхисаттв. На основе этого обширного материала Ю. В. Болтач сделала выводы об отношении носителей светской власти к соответствующим культурам, степени их распространенности среди населения. Также было охарактеризовано соотношение почитания буддийских божеств с местными религиозными верованиями.

О. П. Вечерина (к. и. н., с. н. с. Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН, Москва) представила доклад «Умапати Сивачарья и его роль в интерпретации наследия тамильских бхактов», в котором систематизировала наследие великого тамильского мыслителя и духовного практика XIII–XIV вв. Его перу принадлежат 8 из 14 текстов, составляющих теологическую часть канона шайва-сиддханты. Многие из неканонических произведений Умапати Сивачарья на тамильском языке посвящены жизни и гимнам тамильских бхактов. В «Куньджитангривасте» он дает философскую и иконологическую интерпретацию храмового комплекса Чидамба-рама, окончательно утвердив его главным центром шайва-бхакти и сформулировав новую иконологию Натараджи. Умапати — главный

автор локализации канона шайва-сиддханты в Тамилнаду. Им описан прецедент трансляции прямых слов Шивы на тамильском, создано описание его подлинной природы по-тамильски, сформулирован новый путь поклонения, базирующийся на тамильской традиции бхакти, канонизированы гимны, биографии тамильских святых и связанные с ними маршруты шиваитского паломничества в Тамилнаду.

А. А. Смирнитская (н. с. отдела языков народов Азии и Африки ИВ РАН, Москва) представила доклад «Становление тамильского языкового пуризма в начале XX в.». В пуризме проявляется стремление языкового сообщества сохранить язык и избавиться от элементов, которые по какой-либо причине считаются в сообществе нежелательными; в случае тамильского пуризма — от санскритских заимствований. В докладе был проведен анализ развития этого общественного движения от отдельных выступлений языковых активистов XIX в. до принятия его в качестве официальной политики штата Тамилнаду в независимой Индии. Особое внимание А. А. Смирнитская уделила поэтам и активным сторонникам пу-

ризма начала XX в., в частности Субраманья Баради.

Истории российского востоковедения был посвящен доклад Т. В. Ермаковой (к. филос. н., в. н. с. отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН) «Научные связи И. П. Минаева с Pali Text Society». На основе архивных материалов и источников по теме доклада была восстановлена история деловой переписки И. П. Минаева с основателем Pali Text Society Т. Рис-Дэвидсом и публикаций И. П. Минаева в периодике Общества. В докладе было отмечено, что И. П. Минаев ко времени основания Общества был европейски известным автором грамматики языка пали, публикатором и исследователем буддийских письменных памятников на пали. Плодотворные научные связи, установленные И. П. Минаевым, в дальнейшем поддерживал его ученик С. Ф. Ольденбург.

В подведении итогов конференции участники выразили пожелание и в дальнейшем придерживаться установленного более широкого тематического охвата, чтобы обмен мнениями затрагивал магистральные линии современной буддологии и индологии.

THE 12TH CONFERENCE «CURRENT ISSUES OF BUDDHOLOGICAL AND INDOLOGICAL STUDIES» (ST. PETERSBURG, MARCH, 14, 2022)

Tatiana V. ERMAKOVA

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

About the author: **Tatiana V. ERMAKOVA**, Cand. Sc. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies. Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia), ORCID 0000-0001-5273-7870 (taersu@yandex.ru).

УДК 75.04

DOI 10.25882/623c-6456

Цэрэнчимэдийн Саранцацрал
Монгол улсын их сургууль

«ИЛЬЯ РЕПИНИЙ НЭРЭМЖИТ ДҮРСЛЭХ УРЛАГИЙН АКАДЕМИЙН ДЭГ СУРГУУЛЬ МОНГОЛЫН ДҮРСЛЭХ УРЛАГТ» СЭДЭВТ ОЛОН УЛСЫН ЭРДЭМ ШИНЖИЛГЭЭНИЙ ХУРАЛ

Об авторе: Саранцацрал Ц., доктор филологических наук, профессор, Монгольский Государственный Университет, почётный профессор Московского Государственного Университета им. М. В. Ломоносова, заслуженный учитель Монголии, член ревизионной комиссии Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ), член международного редакционного совета журнала «Вестник Московского Университета» (Монголия, 14200, Улаанбаатар хот, Сухбаатар дуурэг, Бага тойруу, Их сургуулийн гудамж, 1) ORCID 0000-0001-6804-3013 (ts.sarantsatsral@gmail.com).

