

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РУКОПИСНАЯ КНИГА В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ВОСТОКА

(ОЧЕРКИ.)

Книга вторая

Главная редакция восточной литературы
Москва 1988

Более чем за семь столетий существования монгольской литературы, теснейшим образом связанной с политической и культурной историей монголов, известны периоды ее расцвета и упадка, активной литературной деятельности и духовного застоя.

Многовековые контакты с культурой народов Центральной Азии, а также Индии и Китая не могли не сказаться на характере развития и составе монгольской литературы, сохранившей в своих письменных образцах следы существенных влияний со стороны самых разнообразных культурных и литературных традиций.

Подобные влияния отразились и на самой монгольской письменности, использовавшей не менее десяти графических систем, и на оформлении монгольских книг, предстающих перед нами и в виде объемных, прекрасно исполненных лицевых рукописей, и в виде небольших, порой неумело написанных книг-потхи (монг. *ботхи*), следующих образцу древних индийских книг, писавшихся на пальмовых листьях. Встречаются также рукописи в виде книг-гармоник. Использовались монголами и тетради самых разнообразных типов и размеров.

Еще более многообразным было содержание монгольских рукописных книг. Ведь именно в рукописях чаще всего бытовали у монголов переводы индийских сказок и притч, тибетских повестей и легенд, китайских романов. В рукописях же наиболее полно были представлены и самобытные произведения монголов.

Важная особенность многовековой истории рукописной книги у монголов заключается и в том, что монголы в отличие от большинства народов, знакомых прежде с рукописной книгой, а затем только с книгой печатной, «уже в первое столетие существования своей, тогда новой, уйгурской письменности... имели дело с книгопечатанием» [Кара, 1972, с. 104].

Тем не менее печатание монгольских книг, осуществлявшееся начиная со второй половины XIII в. заимствованным из Китая ксилографическим способом, так и не смогло вытеснить рукопись. Рукописная книга, не утратившая своего значения на протяжении многих веков, всегда имела широкое распространение среди монгольских народов до начала нашего столетия.

Постоянное сосуществование у монголов рукописной книги и книги печатной, их тесная взаимосвязь, выражавшаяся в самых разнообразных формах, обусловили необходимость комплексного рассмотрения истории рукописной книги и развития ксилографирования на монгольском языке в нашем очерке. Только сравнение этих двух типов монгольской книги, и прежде всего сопоставительный анализ содержания, художественно-познавательных достоинств и идейной направленности книг печатных и рукописных, выявление их генезиса и специфики бытования, позволяет объяснить непрерывность монгольской рукописной традиции и определить подлинное значение рукописной книги для истории монгольской литературы в целом.

Отметим, что, говоря об истории книги у монголов, нельзя ограничиваться сведениями о происхождении и распространении ее только на территории собственно Монголии, оставив в стороне немаловажную роль бурятских и ойратских (калмыцких) книжников в приумножении и распространении письменных образцов монгольской литературы. И ойратская и бурятская письменная словесность вплоть до начала нашего столетия составляла неразрывное целое с общемонгольской литературой. Поэтому представляется методологически неверной (да практически и невозможной) всякая попытка исследования истории развития письменной литературы в одной из частей монголоязычного региона до начала нашего столетия вне общего контекста, изолированно от развития всей литературы в монгольской графике во всех областях расселения монгольских племен, будь то степи Монголии, бурятские улусы или весьма отдаленные от Монголии кочевья приволжских калмыков.

Степень преемственности и оригинальности письменной словесности ойратов, существующей на заяпандитовском «ясном письме», проблемы взаимоотношений монгольской и ойратской литератур будут ниже рассмотрены нами специально. Здесь же мы хотим сказать несколько слов о происхождении и путях развития бурятской литературы, ее тесных связях с литературой монгольской.

424 В отличие от западномонгольских (ойратских) племен бу-

ряды никогда не имели прежде своей собственной письменности, а пользовались старомонгольской, заимствовав ее не ранее конца XVII в. [Очерки, 1972, с. 371; Соктоев, 1976, с. 41]. Появление письменности у бурят связывают с притоком в этот период в Бурятию большого числа беженцев из Монголии, среди которых были и грамотные тибетские и монгольские ламы [Соктоев, 1976, с. 41]. Эти-то ламы и положили начало распространению письменности и литературы, состоявшей в основном из монгольских переводов буддийских священных книг. Началось и переписывание широко распространенных у монголов переводов индийских сказок и легенд, тибетских повествовательных, дидактических сочинений. Появившиеся во второй половине XIX в. религиозно-этические сочинения бурятских лам представляли собой чаще всего компиляции все тех же заимствованных из Монголии переводных сочинений буддийских авторов [Владимирцов, 1918, с. 1553—1554].

Таким образом, становление и развитие бурятской письменной словесности шло под непосредственным и исключительным влиянием общемонгольской литературы. Потребность же «в создании своей собственной художественной литературы появится у бурят только в конце XIX—начале XX в.» [Соктоев, 1976, с. 43].

Все сказанное выше позволяет нам рассматривать историю монгольской рукописной книги в неразрывной связи с историей печатной (ксилографической) книги, ибо только так можно выявить некоторые существенные (прежде остававшиеся в тени) причины живучести рукописной традиции у монгольских народов.

Постоянное и повсеместное распространение и бытование рукописной книги у монголов давно уже отмечали ученые-востоковеды. Так, О. М. Ковалевский, коснувшись вопроса о книгопечатании у народов Центральной Азии, писал: «Без сомнения, способ печатания, доселе употребляемый в Китае, Тибете и Монголии, сопряженный с значительной потерей времени и немаловажными издержками, весьма много препятствует скорому распространению новых сочинений. Рукописи, столь уважаемые в Азии, остаются в прежней цене своей» [Ковалевский, 1836, с. IX—X].

Трудно все же полностью согласиться с приведенным высказыванием О. М. Ковалевского. Разумеется, издание книг ксилографическим способом требует гораздо большей и длительной подготовки в сравнении с наборным способом печати.

И все же мы видим, что «значительная потеря времени и немаловажные издержки» в конечном счете не смогли стать серьезным препятствием для стремительного увеличения числа ксилографированных книг у народов Центральной Азии и Дальнего Востока.

У монголов на протяжении всей истории книгопечатания изготовление печатных досок чаще всего было сосредоточено в буддийских монастырях, где эту работу выполняли специальные и, видимо, довольно многочисленные ламы-резчики, обладавшие определенными навыками для подобных занятий. Их нелегкий, кропотливый труд и средства, затраченные на изготовление печатных клише, окупались затем многократно, ибо отпадала потребность в привлечении для размножения книг большого числа квалифицированных писцов.

Несомненные преимущества ксилографического способа, технология которого совершенно одинакова как в Китае и Тибете, так и в Монголии, видны хотя бы из сообщения дю Альда, писавшего в начале XVIII в.: «...если доски уже награвированы, бумага нарезана и краска готова, то один человек со своей щеткой без усталости может оттискивать почти десять тысяч листов в один день» (цит. по [Кара, 1972, с. 115—116]).

Вполне оценив достоинства ксилографирования, буддийская церковь прилагала немалые усилия в деле расширения производства печатных досок с текстами священной буддийской литературы, и в результате работа над изготовлением ксилографических клише велась довольно интенсивно, о чем лучше всего можно судить на примере деятельности печатных мастерских при дацанах (монастырях) Бурятии.

Предприняв первые робкие попытки наладить ксилографирование книг еще в конце XVIII — начале XIX в., буряты по-настоящему активно приступили к этой работе лишь в 60-х годах XIX в. и продолжали ее до 20-х годов нашего столетия. За эти годы было выпущено не менее пятисот изданий на монгольском языке. А ведь надо учесть, что в дацанских мастерских Бурятии лишь одна из пяти-шести ксилографированных книг выпускалась на монгольском письме. Остальные ксилографы были на тибетском языке.

Казалось бы, такое количество сравнительно дешевых ксилографированных книг вполне могло удовлетворить потребности немногочисленного населения Бурятии в письменной литературе. Но известные нам письменные материалы позволяют заключить, что количество рукописей у бурят не только не сократилось со времени активного развития книгопечатания, а, наоборот, даже возросло. И хотя в целом си-

туация в книжном деле, сложившаяся в Бурятии во второй половине XIX в., нетипична для остальных областей расселения монголов, где на протяжении столетий «печатных книг всегда не хватало и они были недешевы» [Кара, 1972, с. 112], она со всей очевидностью показывает, что не только нехватка печатных книг являлась причиной устойчивости рукописной традиции у монгольских народов.

Важную, на наш взгляд, причину неубывающей популярности рукописных книг у всех монгольских народов называет А. М. Позднеев, когда, характеризуя хозяйственную деятельность одного из бурятских монастырей, пишет, что «типография Сартульского дацана является почти бесполезною для народа, так как все печатаемые ею сочинения исключительно религиозные и притом на тибетском языке (разрядка наша.— А. С.)» [Позднеев, Архив, с. 40].

Сартульский дацан был не единственным в Бурятии дацаном, выпускавшим ксилографы исключительно на тибетском языке. Судя по опубликованному акад. Б. Ринчену списку бурятских ксилографированных изданий, по крайней мере еще 15 дацанов из 31, указанного в списке, печатали ксилографы только на тибетском языке. Но даже в тех дацанах, где изготовлялись и клише с текстом на монгольском письме, такие издания всегда составляли незначительное меньшинство. Так, например, в списке изданий Гусиноозерского дацана указаны 121 ксилограф на тибетском языке и только 12 монгольских изданий [Rinchen, 1959, с. 79—82]. Причем в XIX в. такое преимущественное положение тибетская письменность занимала не только в бурятских дацанах, но и в многочисленных монастырях в самой Монголии, где все религиозные службы велись исключительно на тибетском языке и «тибетская письменность стала вытеснять монгольскую» [Кара, 1972, с. 100].

Засилье тибетского языка и письменности в буддийских монастырях и духовной литературе монголов не было, однако, изначальным. В конце XVI в. и особенно в XVII в. монгольскими литераторами было осуществлено большое число переводов с тибетского, и в том числе переводы таких значительных по объему канонических буддийских сводов, как Ганджур и Данджур. И даже еще в XVIII в. «в монгольской ламаистской литературе царил „истинно монгольский язык“... когда (монголы. — А. С.) пожинали плоды переводческой и литературной деятельности предыдущих столетий» [Кара, 1972, с. 100].

Такого рода «уступка» монгольскому языку и письменности

сти на начальной стадии распространения буддизма среди монголов объяснялась не раз уже отмеченной исследователями истории буддизма гибкой политикой буддийской церкви, умевшей приспособить буддийские религиозные догматы, пантеон, обрядность к новым условиям, адаптировать их к системе мировоззрения — а в данном случае и к языковой среде — народов, обладавших уже достаточно развитыми религиозными представлениями и практикой.

Кроме того, в XVI—XVII вв. было просто невозможно тибетски объяснять учение буддизма монголам, совершенно неизвестным ни с тибетским языком, ни с тибетской письменностью, поскольку в это время еще не было широкой сети монастырских школ, где подобные знания могли бы быть усвоены. Именно поэтому буддийские проповедники той эпохи стремились прежде всего увеличить число переводов священной литературы на монгольский язык, и переводческая деятельность ойратского Зая-пандиты в первой половине XVII в. — лучший тому пример.

Тем не менее с оживлением у монголов литературной (прежде всего переводческой) деятельности, благодаря усилиям буддийской церкви по распространению учения и своему упрочению в пределах Монголии, вскоре «начинают действовать и другие социальные факторы, в прямо противоположном направлении» [Владимирцов, 1921, с. 50]. Постепенно тибетский язык стал играть все более существенную роль в монастырской жизни, пока наконец в XIX в. он не занял доминирующее положение в качестве «священного» языка буддийской церкви в Монголии.

Заняв главенствующее положение в монгольских монастырях, тибетский язык не остался, разумеется, в употреблении только в стенах монастырей, а получил некоторое распространение и среди светской, по преимуществу родовитой и чиновной, части населения страны. Объяснялось это тем, что в Монголии, как и в Тибете, с распространением буддизма центром образованности, «центром не только религиозной, но и всякой культуры» [Владимирцов, 1919, с. 37] становятся монастыри.

При полном отсутствии в дореволюционной Монголии системы светского народного образования в действовавших при монастырях школах кроме монахов обучались также сыновья чиновников и князей, вовсе не готовившиеся посвятить себя служению религии Будды. Но число мирян, получивших такое образование, не могло быть очень значительно. К тому же умение читать и писать по-тибетски не являлось столь же необходимым в среде монгольского чинов-

ничества, как познания в маньчжурском языке, ставшем в XIX в. вторым (после монгольского) языком государственного делопроизводства.

Следует учесть также, что далеко не все ламы и монахи получали равноценное образование. Было немало и таких, кто вовсе не умел ни читать, ни писать на каком бы то ни было языке. Это становится очевидным хотя бы из сопоставления численности монгольского духовенства, составлявшего почти половину всего мужского населения [Гатауллиная, 1978, с. 89], с общим очень низким уровнем грамотности в дореволюционной Монголии [МНР, 1971, с. 338].

И наконец, искушенность в тибетской грамоте была, вероятнее всего, несвойственна большинству женского населения страны. Полагаем, что и знание монголками своей национальной письменности было нечастым явлением. Причину подобного положения можно усмотреть в том, что буддийская церковь, не допуская активного участия женщины в делах веры (в Монголии не было ни одного женского монастыря), отводила ей роль исключительно милостынедательницы и кормилицы многочисленной бродячей монашеской братии. Как правило, «монашеский обет женщине в Монголии разрешалось принять только после 60 лет, когда она прекращала функционировать как женщина» [Жуковская, 1977, с. 43]. Причем и тогда она не могла уйти в монастырь за неимением таковых в Монголии, а оставалась в семье, приняв лишь некоторые обеты в сочетании с чисто внешними переменами, отражающими изменение ее социального положения, — сбриванием волос на голове и ношением через плечо узкой ленты темно-красного цвета.

Следовательно, женщина в Монголии в те времена была полностью отстранена от монастырского образования. Светских школ в Монголии до революции не существовало. Не следует, очевидно, переоценивать и значение так называемых «домашних школ» (т. е. внемонастырских, своего рода частных школ) в деле народного, и в частности женского, просвещения, и потому говорить о сколько-нибудь значительном распространении грамотности среди монгольских женщин в ту эпоху не приходится.

Сказанное подтверждается тем, например, что в многочисленных колофонах монгольских рукописей мы не встретим женских имен среди имен авторов и переписчиков. Иногда только упоминаются имена жен некоторых монгольских князей, выступивших в качестве инициаторов-донаторов переводов некоторых буддийских сочинений, что, впрочем, вызвано было не столько реальной потребностью в том или

ином переводе, сколько возможностью проявить тем самым религиозное усердие.

Таким образом, к началу XX в. тибетский язык и письменность, войдя в употребление у образованной части ламства и некоторого числа монгольских феодалов, не получили, однако, достаточного распространения в широких слоях народа. Потому-то, учитывая недоступность тибетоязычной литературы для подавляющего большинства монголов, вполне можно согласиться с мнением А. М. Позднеева о бесполезности столь многочисленных ксилографированных изданий на тибетском письме, появившихся в монастырских мастерских.

Но могли ли удовлетворить все потребности монголов в печатном слове ксилографические издания на монгольском письме? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть состав печатной литературы, изданной на протяжении всего периода существования ксилографирования на монгольском языке.

По месту происхождения монголоязычные ксилографы можно разделить на четыре группы: пекинские ксилографы, издания из Южной Монголии и Халхи, бурятские и, наконец, ойратские (калмыцкие) ксилографированные книги.

Старейшие ксилографы на уйгуро-монгольской графике¹ и квадратном письме Пагба-ламы [Кара, 1972, с. 30—31] появились в Пекине во второй половине XIII—начале XIV в. во время правления там юаньской монгольской династии². Судя по сохранившимся до наших дней образцам ксилографов той эпохи, это были главным образом издания буддийских сочинений.

С изгнанием монголов из Китая в 1368 г. печатание там ксилографов на монгольском письме если не прервалось вообще, то, во всяком случае, сократилось, и значительно. За период с конца XIV до середины XVII в. до нас дошел единственный, напечатанный в Китае, ксилографированный сборник заклинаний, датируемый 1431 г. [Кара, 1972, с. 187].

Бурное развитие литературной (прежде всего переводческой) деятельности и ксилографирования на уйгуро-монгольском письме произошло уже в конце XVI—начале XVII в.

¹ Такие издания известны по фрагментам, хранящимся в собрании Рукописного отдела ИВАН СССР [Козлов, 1923, с. 565; Kotwicz, 1925, с. 242; Мипкуев, 1970, с. 341—357] и в Берлине [Haenisch, 1954—1959].

² Первой точно датированной печатной книгой на монгольском языке является комментарий на «Бодхичарьяватару», изданный в 1312 г. [Cleaves, 1954, с. 1—129]. Имеются сведения и о другом ксилографическом издании юаньского периода [Лауфер, 1927, с. 53].

в Южной Монголии, и связано оно с началом активного распространения там тибетской формы буддизма, именуемой часто в европейской литературе ламаизмом. Вполне естественно, что и в это время переводились и издавались буддийские, преимущественно канонические сочинения.

Раннепечатные ксилографированные издания, прекрасно выгравированные, отпечатанные на хорошей, плотной бумаге, нередко многоцветные и довольно внушительные по формату и объему, были недешевы. Предназначались такие издания прежде всего для вновь создававшихся на территории Монголии буддийских монастырей, остро нуждавшихся в служебной и догматической буддийской литературе на монгольском языке.

Нужны они были и для распространения среди монгольских феодалов, в поддержке и покровительстве которых была особенно заинтересована буддийская церковь на начальной стадии своей деятельности в пределах Монголии. Монгольские же феодалы, видя в буддизме своего надежного помощника в деле духовного порабощения народа и упрочения своей власти, охотно шли навстречу ламам, поднося буддийской церкви щедрые дары, в том числе и на издание духовной литературы. Поэтому среди имен инициаторов и заказчиков перевода целого ряда буддийских сочинений находим не только имена представителей высшей части ламства, но и многих богатых и могущественных феодалов Монголии.

Одним из таких покровителей буддизма, много способствовавшим распространению религиозной литературы на монгольском языке, был тумэтский Алтан-хан. Еще при его жизни в 1587 г. был издан монгольский перевод «Сутры золотого блеска», и, вероятно, также по инициативе Алтан-хана и членов его семьи были переведены с тибетского или собраны старые издания большинства сочинений монгольского Ганджура [Кара, 1972, с. 37]. Другим активным покровителем приумножения монгольских переводов буддийской литературы стал чахарский Лигдан-хан, по инициативе и при поддержке которого в 1629 г. было завершено составление новой редакции 108-томной монгольской версии Ганджура.

Роль буддийской церкви в деле «ограничения монгольской воли» [Кара, 1972, с. 38] по достоинству оценили и маньчжурские правители Китая. Активно поощряя деятельность монгольских буддийских монастырей, цинское правительство не забывало и о значении духовной литературы, важнейшего проводника религиозных идей и мировоззрения, и потому вскоре было организовано издание ксилографов на монгольской письменности в самом Пекине, где с середины XVII в. 131

стали действовать две большие печатные мастерские [Лауфер, 1927, с. 23].

Деятельность пекинских печатных дворов продолжалась с 1650 г. до начала нашего столетия. За это время были напечатаны монгольский перевод Ганджура (1720 г.) и Данджура (1749 г.), а также более 250 книг на монгольском языке [Heissig, 1954], три четверти которых составляли буддийские канонические, догматические, служебные и тому подобные специфически религиозные произведения. На оставшуюся долю приходится грамматические и медицинские сочинения, словари, сборники легенд, жития, оракулы, астрономические трактаты, наставления маньчжурских императоров, конфуцианский канон и т. д.

Среди пекинских изданий встречаются, правда, и литературные произведения, получившие широкое распространение и популярность среди монголов, такие, например, как «Гэсэр», «Субхашита», «Повесть о Молон-тойне», «Море-притч» и некоторые другие. Но составляли они незначительную долю в общем количестве изданий и к тому же стоили слишком дорого для большей части населения Монголии³. Основная же масса пекинских ксилографов, включавшая буддийские сочинения (нередко многотомные и дорогостоящие), требовала еще и должным образом подготовленного читателя, достаточно сведущего в буддийской терминологии, догматике, философии.

Потому-то наиболее частыми покупателями таких книг были «монахи, живущие в ламайских монастырях как в самом Пекине, так и вокруг него, и многочисленные монгольские торговцы, посещавшие столицу по зимам» [Лауфер, 1927, с. 24]. Вероятнее всего, монгольские торговцы закупали пекинские ксилографические издания для последующей перепродажи их либо в монгольские монастыри, либо состоятельным покупателям из светской, как правило феодальной, среды.