About the autor: **Ts. SARANTSATSRAL**, Dr. Sc. (Philology), Professor. Mongolian State University, Honorary Professor of the Moscow State University after M.V. Lomonosov, Honored teacher of Mongolia, member of Audit Committee International Association of Teachers of Russian Language and Literature (IATRLL), Member of the International Board of the journal "Vestnik Moskovskogo Universiteta". (Ikh surguuliin gudamj, 1, Baga toiruu, Sukhbaatar duureg Ulaanbaatar, 14201, Mongolia), ORCID 0000-0001-6804-3013 (ts.sarantsatsral@gmail.com).

© ИВР РАН, 2022

© Саранцацрал Ц., 2022

2022 оны 4дүгээр сарын 20-ны өдөр Улаанбаатар хотноо Монголын уран зургийн галерейн хурлын танхимд амжилттай болж өнгөрлөө. Хурлыг Шинжлэх ухаан, Боловсролын Яам, Шинжлэх ухаан-технологийн сан, Монголын Уран Зургийн Галерей, Дүрслэх урлагийн академи тус тус хамтран зохион явуулав.

Хурлын сэдэвтэй холбогдуулан дараахи илтгэлүүдийг хэлэлцэв. Үүнд: 1. "Монголын дүрслэх урлагийн академи дахь А. Ф. Пахомовын дэг сургалт" (Илтгэгч: Дүрслэх урлагийн академийн захирал проф., д-р Д. Уранчимэг), 2. И. Е. Репиний академийг төгссөн монгол барималчдын бүтээлч нөлөөлөл" (Илтгэгч: Дүрслэх Урлагийн Академийн Дээд Сургууль, Урлаг судлалын Шинжлэх ухааны доктор С. Бадрал), 3. "И. Е. Репиний нэрэмжит академийг 1989 онд төгсөгчид дүрслэх урлагийн ертөнцөд" (Илтгэгч: Урлаг судлалын Шинжлэх ухааны доктор, профессор Ц. Эрдэнэцог), 4. Зураач-багш Сэнгэрвандангийн Элбэгдорж

(1950–1988) (Илтгэгч: Урлаг судлаач, МУ-Э-ийн шагналтан, Соёлын Тэргүүний ажилтан О. Сосор), 5. "Монголын зураасан зургийн урлаг дахь И. Е. Репиний нэрэмжит дүрслэх урлагийн академийн зураасан зургийн сургалтын нөлөө" (Илтгэгч: Урлаг судлалын ухааны доктор Д. Өлзийбаяр), 6. "Монголын театрын тайз чимэглэлийн урлагийн хөгжилд Лувсангийн Гаваагийн оруулсан хувь нэмэр" (Илтгэгч:



Хурал Уран зургийн галерейд болов

Соёл урлагийн их сургуулийн докторант Батхүлэг), 7. “Хувьсгалт суртал ухуулах зураг шинэ үеийн дүрслэх урлагийн үндэс суурь болох нь (1921–1940)” (Илтгэгч: Дүрслэх Урлагийн Академийн Дээд Сургууль, Урлаг судлалын Шинжлэх ухааны докторант Г. Амарсанаа), 8. “Зураач Ц. Эрдэнэцогийн уран бүтээлийн чиг хандлага” Урлаг судлалын Шинжлэх ухааны магистр Э. Батчимэг), 8. “Ардын зураач төрийн шагналт Л. Гаваа “Алтайн уулс” бүтээл” (Илтгэгч: Соёл урлагийн их сургууль, Урлаг судлалын Шинжлэх ухааны докторант Т. Эрдэнэтуяа), 9. “Оросын дүрслэх урлагийн академийн уламжлал” (Илтгэгч: гүн ухааны шинжлэх ухааны доктор, Оросын дүрслэх урлагийн академийн академич М. Ю. Шишин (ОХУ), 10. “Ц. Сампиловын уран бүтээл ба монголын дүрслэх урлагийн хөгжилд оруулсан хувь нэмэр” (Илтгэгч : ОХУ, Буриадын Үндэсний музейн захирал, урлаг судлалын доктор (Ph. D), доцент Бороноева Т. А., 11. “Илья Репины нэрэмжит дүрслэх урлагийн академийн уламжлал болон орчин үе” (Илтгэгч: урлаг судлалын доктор (Sc. D), Илья Репины нэрэмжит Санкт-Петербургийн дүрслэх урлагийн академийн профессор, Оросын дүрслэх урлагийн академийн сурвалжлагч гишүүн, Грачева С. М., 12. “Петербургийн уран сайхан-гоо зүйн орон зайг бүрдүүлэхэд Илья Репины нэрэмжит Санкт-Петербургийн дүр-