Следовательно, пекинские издательства в своей деятельности ориентировались в основном на нужды монгольских монастырей и в меньшей степени на светских читателей, имевших возможность приобрести эти дорогостоящие издания.

Тем не менее деятельность пекинских печатных дворов по изданию монгоязычных ксилографов сыграла заметную

³ О стоимости пекинских ксилографов в Монголии можно судить по сообщению О. М. Ковалевского, который в одном из писем писал, что приобрел в Урге «сочинение Алтан Гэрэл, в 1660 г. в Пекине напечатанное, за 12 кирпичей чаю и 1 сафьян, стоящие 35 рублей ассигнациями» (цит. по [Кара, 1972, с. 181, примеч. 247]).

роль в развитии монгольской письменной литературы и ксилографирования в Халхе и Бурятии. Во-первых, пекинские ксилографы послужили оригиналом для множества списков, выполненных для личного пользования теми, кто не мог купить дорогие пекинские издания. Примером могут служить имеющиеся в монгольском фонде Рукописного отдела ИВАН рукописные копии «Гэсэра», выполненные с пекинского издания 1716 г.

Во-вторых, пекинские издания зачастую становились образцами для подготовки монгольских и бурятских ксилографов. Так, в Бурятии в XIX в. было переиздано много пекинских ксилографов (нередко даже с колофонами пекинских изданий), что сделало их более доступными для широкого круга читателей. Впоследствии эти переиздания послужили источником для разного рода компиляций, которые охотно печатали в бурятских дацанах.

Однако бурятские ламы не ограничились только переизданием традиционных переводных буддийских сочинений, а создали многочисленную литературу так называемого «народного буддизма», т. е. буддизма, приспособленного к уровню сознания любого, даже вовсе неподготовленного, читателя. Но при всей многочисленности подобных изданий они весьма однообразны по своему содержанию. В этих преимущественно религиозно-нравственного характера сочинениях иногда в художественно оформленном виде, а чаще в виде сухих, повторяющихся в десятках вариантов назидательных сентенций излагаются одни и те же основные положения морали и этики, соответствующие нормам буддийского учения.

Таким образом, и эти ксилографы выпускались без учета подлинных потребностей населения в печатном слове, а преследовали всегда одну и ту же цель — распространение буддизма и соответствующего образа мышления и поведения, поскольку задачи такой литературы определялись кругом интересов верхушки бурятского ламства, регламентировавшей всю издательскую деятельность дацанских мастерских Бурятии.

Еще не так давно, при упоминании письменной литературы ойратов, отмечалось, что ойраты вовсе не издавали книг печатным способом и вся их литература, записанная на заяпандитовском «ясном письме», оставалась только в рукописях [Лауфер, 1927, с. 27]. Хотя такое мнение оказалось ошибочным и в настоящее время точно известно о существовании 15 ксилографированных изданий на «ясном письме», все же отметим, что ксилографирование у ойратов и калмыков в сравнении с другими монголоязычными народами так

и осталось в зачаточном состоянии. К тому же почти все эти немногочисленные ксилографы ойратов и калмыков — религиозного содержания, очень невелики по объему и, вероятно, тиражу. Вот почему рукописная книга у ойратов в некоторых районах их расселения (например, в Поволжье) играла важнейшую роль и была практически вне конкуренции со стороны книги печатной.

И все же, знакомясь с составом ленинградских коллекций монгольских рукописей и просматривая каталоги европейских собраний, мы замечаем, что большая часть монгольских рукописей — копии ксилографов, а вовсе не произведения, обойденные вниманием монастырских издателей. И тому есть по меньшей мере две причины.

Во-первых, часть рукописей обязана своим появлением малодоступности и дороговизне средневековых печатных книг. Такие рукописи представляют порой значительный научный интерес, поскольку некоторые ксилографированные оригиналы не сохранились и только по рукописным копиям теперь можно судить об этих существовавших когда-то печатных изданиях.

Переписка буддийских канонических сочинений в соответствии с положением буддийской догматики, трактующим размножение священных текстов как в высшей степени добродетельный и многоспасительный акт, была причиной появления многочисленных списков широко распространенных, неоднократно издававшихся ксилографических изданий, ибо «по своей „магической“ силе печатный текст... ценился ниже, чем рукописный» [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 245]. Польза от переписки возрастала также в зависимости от того, на какой бумаге и какими чернилами была выполнена рукопись. Так, переписка буддийского текста «драгоценными» чернилами на лакированной синей или черной бумаге значительно увеличивала силу исполненной добродетели.

В Рукописном отделе ИВАН СССР хранится немало подобных рукописей. Однако копии с ксилографических изданий одного из буддийских трактатов намного превосходят числом все остальные. Речь идет о сочинении «Ваджрачхедика» («Алмазная сутра»), входящем в Ганджур [Ligeti, 1942, № 771] и содержащем изложение одного из важнейших положений буддийского учения в форме беседы Будды Шакьямуни со своим учеником по имени Субхути.

Текст этой сутры неоднократно переиздавался ксилографическим способом и во множестве распространялся среди монгольских буддистов. Только в Пекине в течение XVIII в. было осуществлено девять изданий «Аламазной сутры»

[Heissig, 1954, № 17, 18, 166—171]. Известны также монгольские [Heissig, Bawden, 1971, с. 216] и ойратские [Heissig, Saggaster, 1961, № 254] ксилографы сочинения. Уже в начале XIX в., на заре бурятского книгопечатания, были выпущены два бурятских ксилографа «Алмазной сутры». Позже, во второй половине минувшего столетия, появилось еще по меньшей мере десять бурятских изданий сутры.

Учитывая такое множество ксилографированных изданий «Алмазной сутры», невольно поражаешься обилию рукописей данного сочинения. Подобные рукописи имеются практически во всех коллекциях монгольских письменных материалов, и, как правило, отнюдь не в единственном числе. В монгольском фонде Института востоковедения в Ленинграде хранится, например, более 70 рукописей «Алмазной сутры». Из них девять исполнены «серебряными», «золотыми» и пятицветными «драгоценными» чернилами на лакированной бумаге. В Институте языка и литературы АН МНР только ойратские версии «Алмазной сутры», записанные на заяпандитовском «ясном письме», представлены 80 рукописями [Лувсанбалдан, 1975, с. 232].

Одной весьма характерной особенностью почти всех списков упомянутого сочинения является прекрасная сохранность, лучше сказать — первозданная нетронутость их, что в значительной мере отличает их от многих других монгольских рукописей. Объясняется это тем, что такого рода книга у буддистов «почитается еще средством спасения и святынею, охраняющею от болезней и несчастья, а не средством к распространению просвещения и образованности» [Ковалевский, 1836, с. IX], т. е., являясь предметом культа, она была более почитаема, нежели читаема. Именно поэтому священные для буддистов книги, аккуратно завернутые в тряпицу или помещенные в специальный деревянный ящичек, хранились в юрте каждого, даже неграмотного, скотовода на самом почетном месте — в сундуке у домашнего алтаря.

Говоря о поразительной многочисленности ксилографированных изданий и рукописей «Алмазной сутры», надо отдать должное тибетскому и монгольскому ламству, много способствовавшему популяризации упомянутой сутры среди народов Центральной Азии. В целом ряде повестей и дидактических трактатов при всяком упоминании пользы от переписки священных книг неизменно в качестве примера приводилась «Алмазная сутра». Более того, тибетские авторы составили даже особый сборник рассказов (а монгольские литераторы его существенно дополнили), посвященный исключительно показу и разъяснению необычайной пользы, а потому

и необходимости прочтения и переписки указанной сутры.

Другой особенностью рукописей «Алмазной сутры» можно назвать текстуальную однородность и относительно небольшое количество описок, искажений и пропусков. Подобное качество текстов указывает на то, что в переписке священных текстов, требующей определенных навыков, а также особого внимания и точности, участвовали достаточно квалифицированные писцы. Вероятнее всего, это были монастырские ламы, среди которых были и практикующиеся исключительно в переписке текстов священного буддийского писания.

Надо полагать, что именно в монастырях были выполнены многоцветные, красочные (иногда иллюстрированные) рукописи буддийских сочинений, написанные красивым ламским уставным почерком на больших листах плотной глянцевой бумаги.

Цветные миниатюры, также украшающие рукописи, свидетельствуют о высоком уровне мастерства и профессиональной подготовки монастырских художников. Подавляющее большинство миниатюр представляют собой буддийские иконы, написанные в соответствии с детально разработанной иконографической традицией. Но есть среди них и портреты исторических личностей, которые «исполнены восемью-девятью разными красками, подобранными — в пределах иконографических предписаний — с тонким вкусом» [Кара, 1972, с. 133].

Кроме упомянутого типа иллюстраций наиболее распространенным в тибето-монгольской письменной литературе является изображение картин буддийского ада. Существует монгольское ксилографическое издание, целиком состоящее из рисунков на «адскую тему» [Bethlenfalvy, Sárközi, 1976, с. 93—130]. Известно и о существовании нескольких иллюстрированных рукописных книг, содержащих историю о Молонтойне [Heissig, Bawden, 1971, с. 88—89; Тойм, с. 490], и даже своего рода «комикс» по мотивам этой же повести [Кара, 1972, с. 179, примеч. 193; Sárközi, 1976, с. 273—308].

Помимо монастырских лам в переписке книг участвовали и так называемые «степные ламы», т. е. ламы, не приписанные к какому-либо монастырю, а бродившие по кочевьям и совершавшие при надобности религиозные службы и обряды, читавшие молитвы, занимавшиеся врачеванием, ворожбой и т. д. Ради увеличения своих доходов такие ламы выполняли заказы на переписку книг, как это явствует, например, из автографа Г. Д. Санжеева, приложенного к рукописи В 277, включенной в собрание Рукописного фонда Института востоковедения: «...копию исполнил один лама, который за

«стол и подарки делал копии по всей Оке». Копировать священные тексты в целях увеличения религиозной добродетели не возбранялось, разумеется, и грамотным мирянам, но, судя по колофонам подобных рукописей, этот род деятельности оставался в основном прерогативой ламства.

Однако, несмотря на многочисленность рукописных копий, выполненных с ксилографических оригиналов, их роль в развитии монгольской письменной литературы явно непропорциональна количеству, поскольку в действительности не они определяли основное содержание процесса развития рукописной традиции у монгольских народов, и копирование буддийских текстов в магических целях не может быть названо главной, определяющей причиной существования монгольской рукописной книги. Практика размножения буддийских канонических текстов смогла получить широкое распространение уже на довольно позднем этапе деятельности буддийской церкви в этом регионе, когда религиозные идеи и мировоззрение достаточно глубоко проникли в широкие народные массы. Только тогда культ священного текста получил всеобщий, обязательный характер и переписка (а чаще, видимо, вознаграждение за переписку) буддийских книг наравне с обильной раздачей милостыни стала основным и общедоступным, не требующим специальной подготовки средством спасения, а также выражением религиозного усердия. И такого рода рукописи составляют как бы побочную ветвь по отношению к основному животворному руслу, в котором развивалась письменная, как переводная, так и монгольская самобытная литература, не удостоившаяся внимания со стороны буддийской церкви и остававшаяся потому почти целиком в рукописном виде. Действительно, чаще всего только в рукописях распространялось большинство подлинно литературных произведений, находивших своего искренне заинтересованного читателя. Оценивая роль рукописной книги в изучении обширного и многообразного литературного наследия монголов, акад. Ц. Дамдинсурэн пишет: «...произведения, выражавшие интересы народа, распространялись преимущественно в рукописях или устно. Такое положение в истории монгольской литературы было явственно. Поэтому мы не придаем значения толстым томам, изданным ксилографическим способом, а особое внимание уделяем ветхим и рваным рукописным книжкам, когда пишем историю монгольской литературы» [Тойм, 1976, с. 62].

Таким образом, причины появления и непрекращающегося бытования рукописной книги у монголов лежат в области именно той письменной литературы, которая зачастую была

вовсе не связана с литературно-издательской деятельностью буддийского духовенства. Для подтверждения подобных выводов необходимо более подробно рассмотреть характер литературы, существовавшей на монгольском письме преимущественно (или исключительно) в рукописном виде, определить генезис и степень ее распространенности, социальный состав читательской аудитории и, наконец, задачи и функции указанной литературы в культурной жизни монгольских народов.

Среди обширного рукописного наследия монголов следует в первую очередь упомянуть исторические летописи, являющиеся наиболее древним жанром, с которого, по существу, и началась история монгольской письменной словесности. Трудно переоценить значение и роль исторических преданий в духовной жизни народа. У монголов, как и у многих других народов, знание истории происхождения своего рода, племени, а также «биографий предков было обязательным для подрастающих поколений, которые тем самым ощущали себя родственниками, чем обеспечивалось сознание этнического единства» [История, 1970, с. 217—218]. Первоначально такие сведения переходили от поколения к поколению в устной традиции, и неудивительно, что с принятием письменности сразу же стали фиксироваться на письме именно исторические сочинения — разного рода генеалогические таблицы, родословные хроники, легендарные предания.

Самым ранним произведением такого рода, дошедшим до нас сквозь толщу времен, является летопись «Сокровенное сказание монголов», составленная в 1240 г. Сочинение сохранилось лишь в китайском сокращенном переводе и фонетической транскрипции китайскими иероглифами монгольского текста, выполненной в 1382 г. Известны и более поздние переложения на монгольскую письменность китайского текста и смысловой перевод на монгольский литературный язык [Пучковский, 1957, с. 17; Панкратов, 1962]. Но существовал, несомненно, и первоначальный текст, записанный на уйгуро-монгольской графике, который еще в XVII в. был известен монгольским летописцам, откуда они и делали выписки [Шастина, 1973, с. 24].

Летопись включает сведения главным образом о происхождении и деяниях Чингис-хана. Наряду с реальными историческими фактами «Сокровенное сказание монголов» содержит значительное число легенд, преданий, эпических отрывков. В летописи представлены превосходные образцы монгольской поэзии средневекового периода, а также фольклорный материал — афоризмы, пословицы, поговорки, при-

«сказки и т. п. Поэтому, характеризуя летопись, можно с полным основанием назвать ее историко-литературным памятником.

Синкретический историко-литературный характер имели и некоторые более поздние монгольские летописи, также включавшие фольклорные и эпические фрагменты, восходящие к XIII и даже XII в. В частности, летописцы XVII в. охотно использовали текст «Сокровенного сказания монголов». Орывки из этой летописи включены в «Алтан тобчи» неизвестного автора, в историю Саган-Сэцэна, в летопись «Шара туджи» [Жамцарано, 1936, с. 7]. Наиболее полно текст «Сокровенного сказания» использован в историческом труде «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, где воспроизведено три четверти содержания этой старейшей из дошедших до нас исторических летописей [Шастина, 1973, с. 29].

Следует отметить, что исторические хроники разных периодов монгольской истории представлены далеко не равноценно. Имея сведения о деятельности историков XIII в., мы ничего не знаем о летописцах XIV—XVI вв. Не сохранилось ни одного исторического сочинения указанного периода. Трудно, однако, поверить, что в это время не велось никаких исторических записей. Вероятнее всего, в XIV—XVI вв. неизвестные нам авторы записывали современные им события и именно «эти записи и легли в основу... хроник XVII в., когда речь идет о происшествиях за этот период» [Жамцарано, 1936, с. 9].

В настоящее время неизвестно, продолжала ли существовать связь жанра исторической хроники с народными легендами и преданиями в XIV—XVI вв. Возможно, что в этот период «основным видом историографической деятельности монголов... было составление родословных записей в семьях тайджи — царевичей, чингисидов» [Бира, 1978, с. 10].

Итак, становление исторического жанра монгольской письменной литературы относится ко времени зарождения монгольской письменности. Причем традиция летописания развивалась не только на территории самой Монголии, но и в иных районах расселения монголов, волею судеб оторванных от родных мест.

Одним из ценнейших источников для изучения истории монголов является «Сборник летописей» Рашид ад-Дина, составленный по повелению государя Персии Газан-хана, происходившего из рода Чингисидов, т. е. инициатором составления «Сборника летописей» стал представитель высшей части феодального общества. Написал свой труд Рашид ад-Дин, «основываясь на многочисленных показаниях монголь-

ских предводителей, главным образом на рассказах Bolad-singsang'a, представителя монгольского великого хана при дворе монгольских государей Персии» [Владимирцов, 1934, с. 6]. Следовательно, и хранителем исторических преданий тоже был «высший сановник, бек», который, как особо отмечалось, знал монгольский язык и мог читать книги на монгольском языке [Жамцарано, 1936, с. 6].

Упоминание имен крупнейших феодалов в сочинении, составленном на раннем этапе становления монгольской историографии, отнюдь не случайно. С самых первых шагов монгольского летописания высшая монгольская аристократия большое внимание стала уделять составлению письменных родословных и исторических хроник.

Такие родословные существовали в устной традиции и в дописьменный период, поскольку монгольские ханы, подобно большинству владык средневекового мира, всегда придавали большое значение вопросу о своем происхождении, «причем старались показать, что они происходят от наиболее авторитетных предков, для того, чтобы идеологически обосновать свою власть» [Пучковский, 1953, с. 131—132]. Но родословные эти до нас не дошли, поскольку появление монгольской историографии совпало с образованием государства во главе с Чингис-ханом и, естественно, в первую очередь стали фиксироваться на письме предания о происхождении рода Чингиса. Устные же сведения об истории других монгольских родов отошли на второй план, а со временем и вовсе были забыты [Бира, 1978, с. 19].

Новый этап в развитии письменной истории монголов начинается в XVII в., и обусловлен он совершенно определенной политической обстановкой в Монголии, сложившейся к тому времени. Усилившаяся раздробленность монгольских княжеств, непрекращающиеся междоусобицы, все большая зависимость от маньчжуров побудили летописцев обратиться к пропаганде идеи объединения монгольских княжеств. Наиболее убедительным аргументом в пользу такого объединения и было как раз обращение к прошлому, когда из разрозненных монгольских племен создавалось единое, могучее государство.

Естественно поэтому, что в летописях XVII в. во многом продолжалась древнемонгольская историко-литературная летописная традиция. Но в то же время начинает уже складываться и новая феодально-буддийская историография, получившая преобладающее распространение в XVIII—XIX вв.

В это время появилось немало число монгольских исторических сочинений, таких, например, как «Ганга-йин урус-

хал» («Течение Ганга»), «Эрдэни-йин толи» («Драгоценное зеркало»), «Болор эрихэ» («Хрустальные четки»), «Эрдэни-йин эрихэ» («Драгоценные четки»), «Болор толи» («Хрустальное зеркало») и ряд других [Пучковский, 1957, с. 39—81].

Все указанные летописи значительно отличаются от летописей XIII и XVII в., являясь, по существу, сочинениями историко-генеалогического характера. Но, как и прежде, в качестве авторов исторических летописей выступали главным образом монгольские феодалы. Среди имен авторов исторических хроник того времени находим, например, имена ордосского князя Саган-Сэцэна [Владимирцов, 1934, с. 15—16], халхаского феодала Асарагчи [Бира, 1978, с. 277], тайджи Галдан-тусалакчи [Пучковский, 1957, с. 71], тайджи Рашипунцуга [Пучковский, 1957, с. 48]. Среди авторов летописей в это время были уже не только светские, но и духовные феодалы, как, например, Лубсан Данзан [Бира, 1978, с. 227—230] или гэлун Ишибалдан [Пучковский, 1957, с. 58].

Очевидно, что подобные историко-генеалогические сочинения преимущественным спросом пользовались в среде монгольской аристократии, о чем можно судить хотя бы на основании немногочисленных, но достаточно определенных сведений о владельцах таких летописей. Так, Ц. Жамцарано упоминает «исторический сборник, найденный в библиотеке одной знатной монгольской семьи» [Жамцарано, 1936, с. 56], и то, что «список „Алтан тобчи” найден... у одного юншобу’ского тайджи» [Жамцарано, 1936, с. 80]. Один из экземпляров летописи «Болор толи», судя по помещенной в нем легенде, был получен «от Сайшинга, сына-наследника князя Мишигуна» [Пучковский, 1957, с. 67]. Другой список этого же сочинения был приобретен у некоего Намджил-мэйрена [Пучковский, 1957, с. 69].

Все сказанное позволяет сделать вывод, что монгольская историография «неизменно сохраняла свой феодально-классовый характер, свою верность интересам вначале феодализирующейся степной аристократии, а потом класса монгольских светских и духовных феодалов» [Бира, 1978, с. 11]. И тем не менее исторические сочинения практически не издавались ксилографическим способом — почти все они известны в рукописном виде [Лауфер, 1927, с. 27].