Эрдэмтэн судлаач илтгэгчид



Олон сонирхолтой илтгэлүүдийг хэлэлцэв

слэх урлагийн академийн гүйцэтгэсэн үүрэг. “Форус” бүлэг” (Илтгэгч: урлаг судлаач, Илья Репины нэрэмжит Санкт-Петербургийн дүрслэх урлагийн академийн аспирант Подлипенцева К. И., 13. “Зураач У. Ядамсүрэнгийн бүтээлч удам дамжсан гэр бүлийнхний оросын уран сайхны уламжлалыг Монголын дүрслэх урлагт нэвтрүүлж, хадгалахад оруулсан хувь нэмэр” (Илтгэгч: урлаг судлаач, Илья Репины нэрэмжит Санкт-Петербургийн дүрслэх урлагийн академийн магистр М. Аминаа.

Судлаач илтгэгчид Илья Репиний дэг сургууль Монголын дүрслэх урлагт оруулсан хувь нэмэр, уран зураг, баримал, зураасан зураг г.м. дүрслэх урлагийн төрөл зүйлүүд хөгжихөд үзүүлсэн нөлөө, Репиний академийн анхны монголын оюутан — Ардын зураач Л. Гаваа гээд үе үеийн төгсөгчид-зарим нэрт зураачдын уран бүтээлийг шинжилж судалсан талаараа сонирхолтой, танин мэдэхүйн ач холбогдолтой илтгэлүүдийг тавьж хэлэлцүүлэв.

“Илья Репиний нэрэмжит дүрслэх урлагийн академийн дэг сургууль монголын дүрслэх урлагт” сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал нь урлаг судлаачид, уран бүтээлчид, сэхээтэн, ирээдүйн залгамж халаа оюутан залуучууд, олон нийтийн сонирхлыг татсан эрдэм судлалын ажлын эрэл хайгуул ихтэй, өгөөжтэй сайн арга хэмжээ боллоо. Тус хурал түүнчилэн Монгол улс, Орос улсын хооронд дипломат харилцаа тогтоосны 100 жилийн ойн жилд болж байгаагаараа онцлог юм.

Памяти Учителя — Л. Д. Шагдаров (29.10.1930 г. — 13.03.2022 г.)



Научное сообщество понесло большую утрату — на 92 году жизни завершил свой земной путь один из корифеев отечественного монголоведения, ученый-монголовед с мировым именем, доктор филологических наук, профессор, Заслуженный деятель науки РБ, Лауреат Государственной премии РБ Лубсан Доржиевич Шагдаров. Имя профессора Л. Д. Шагдарова яркой звездой сверкает в плеяде имен замечательных ученых, посвятивших свою жизнь монгольской филологии.

Л. Д. Шагдаров родился 29 октября 1930 г. в улусе Чиндалей Дульдургинского района Агинского Бурятского Автономного округа, Читинской области. Он с отличием окончил историко-филологический факультет БГПИ им. Д. Банзарова, аспирантуру восточного факультета Ленинградского университета (1956 г.). В 1958 г., после блестящей защиты диссертации на ученую степень кандидата филологических наук, он поступил на работу в сектор языка и письменности Бурятского комплексного НИИ (сейчас ИМБТ СО РАН), где успешно проработал более 50 лет — сначала младшим, затем старшим, ведущим, главным научным сотрудником отдела языкознания.

В 1962 г. вышла его монография «Изобразительные слова в современном бурятском языке, где особенно ярко проявился талант Л. Д. Шагдарова как исследователя. Результаты исследования норм современного бурятского литературного языка легли в основу монографии

«Становление единых норм бурятского языка в советскую эпоху» (1967). В 1975 г. монография Л. Д. Шагдарова «Функционально-стилистическая дифференциация бурятского литературного языка» была успешно защищена в качестве докторской диссертации.