Исключение составляют напечатанные в Пекине в XVIII в. историческое сочинение «Эрдэни-йин тобчи» («Драгоценное сказание») и изданное в 1869 г. в Бурятии «Предание о богдо Чингис-хане, ниспосланном Небом» — произведение, принадлежащее перу ламы Цугольского дацана Дылгырова [Пучковский, 1957, с. 77—78]. В последнем из упомянутых со-

чинений очень кратко и в полном соответствии с традицией монгольских летописей XVIII—XIX вв. перечислена родословная Чингиса и последующих ханов (до Лигдан-хана), а также история распространения буддизма.

Издав этот образец клерикально-феодальной историографии, бурятские ламы оставили без всякого внимания исторические хроники бурятского народа. Историография бурят, возникшая в значительно более позднее время, нежели монгольское летописание, что связано с поздним распространением письменности у бурят, получила, однако, бурное развитие, и «буряты в течение одного столетия создали богатую историческую литературу, главным образом летописного характера» [Румянцев, 1960, с. 13]. Исторические хроники бурят, в составлении которых активнейшее участие принимало бурятское нойонство, распространялись исключительно в рукописях и являлись, в сущности, основными и наиболее значительными бурятскими светскими сочинениями.

Определенное развитие историография получила и у западных монголов — ойратов. Все без исключения исторические сочинения ойратов распространялись в рукописном виде. Наиболее значительными из дошедших до нас исторических сочинений ойратов являются «Сказание об ойратах», написанное в 1737 г. Габан Шарабом, и составленное нойоном Батур-Убаши Тюменом в начале XIX в. «Сказание о дэрбэн-ойратах» [Памятники, 1969, с. 4—5].

Важные исторические сведения о монголах и ойратах за XVII в. содержит также «Биография Зая-пандиты», записанная его учеником Ратнабхадрой. Значение этой биографии как источника для изучения истории Монголии XVII в. неоднократно отмечалось монголоведами. Этот интереснейший памятник ойратской письменной литературы вполне заслуженно получил признание в качестве одного из лучших образцов ойратской историографии, подтверждением чему служит многократное использование сведений указанной биографии историками-монголоведами на протяжении вот уже целого столетия [Голстунский, 1880; Златкин, 1964]. Достоверность фактов, точность и последовательность датировки событий, отсутствие вымысла или непроверенных сведений — все это выгодно отличает биографию ойратского Зая-пандиты от весьма распространенных произведений аггиобиографического характера, насыщенных всевозможными легендами, волшебными мотивами и не имеющих практически никакого значения как «исторические документы» [Владимирцов, 1927, с. 13].

442 Говоря о литературе западных монголов, не следует, по-

видимому, замыкать письменную культуру ойратов только в рамках источников на заяпандитовском письме. «Ясное письмо», созданное Зая-пандитой в 1648 г. как письмо общемонгольское, не сумело, однако, вытеснить письменность, основанную на уйгуро-монгольской графике, и осталось в употреблении только у ойратских племен. Причем в областях соприкосновения монгольской и ойратской письменных традиций ойратская письменность нередко уступала общемонгольской [Владимирцов, 1927, с. 2]. Исключительное распространение «ясное письмо» получило, вероятнее всего, только у приволжских калмыков, оторванных от основного монголоязычного региона и находящихся в окружении инокультурной, иноконфессиональной и иноязычной среды, а потому более ревниво оберегающих свои обычаи, язык и письменность. Подтверждается это хотя бы тем фактом, что все без исключения письменные материалы, доставленные из Поволжья и включенные в ленинградские собрания, написаны на «ясном письме».

Ойратская литература, выделившаяся из состава общемонгольской литературы благодаря созданию в середине XVII в. заяпандитовского письма, возникла не на пустом месте, а продолжала многовековые традиции уйгуро-монголографической письменной литературы, являвшейся общим культурным достоянием всех монгольских народов. Вполне естественно, что по своему составу письменная литература ойратов всегда оставалась в русле развития общемонгольской письменной словесности. Трудно поэтому согласиться с утверждением о том, что калмыцкая литература «только в своих истоках была родственной общемонгольской» [Бадмаев, 1974, с. 143] и лишь «до определенного времени... можно предполагать существование некоторой общности развития литератур современных монголоязычных народов» [Бадмаев, 1974, с. 139].

Этим «определенным временем», когда калмыцкая (ойратская) литература якобы «отмежевывалась от общемонгольской», называется XVII век, что связывается, несомненно, с появлением «ясного письма». Но следует учесть, что создание ойратского письма не воздвигло непреодолимой языковой преграды, поскольку «ясное письмо» является лишь одной из разновидностей древнего уйгуро-монгольского письма, тогда как монголы на протяжении последних семи столетий пользовались «не менее чем десятью алфавитами, заимствованными из разных культур или созданными под их влиянием» [Кара, 1972, с. 7]. Таким образом, ойратское «ясное письмо» не столько является признаком оригинальной ойрат-

ской или калмыцкой письменной литературы, сколько указывает на географические районы бытования тех или иных произведений письменной монгольской словесности и обнаруживает этническую принадлежность исполнителей и читателей рукописей на данной графической системе.

Ошибочным представляется также утверждение о том, что «чжунгарская литература сделалась обильнее народными произведениями литературы монгольской» [Попов, 1847, с. VI]. Изучение происхождения и репертуара ойратских рукописей на «ясном письме», имеющих в составе европейских [Heissig, Sagaster, 1961, Bese, 1978, с. 52], ленинградских⁴ и уланбаторских [Лувсанбалдан, 1975, с. 208—255] коллекций, позволяет убедиться в обратном.

Заблуждение подобного рода легко могло бы возникнуть при знакомстве с составом ойратских рукописных фондов, хранящихся в Ленинграде, где действительно представлены многие письменные образцы ойратского фольклора и эпоса. Необходимо, однако, различать то, что в действительности было в письменной форме, и то, что издавна и постоянно существовало у ойратов в устной традиции и только преимущественно уже во второй половине прошлого столетия было записано либо европейскими учеными-востоковедами, либо по их инициативе.

Почти все упомянутые ленинградские материалы на «ясном письме» как раз и обязаны своим происхождением работам и трудам российских монголоведов и прежде всего К. Ф. Голстунского, Г. С. Лыткина, А. В. Бурдукова и А. М. Позднеева, записавших большинство из них со слов калмыцких сказителей. Наиболее известной и весьма характерной в этом отношении является история записи ойратской «Джангариады» [Михайлов, 1969, с. 62—63]. Все рукописи этого произведения устного творчества⁵ были выполнены учеными-востоковедами, и вполне возможно, что только благодаря их усилиям эта жемчужина ойратского эпоса сохранилась до наших дней, не успев «выветриться» из памяти народной.

Таким образом, в отношении литературного наследия монгольских народов необходимо более четко различать устное:

⁴ Более 400 рукописей и ксилографов на «ясном письме» находится в монгольском фонде ИВАН СССР (Ленинградское отделение). Коллекция калмыцких рукописей хранится также в библиотеке Восточного факультета ЛГУ им. А. А. Жданова.

⁵ Имеются сведения, что «Джангариада» была известна и монголам, у которых она принимала, возможно, письменно-литературную форму. Но такие рукописи пока не обнаружены [Михайлов, 1969, с. 66—67].

творчество и круг монгольской письменной литературы, сосуществовавшие в значительной мере независимо друг от друга. Относительная малочисленность зафиксированных на письме монгольских эпических и фольклорных произведений объяснялась не только устойчивостью устной традиции, но и тем, что с распространением ламаизма «устный народный эпос сразу же попал в опалу» [Соктоев, 1976, с. 58]. Повсеместно ламаи всеми средствами стремились подавить, а то и вовсе изжить подобный вид литературной деятельности монгольских народов. Результаты таких гонений явственно обнаружались, например, в Бурятии, где «...хори-буряты, приняв буддизм, начали пренебрегать народным эпосом» [Жамцарано, 1918, с. XXXII]. И даже знатоки народных преданий избегали исполнять их из боязни нарушить религиозный запрет [Соктоев, 1976, с. 59; Туденов, 1958, с. 34].

Разумеется, это не означает, что письменная и устная традиции в действительности были разделены непроходимой пропастью. Многие произведения письменной литературы бытовали, и довольно часто, в устной форме. Только предположив широкую практику устного их пересказа, можно объяснить происхождение многочисленных версий и вариантов. С другой стороны, известны случаи включения произведений устного творчества монголов в состав письменной литературы, как это случилось, например, с «Гэсэриадой» и «Повестью о Хане-Харангуе» [Михайлов, 1969, с. 61]. Тем не менее устное или письменное происхождение того или иного произведения чаще всего не вызывает сомнения.

Вполне отчетливо это можно проследить на примере ойратской литературы. Так, если ойратский фольклор и эпос развивались своими самобытными путями, отличными от развития монгольского и бурятского устного творчества, что выразилось в появлении у ойратов таких оригинальных произведений, как «Бум эрдэни», «Дайни курлю», «Повесть о монгольском Увш-хунтайджи», «Джангариада», то письменная литература ойратов не позволяет обнаружить столь же очевидной и бесспорной самобытности в сравнении с письменной словесностью монголов и бурят. Письменная литература ойратов и приволжских калмыков за XVIII—XIX вв. вполне традиционна и не отличается по составу от письменной литературы остальной части монголоязычного мира. Это очевидно хотя бы уже потому, что у всех монгольских народов «основной фонд буддийской литературы был общим» [Бадмаев, 1974, с. 139], а подавляющее большинство книг на ойратском «ясном письме» было как раз буддийского характера.

Однородность состава письменной литературы и на монгольской, и на заяпандитовской письменности объясняется еще и тем, что до создания «ясного письма» ойраты наравне с другими монгольскими народами пользовались уйгуро-монгольской письменностью и все, что было записано на этом письме, являлось общим, в том числе и ойратским, культурным достоянием. Поэтому представляется маловероятным сколь-нибудь успешное определение доли участия ойратов в развитии единой монгольской письменной литературы, существовавшей до времени дифференциации письменности у восточных и западных монголов.

Но многое ли изменилось в составе письменной литературы с распространением заяпандитовской письменности среди ойратов и началом активной переводческой деятельности выдающегося ойратского просветителя?

Прежде всего следует отметить, что к переводам с тибетского языка Зая-пандита приступил задолго до создания своей письменности и, следовательно, переводы эти, по-видимому, не столь малочисленные, как предполагалось прежде, записывались на уйгуро-монгольском письме [Сазыкин, 1977, с. 134—140]. И уже позже такие ранние его переводы, как «Мани-гамбум», «Пачой», «Бучой», были переложены на ойратскую графику.

Известно немалое число и других переложений на ойратскую графику произведений монгольской письменной литературы, распространявшихся первоначально на уйгуро-монгольском письме. Среди них можно назвать, например, «Гэсэриаду», цикл сказаний о Чингис-хане, «Наставления попугая», «Повесть о Нарану-Гэрэл». Перелагались на «ясное письмо» и многие буддийские сочинения, и в особенности сочинения, входящие в состав буддийского канона. Интересные образцы переходного этапа от уйгуро-монгольской письменности к заяпандитовскому письму представляют рукописные листы из Ганджура, хранящиеся в Рукописном отделе ИВАН СССР [Кара, 1972, с. 79—80].

С монгольской письменности на ойратскую были переложены и многочисленные переводы индо-тибетской литературы — «Сказки Волшебного мертвеца», «Повесть об Ушандари-хане», «Сказание о Бикармиджиде» и многие другие. Такие переложения индо-тибетских произведений бытовали у ойратов исключительно в рукописном виде. Однако и в других районах расселения монголов, несмотря на более развитую практику ксилографирования, подобные произведения тоже распространялись неизменно в рукописях.

446 Невнимание со стороны буддийской церкви к такого рода

литературе, состоящей из популярнейших у народов Центральной Азии сказок и легенд, объясняется всегда одной причиной — несоответствием их содержания духу и задачам буддийской этико-назидательной литературы, а потому бесполезностью для дела распространения буддийских религиозных и нравственных идей, почитавшегося единственно необходимым для монастырских издательств. При этом не должно вводить в заблуждение значительное композиционное сходство некоторых сказочных сборников, объединяемых в востоковедной литературе под названием «обрамленных повестей», с таким, например, входящим в буддийский канон сочинением, как «Улигерун далай».

Если в «Улигерун далай» обнаруживается несомненное совпадение формы с содержанием, то в сказочных сборниках «Сказки Волшебного мертвеца», «Повесть об Арджи-Бурджи», рамочный рассказ использован лишь как предлог для введения разнородных рассказов. Причем разнородных не только между собой, но и в еще большей степени по отношению к обрамляющей части. В некоторых случаях рамочный рассказ перерабатывался в соответствии с задачами буддийской дидактической литературы, как это случилось с монгольской версией «Сказок Волшебного мертвеца» [Владимирцов, 1923, с. 10]. Но далее поверхностных изменений составители подобных версий не шли, и потому основная часть сборника, в которой «властвует стихия обыкновенной мирской жизни», оставаясь неизменной, резко контрастировала и даже противоречила переработанной в буддийской традиции обрамляющей части.

Учитывая сказанное, становится понятным отсутствие печатных изданий подобных сборников повествовательной литературы у монголов, несмотря на постоянный интерес и многократное обращение монастырских литераторов к богатейшему индо-тибетскому литературному наследию в поисках занимательных сюжетов, пригодных для популяризации религиозно-нравственных догматов.

Существует еще одна причина, объясняющая содержательную однородность состава монгольской и ойратской письменных литератур. Причина эта заключалась в том, что, выполняя наказ Далай-ламы о распространении буддийского учения среди монголов и ойратов, свою литературно-переводческую деятельность Зая-пандита осуществлял всегда в связи с этой своей основной задачей. Все переведенные им тибетские сочинения — религиозного характера. Репертуар переведенной литературы был традиционным и для большинства переводчиков из других частей монголоязычного мира. Мно-

точисленность переводов (зачастую одних и тех же сочинений), появившихся у монголов начиная с XVI в., объясняется не только необходимостью переработки устаревших, ставших малопонятными переводов времен Юаньской империи, как это можно было наблюдать в Южной Монголии в XVI—XVII вв., но и обширностью территории расселения монгольских народов и удаленностью культурных центров Южной Монголии, где такие переводы и переработки появлялись, от районов Северной (Халхи) и Западной Монголии, а также бурятских и калмыцких кочевий, где с XVII—XVIII вв. стали организовываться свои буддийские монастыри и появились грамотные ламы.

Главным занятием этих лам, как и в Монголии, стало изучение и перевод на монгольский язык тибетских священных книг, ибо с началом распространения в Монголии буддизма переводы с тибетского составляли основной вид литературной деятельности монголов и «монгольские писатели не так уж обращали внимание на то, чтобы сочинять самим. Многие из них всю жизнь занимались только переводами» [Damdinsürüṅ, 1959, с. 14]. Неудивительно поэтому, что в истории монгольской литературы можно наблюдать существование сразу нескольких переводов одного и того же произведения, выполненных примерно в одно и то же время, но в разных частях монголоязычного региона. Так, например, было осуществлено несколько переводов (в том числе и Заяпандитой) «Повести о Молон-тойне» [Тойм, 1976, с. 484—491], «Повести о Чойджид-дагини» [Сазыкин, 1978, с. 7—11], «Субхашиты» [Болсохоева, 1974, с. 53—56].

Из всего сказанного следует, что и с появлением заяпандитовской письменности и началом переводческой активности ойратов историю развития ойратской (калмыцкой) письменной литературы невозможно рассматривать изолированно от развития монгольской письменной словесности.

Общность генезиса и развития письменных литератур монголов и ойратов, отразившаяся в их составе, форме и оформлении книг, характере бытования, не исключает целого ряда особенностей, присущих ойратским письменным образцам XVII—XIX вв. и ойратской письменной литературе указанного периода в целом.

Об отличии ойратской письменной литературы от монгольской можно говорить, ссылаясь не только на оригинальные произведения ойратских авторов. Различия обнаруживаются и в рамках общей переводной буддийской литературы. Вопреки установившемуся мнению, что буддийские тексты на «ясном письме» в основном суть переложения со старомон-

гольской графики и что именно так «делалось обычно» [Дамдинсурэн, 1979, с. 31], в составе переводной письменной буддийской литературы на заяпандитовском письме мы обнаруживаем по меньшей мере три отличающиеся по источникам и характеру заимствования группы письменных памятников.

К первой группе относятся ойратские переложения со старомонгольской графики. Во вторую входят переводы Заяпандиты, его учеников и последователей. В большинстве своем эти переводы уже прежде были известны монголам. Однако новые ойратские переводы, и в особенности переводы самого Заяпандиты, существенно отличаются от прежних переводов своей характерной терминологией и чрезмерным следованием тибетскому оригиналу (иногда во вред литературным достоинствам перевода). И наконец, третью группу составляют переводы тибетских сочинений или некоторых версий сочинений, отличных от тех, которые были когда-либо использованы монгольскими переводчиками. Примером такого перевода может послужить одна из версий индийской «Рамаяны», обнаруженная пока только в рукописях на заяпандитовском письме [Дамдинсурэн, 1979, версия «А»].

Ойратская рукописная книга, являвшаяся основным типом книги западных монголов и калмыков, в отношении формы продолжала традицию старой монгольской книги, восходящую через тибетскую к древним индийским образцам. Эта преемственность определила характерную, единую для всего центральноазиатского региона форму листа. Как правило, книги такого типа, именуемые *потхи*, состоят из листов, длина которых в три-пять раз больше ширины. Этот тип книги наиболее часто встречается и среди ойратских рукописей. Единообразие и устойчивость такой формы легко объяснить тем, что форма *потхи*, согласно буддийской традиции, наиболее приличествовала буддийским, в первую очередь каноническим, сочинениям. Не случайно поэтому данная форма книги у монголов обозначается еще термином *судур* (санскр. *сутра*), т. е. сочинение, составленное самим Буддой Шакьямуни или с его слов. Однако если в отношении формы ойратская книга следует образцу старых монгольских книг, то по оформлению своему она порой отличается от них.

Во всех монгольских книжках типа *потхи* строки всегда идут параллельно короткой стороне листа. В ойратских же рукописях расположение строк порой иное: параллельно длинной стороне. Наиболее часто подобное размещение строк встречается на обложке или верхней части первого листа рукописи, где помещается заглавие сочинения. Часто такие

заглавия заключены в рамку, украшенную цветным геометрическим орнаментом.

Для ранних рукописей на заяпандитовском письме весьма характерно также двухцветное исполнение текста, когда в основной текст, писанный черной тушью, включались отдельные слова или короткие пассажи в записи красной тушью. И далеко не всегда подобным способом выделялись какие-то «ключевые слова» — имена божеств, формулы поклонения, мантры или инициальные слова глав. Часто цветные контрастные вставки, чередующиеся через определенное количество строк и создающие определенную внешнюю структурную организацию текста, делались исключительно в целях художественного оформления рукописи.

Книги-потхи были наиболее распространены у ойратов в XVII—XVIII вв. Позже, с распространением русской бумаги, все чаще стали появляться рукописи, записанные в тетради европейского типа. Тетради китайского типа с двойными листами были очень редки, а книги-гармоники вовсе не встречались у ойратов.

Неизвестная ойратам книга-гармоника была, однако, широко распространена у монголов, заимствовавших эту форму у соседних народов на раннем этапе развития своей письменной культуры. Издание ксилографированных книг-гармоник (монг. *дэбтэр*) на монгольском письме относится еще к XIII—XIV вв. [Кара, 1972, с. 120]. Позже такая форма ксилографов сохранилась в некоторых пекинских изданиях на монгольском языке XVII—XVIII вв. Затем гармоники были окончательно вытеснены ксилографами потхи и тетрадами китайского типа. Рукописные же гармоники продолжали распространяться у монголов и в XIX в., и даже в начале XX в. Главным образом это были разного рода документы, письма, как правило небольшого объема⁶.

Развитие письменной словесности у ойратов (калмыков), как, впрочем, и у бурят, приходится на время, когда книга-гармоника была окончательно вытеснена из области буддийской письменной литературы монголов, что и определило отсутствие ксилографированных и рукописных книг такого рода у ойратов и бурят. Но отличие ойратской рукописной книги от книги монгольской не ограничивается только внешними признаками.

В тибетской апокрифической литературе существовала традиция, согласно которой в подражание каноническим со-

⁶ Подробные, основательно документированные сведения о самых различных аспектах технического исполнения монгольских книг см. в кн. [Кара, 1972, с. 110—136].

чинениям, записанным якобы еще при жизни Будды Шакьямуни или по крайней мере во времена, когда еще были живы его ученики (что, конечно же, придавало подобным текстам авторитет священных и непререкаемых образцов), более поздним произведениям, составленным иногда в занимательной литературной форме и призванным служить делу популяризации буддийского учения, также приписывалось весьма древнее происхождение. Позднее же распространение таких текстов объяснялось тем, что они до поры до времени были спрятаны в различных кладах и пещерах [Востриков, 1962, с. 24—47].