Л. Д. Шагдаров — автор ряда монографий, словарей, более двухсот научных статей. Научные труды Л. Шагдарова посвящены разработке актуальных проблем бурятского языкознания в аспекте становления, развития и сохранения современного бурятского языка. Именно его трудами заложены основы ряда научных направлений в исследовании бурятского языка в свете новейших достижений современной науки. В течение более полувека ученый проводил большую работу по исследованию грамматического строя, синтаксиса, лексики, стилистики, орфографии, лексикографии, социолингвистики бурятского языка, лингвистилистики, языка памятников старомонгольской письменности и проблем сравнительно-сопоставительного изучения монгольских, тюркских и европейских языков.

Глубокое знание тонкостей бурятского языка позволило ему подготовить и издать новый вариант «Бурятско-русского словаря» К. М. Черемисова в двух томах, академический «Русско-бурятский словарь» в соавторстве с Н. А. Очировым, очерки новой научной грамматики бурятского языка.

Лубсан Доржиевич плодотворно сочетал научно-исследовательскую работу с активным участием в языковой и учебной практике. Им выпущен ряд учебников по бурятскому языку для педучилищ. Наряду с крупными теоретическими исследованиями ученый создал работы, связанные с практикой языкового строительства. В течение многих лет Л. Д. Шагдаров был членом терминологической, орфографической комиссий при Правительстве РБ. Большое внимание уделял проблемам перевода и переводоведения, он был известен в республике как один из лучших переводчиков научной и общественно-политической литературы с русского на современный бурятский язык и с бурятского на русский язык.

Л. Д. Шагдаров принимал активное участие в подготовке научных кадров в качестве Председателя, затем члена диссертационного совета по монгольским языкам при ИМБТ СО РАН. Выполнял обязанности Председателя Государственной аттестационной комиссии на филологическом факультете БГУ. Под непосредственным руководством проф. Л. Д. Шагдарова защитили диссертации 13 аспирантов, 2 доктора наук.

Безусловно, ученый-энциклопедист Л. Д. Шагдаров внес огромный вклад в российскую монголоведную науку. Свидетельством мирового признания его вклада в монголоведение стало включение персоны Л. Д. Шагдарова в энциклопедию «Урало-Алтайское (тюрко-монгольское) языкознание» (серия «Ведущие языковеды мира». Т. 4.). Л. Д. Шагдаров в 2002 г. удостоен сертификата Американского биогра-

фического института «The Contemporary Who is Who».

Л. Д. Шагдаров награжден медалями «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны (1941–1945)», «Ветеран труда», медалью ВАРКа «За заслуги перед бурятским народом», нагрудными знаками «За творческий педагогический труд», «Победитель социалистического соревнования», многими Почетными грамотами Российской академии наук, органов государственной власти Бурятии.

Неутомимый труженик науки, талантливый наставник, гордость бурятского языкознания — Л. Д. Шагдаров обладал огромной силой духа, цельностью натуры, потрясающей работоспособностью, самоотверженностью и верностью служению науке. Светлое имя Лубсана Доржиевича Шагдарова — выдающегося ученого-монголоведа современности, славного сына бурятского народа, яркой и незаурядной личности, прекрасного, мужа, отца, замечательного деда и прадеда, навсегда останется в нашей памяти. Мы выражаем искренние соболезнования родным и близким по поводу невосполнимой утраты.

Б. В. Базаров, А. М. Плеханова, Г. Н. Чимитдоржиева, Г. Ц. Пюрбеев, П. П. Дамбуева, С. М. Трофимова, Т. Б. Тагарова, Е. К. Шаракшинова, В. И. Семенова, П. П. Дашинамаева, В. М. Егодурова, Б. С. Дугаров, Ц. П. Ванчикова, Д. В. Дашибалова, И. Г. Актамов, М. В. Аюшеева, Л. С. Дампилова, Л. Б. Бадмаева, Б. Д. Цыренов, Г. А. Дырхеева, Е. В. Сундуева, Н. Б. Даржаева, Л. Д. Бадмаева, И. А. Дамбуев, Ю. Д. Абаева, Ч. С. Цыбенова, Ц. Ц. Бальжинимаева, Э. И. Бюраева, Э.Б. Цыбенова и многие др.

Л. Б. Бадмаева