Из Тибета эта традиция перешла в письменную литературу монголов, хотя, кажется, и не получила столь же широкого распространения. Характерный пример архаизации довольно позднего произведения представлен в южномонгольской рукописи «Повести о Чойджид-дагини» — произведения, появившегося в Тибете не ранее начала XVI в. [Baruch, 1948, с. 314]. В колофоне указанной рукописи сообщается, что записки воспоминаний героини сочинения были первоначально сокрыты у подножия горы в Индии в сундуке монастырской казны. Обнаружение этой рукописи приписывается религиозному деятелю времен Хубилая (1259—1294): «Позднее, во времена Хубилай-Сэцэн хана, посланный по его поручению в Тибет важный религиозный сановник нашел ее и привез, и все учили» [Heissig, 1969, с. 206].

В рукописях на «ясном письме» подобные сведения нам не встречались, и пока неизвестно, были ли ойраты знакомы с подобной литературной традицией. Однако на основании ойратских письменных источников можно судить о существовании иной, возможно подлинно ойратской, литературной традиции, заключающейся в том, что изложение религиозно-нравственных положений буддизма связывалось с именем Эрлиг-хана, Владыки учения и Повелителя ада, и представлялось читателю как послание этого грозного мифологического буддийского персонажа ко всем живым существам.

На ойратском письме существует «Послание Эрлиг Номун-хана», заключающее в себе перевод тибетской «Повести о госпоже Чойджид из Лина» [Лувсанбалдан, 1975, с. 215, 294—295]. Посланием Эрлиг-хана назван и ойратский список «Повести о Гусю-ламе» [Sazykin, 1983, с. 113]. На «ясном письме» имеется еще одно произведение, озаглавленное как «Наказ-послание Эрлиг-хана» (ИВАН СССР, С 175, С 254; коллекция Института языка и литературы АН МНР, № 360, 835—107, 927-II). В двух известных нам рукописях автором этого сочинения, включающего изложение основных положений

ний буддийского учения о нравственности, назван Лобон-бадма-джунай, что является тибетским переводом имени знаменитого Падмасамбхавы, индийского проповедника буддизма в Тибете в VIII в.

Традиция вести происхождение литературных и дидактических произведений от мифического Эрлиг-хана, по-видимому, давнего происхождения и существовала еще в устном творчестве ойратов, о чем свидетельствует сообщение В. Бергмана, слышавшего в 1800 г. калмыцкую легенду о происхождении «Джангариады». Согласно этой легенде, текст эпоса был однажды услышан неким умершим от самого Эрлиг Номун-хана. Затем по возвращении на землю этот человек пересказал песни «Джангара» своим соплеменникам. Таким образом это произведение и стало якобы известным среди калмыков (цит. по [Поппе, 1966, с. 69]). Очевидно, легенды, подобные приведенной выше, и послужили прототипом для последующих «посланий Эрлиг-хана», появившихся в письменной литературе ойратов (калмыков).

Еще одной отличительной особенностью ойратской литературы является почти полное отсутствие переводов китайских романов, записанных на заяпандитовском письме. Единственный факт существования перевода китайского романа на «ясном письме» сообщил акад. Б. Ринчэн в статье, специально посвященной ойратским переводам с китайского [Ринчэн, 1966, с. 67—72]. Рукопись с упомянутым ойратским переводом, которую Б. Ринчэну довелось видеть еще в 20-х годах нашего столетия, содержала популярный роман «Путешествие на Запад» (кит. *Си ю цзи*). К сожалению, со временем рукопись эта была утрачена. Других же подобных образцов нам не удалось обнаружить ни в каталогах европейских коллекций, ни в собраниях ойратских рукописных материалов Ленинграда, ни даже в списках обширных коллекций рукописей на заяпандитовском письме, хранящихся в Улан-Баторе. Отсутствие ойратских переводов (или хотя бы даже переложений с монгольской письменности) китайских романов объясняется, на наш взгляд, тем, что активно переводами с китайского монголы (в первую очередь восточные) занялись лишь в XVIII и главным образом в XIX в. Западные же монголы (ойраты) к этому времени существенно сократили свою литературную (в том числе переводческую) деятельность и пользовались преимущественно результатами литературных трудов предшествующей эпохи (XVII в.), эпохи переводческой активности Зая-пандиты и его учеников.

Приволжские же калмыки, входя в состав Российского государства, и вовсе были лишены контактов с китайской

культурой, а следовательно, и отсутствие у них переводов китайских романов вполне понятно и легко объяснимо. Видимо, по этой же причине и у бурят мы практически не встречаем рукописей с переводами китайской повествовательной литературы.

В отличие от ойратов и бурят читатели Южной Монголии и Халхи в XIX—начале XX в. были хорошо знакомы с переводными китайскими романами и повестями. С китайского и маньчжурского языков были переведены такие популярные в Китае романы, как «Речные заводи», «Троецарствие», «Путешествие на Запад», «Сон в красном тереме» и многие другие. По имеющимся в настоящее время сведениям, переведено было не менее 70 китайских романов и повестей [Рифтин, Семанов, 1981, с. 250].

Инициаторами, переводчиками и основными читателями подобной литературы были представители монгольской чиновничьей и феодальной среды, более других знакомые с китайским и маньчжурским языками и более других усвоившие обычаи, привычки, эстетические воззрения и литературные вкусы китайцев. Потому-то монгольские переводы китайских романов, бытовавшие исключительно в рукописном виде (ведь ксилографирование у монголов находилось в руках ламства), часто весьма внушительные по объему (до нескольких десятков тетрадей)⁷, иногда иллюстрированные многоцветными миниатюрами [Кара, 1972, с. 134; Рифтин, Семанов, 1981, с. 246], хранились главным образом в библиотеках степных аристократов и монгольского служилого, чиновного люда.

Правда, в библиотеке последнего (восьмого) ургинского хутухты также имелся целый ряд переводных китайских романов [Jadamba, 1959, с. 12, 26—28, 31—33], но этот факт следует рассматривать как исключение, свидетельствующее о личных склонностях и вкусах восьмого Джебцзун Дамбахутухты, «любителя светской литературы и веселой жизни» [Кара, 1972, с. 150]. В связи с ургинскими хутухтами назовем еще два жанра монгольской письменной словесности, существовавшие только в рукописном виде и составлявшие особые жанры монгольской литературы.

⁷ Тетради китайского типа были преобладающей формой бытования монгольских рукописных переводов китайских романов. Причем правило это соблюдалось настолько последовательно, что исследователи указанного жанра монгольской письменной литературы сочли необходимым специально отметить как исключение существование нескольких монгольских рукописей в «форме судур» с переводом одного из китайских романов [Рифтин, Семанов, 1981, с. 242].

В конце XIX — начале XX в. у монголов, бурят и калмыков значительное распространение приобрели рукописные «наказы», или «завещания», всевозможных легендарных, исторических, а чаще всего высших духовных иерархов буддийской церкви Тибета и Монголии, в которых напоминалось о необходимости исполнения религиозных заповедей и пророчились всяческие беды, неизбежно будто бы грядущие в наказание за небрежение в делах веры. Наиболее многочисленными среди такого рода рукописей были пророчества, принадлежавшие или приписываемые ургинским хутухтам.

Имя Джебцун Дамба-хутухты помещено также на рукописях сочинений, входящих в жанр описаний хождений к святым местам. В упомянутых рукописях описываются путешествия ургинских хутухт в Барун-Дзу, предпринятые ими в 1803 и 1874 гг. Сохранилось и несколько других описаний хождений к святым местам Тибета, Непала и Индии, оставленных калмыцкими [Позднеев, 1897] и бурятскими [Список, 1905, с. 055, 059, 069; Sazykin, London, 1985, с. 205—241] ламы. Однако жанр «хождений» в литературе монгольских народов, довольно поздний по происхождению, не получил значительного развития, и в настоящее время известны лишь считанные рукописные образцы подобной литературы.

Сравнительно немногочисленны и дошедшие до нас монгольские рукописи медицинского содержания. В основном это выписки из монгольских переводов тибетских медицинских трактатов «Чжуд-ши» и «Лхантаб», изданных ксилографическим способом в Пекине и в бурятских дацанах. Кроме того, в немногих рукописях представлены небольшие сочинения по народной медицине, как правило практические лечебники некоторых наиболее распространенных болезней, а также фармакопеи и пособия по ветеринарии.

Столь же редки среди монголов были и рукописи астрономического содержания. Все они — извлечения из пекинского монголоязычного ксилографического издания, озаглавленного «Kitad-un jirugai-yin sudur» («Книга по китайской астрономии»), и выполнены в виде справочных таблиц и схем.

Астрономические таблицы использовались при составлении календарей и астрологических справочников. Астрологические сочинения ксилографировались в Пекине [Heissig, 1954, № 206, 217—218], издавались и ксилографическим и литографским (в начале XX в.) способом в Бурятии. Но чаще всего такие справочники, служившие обязательным руководством при совершении любых значительных событий в жизни каждого монгола, были распространены в рукописном виде.

454 При рождении ребенка, при первой стрижке его волос, при

выборе невесты, при отправлении в поездку, во время болезни или в случае смерти родственника и во многих других случаях мирянин обязательно обращался к ламе-астрологу, который определял с помощью подобных астрологических книжек наиболее благоприятное время и действенные средства для осуществления того или иного предприятия или составлял гороскоп, служивший «путеводной нитью» на всем жизненном пути — от рождения и до самой смерти.

Еще более распространены у монголов были всевозможные гадания, приметы, предсказания, существовавшие в большинстве своем также в рукописном виде. Количество рукописей такого содержания намного превосходит число рукописей любого другого жанра монгольской рукописной книги. По разнообразным рукописным оракулам можно узнать, как с помощью самых различных средств (гадательных кругов, четок, монет, белых и черных камешков, гадательных карточек, бараньих лопаток) по всевозможным приметам и признакам (по крикам и полету птиц, по лаю собак, по движениям человеческого тела и т. д.) предсказывались и регламентировались практически все, даже самые мельчайшие стороны жизни и хозяйственной деятельности кочевника. В коллекции монгольских рукописей и ксилографов ИВАН СССР хранится большое количество рукописей, в которых содержатся ворожба и предсказания на конкретные, частные случаи, такие, например, как гадания о благоприятном и неблагоприятном времени для совершения купли-продажи; о заблудившемся или украденном скоте; о времени стрижки и кастрации скота; о времени, благоприятствующем омовению, жертвоприношению и совершению различных обрядов; о времени и способе захоронения покойника и т. д.

Такие рукописи обычно состоят из нескольких, иногда одного-двух листков небольшого формата, исписанных мелким, порой неумелым или небрежным почерком, нередко затертых и ветхих от частого употребления.

Существовал и другой род гадательных книжек, служивших своего рода требниками для монастырских и, чаще, видимо, степных лам. Такие книжки заключают в себе целый комплекс гаданий и предсказаний по самым разнообразным поводам и, кроме того, содержат перечисление способов устраниения неблагоприятных факторов с помощью молитв, заклинаний, магических знаков, а также обрядов, подношений, воздержаний от злополучных на тот или иной момент деяний.

По тематике и способам ворожбы гадательные книжки монголов, бурят и ойратов весьма однородны. В них в одинаковой степени представлены сплав народных представ-

лений монгольских народов с тибетскими и китайскими заимствованиями. История письменной монгольской литературы подобного характера восходит, по-видимому, к начальной стадии развития монгольской письменной культуры. Не случайно поэтому среди немногих ранних образцов монгольской рукописной книги, сохранившихся до наших дней, можно видеть рукописную тетрадь, заполненную монголо-китайским астрологическим и гадательным текстом, относящуюся к XIV—началу XV в.

Некоторое отличие в тематике гаданий обнаруживается лишь в поздних (вторая половина XIX в.) бурятских рукописях. В них наряду с общей для всех монгольских народов скотоводческой тематикой довольно часто встречаются отдельные рукописи, включавшие предсказания, касающиеся земледельческой деятельности. Хотя это отличие, конечно, не является бурятским нововведением, а заимствовано из тибетских и китайских календарей, рассчитанных на удовлетворение практических нужд земледельческого населения этих стран, однако оно свидетельствует о развитии земледелия в указанном районе распространения монгольской письменности.

На фоне общемонгольской письменной литературы рукописи бурятского происхождения выделяются еще одной особенностью, связанной с историей и со спецификой распространения буддийского учения и монгольской письменности у бурят. Особенность эта заключается в том, что по сравнению с монгольскими и ойратскими письменными образцами в бурятских рукописях значительно полнее и разнообразнее представлены тексты так называемой «шаманской лирики». Хотя следует отметить, что определение «шаманский» в достаточной мере условно, поскольку в таких рукописях содержатся не только шаманские, но и более ранние формы религиозных представлений. К тому же и сама «шаманская лирика», издавна существовавшая исключительно в устной традиции, выступает в них не в чистом виде. Такие тексты стали фиксироваться на письме не ранее конца XVII—XVIII в., «т. е. в период не только распространения ламаизма, но и его окончательного торжества над шаманством как самостоятельным религиозным институтом» [Жуковская, 1977, с. 15]. Поэтому шаманские тексты записывались уже в существенно переработанном виде, будучи приспособленными к задачам и положениям буддийской церкви, адаптировавшей многое из народных верований монголов и создавшей единый буддийско-шаманский культ и ритуал.

456 Со временем шаманские предания о происхождении того

или иного персонажа или религиозного символа забывались и заменялись буддийскими легендами, объясняющими возникновение и назначение изначально шаманских ритуальных действий и культовых символов. Так, например, случилось с Цаган-убугуном и культом обо. И подобный процесс тем успешнее осуществлялся, чем продолжительнее и активнее он проводился в жизнь.

У монголов и ойратов с началом распространения буддизма в первой половине XVII в. действовали такие активные проповедники буддийского учения, как Нэйджи-тойн и Зая-пандита, в биографических записях которых неоднократно упоминаются решительные меры, использованные ими к подавлению и искоренению шаманских представлений и практики у монгольских народов. В этом же направлении усердно трудилось и ламство монгольских монастырей, число которых со второй половины XVII в. стремительно и неуклонно росло. И надо заметить, эта деятельность увенчалась несомненным успехом. Шаманизм утратил свое влияние и почти исчез в пределах Монголии [Поппе, 1932, с. 151—153]. Об этом можно судить хотя бы по тому, что число известных нам «шаманских» рукописей из Монголии очень невелико.

Иначе сложилась судьба шаманских верований и шаманской письменной литературы у бурят. Позднее распространение буддизма и формирование буддийской церковной организации в Бурятии, начало которым было положено примерно в середине XVIII в. [Очерки, 1972, с. 281—282], не позволило ламам полностью подавить и вытеснить шаманские традиции у бурят. Влияние шаманов и устойчивость народных религиозных представлений оставались значительными у бурят даже в конце XIX—начале XX в., что подтверждают многочисленные рукописи шаманского или — чаще — шаманско-ламаистского смешанного содержания, исполненные в Бурятии. В этом отношении показательно, например, то, что даже в Халхе хранителями шаманских традиций выступали именно буряты и, как свидетельствует Б. Я. Владимирцов, на деятельности халхаских шаманов «отразилось бурятское влияние, влияние бурятского шаманства в теперешнем его состоянии» [Владимирцов, 1927, с. 21].

К тому же бурятские шаманы нашли себе неожиданного союзника и покровителя в лице царского правительства, опасавшегося чрезмерного увеличения бурятского ламства и усиления его влияния на народ и потому издавшего в 1838 г. даже специальный указ в защиту шаманства у бурят — о недопустимости гонения его со стороны лам [Очерки, 1972, с. 283]. Все указанные причины и обусловили консервацию шаман-

ства у бурят, а в результате и значительное распространение записей шаманских обрядов и фольклора.

Бурятские рукописи подобного содержания, хотя и записанные в довольно позднее время, представляют также значительный интерес для изучения характера обрядовой практики и содержания мифологических представлений монгольских шаманистов. Такие рукописи, как правило небольшого объема, написанные на листах русской бумаги малого формата, дают и не менее важный материал для выявления способов «буддизации» шаманских ритуалов, используемых ламаистской церковью.

Но не только отголоски древних религиозных воззрений монгольских народов, не только их исторические хроники и эпические сказания, из которых цикл преданий о Чингисе был наиболее полно представлен в письменной литературе монголов [Поппе, 1937, с. 5—39], оставались почти всегда в рукописном виде. Пропаганда оригинальных произведений, созданных уже в рамках авторской письменной литературы монголов, не находила ни внимания, ни поддержки со стороны цинских правителей и монгольских духовных феодалов, обладавших всеми издательскими возможностями, но не заинтересованных в возрождении национального самосознания и самобытной культуры монголов. Потому-то и стихи таких талантливых монгольских поэтов XIX в., как Хуульч-Сандаг, Гэлэгбалсан, Данзанванжил, Хишигбат, и первый монгольский роман «Синяя книга», созданный Инжаннашем в прошлом столетии, также распространялись исключительно в рукописном виде.

* * *

Таким образом, у монгольских народов непрерывность рукописной традиции и широкое распространение рукописной книги, сосуществовавшей с самого начала истории монгольской письменности с книгой печатной, объясняется целым рядом не всегда одинаково значимых на том или ином этапе развития монгольской письменной культуры причин.

Монгольская письменность родилась в эпоху становления государственности и наивысшего могущества монгольских ханов, когда для управления многочисленными покоренными народами потребовались «своя письменность, свои грамотеи и даже печатные книги» [Кара, 1972, с. 5]. С первых же шагов книгопечатание на монгольском языке, организованное еще при юаньских императорах, было ориентировано на издание главным образом буддийских переводных сочинений.

458 И в последующие столетия на монгольском письме продол-

жали печататься преимущественно буддийские канонические тексты.

Параллельно с развитием книгопечатания началась история рукописной книги, старейшим и неизменным на протяжении семи столетий видом которой являлась монгольская историографическая литература.

С падением династии Юань книгопечатание у монголов хотя и не прервалось вовсе, но сократилось весьма значительно и рукописная книга получила преобладающее распространение.

Новый подъем литературной и издательской деятельности приходится на конец XVI—XVII в. и связан с попытками объединения страны и распространением буддизма в Монголии. С этого времени в княжеских ставках и монастырях проводится большая работа по проверке старых и осуществлению новых монгольских переводов священных книг, по изданию ксилографических текстов на монгольском, а позднее и тибетском письме. С середины XVII в. издание ксилографов на монгольском письме было организовано также и в Пекине. Но, несмотря на это, ксилографических книг всегда не хватало, они были дороги, поэтому рукописи по-прежнему были широко распространены у монголов.

С началом активизации ксилографирования в бурятских дацанах, сумевших за короткий срок издать большое количество книг на монгольском и тибетском языках, распространявшихся не только в самой Бурятии, но и за ее пределами, стали особенно явственно проявляться две причины продолжения рукописной традиции.

Одна из них была связана с традиционным для буддийского учения положением, трактующим переписку и чтение священных книг в качестве важнейшего средства к спасению. Это и послужило немаловажной причиной существования многочисленных рукописных копий с ксилографов, выполнявшихся на протяжении всего периода распространения буддийского учения у монголов.

Другой причиной живучести рукописной традиции у монгольских народов стала неспособность печатной монастырской продукции, заключающей в себе главным образом переводные сочинения религиозного и религиозно-нравственного содержания, печатавшиеся к тому же в большинстве своем на непонятном населению тибетском языке, удовлетворить подлинные художественно-эстетические, литературные и практические потребности читателя. Подобное обстоятельство и послужило, несомненно, основной, постоянно действующей причиной непрерывного существования и все более широкого

распространения рукописных книг в пределах большей части монголоязычного мира.

И только с развитием современного типографского способа книгопечатания завершилась в Монголии многовековая история рукописной книги. Богатейшее рукописное наследие монгольских народов, дошедшее до наших дней, заняло свое место в собраниях монгольских библиофилов и на полках музеев и библиотек многих стран мира.

Назвать точное число существующих ныне монгольских коллекций пока не представляется возможным, ибо, насколько нам известно, есть такие, о которых большинство востоковедов даже не подозревает. Судя же по имеющимся сведениям, монгольские рукописные и ксилографированные книги только в Западной Европе рассредоточены в 28 хранилищах 11 стран. В США они хранятся в восьми, главным образом университетских библиотеках. Две монгольские коллекции находятся в Японии [Heissig Bawden, 1971, с. XIX—XX].

Все эти собрания сравнительно невелики. Наиболее многочисленными из них — коллекции Королевской библиотеки Копенгагена и библиотеки Тоё бунко — насчитывают соответственно 550 и 230 единиц хранения. Причем в этих собраниях, так же как и в 12 немецких, объединяющих 672 единицы хранения, монгольские рукописи составляют весьма значительную часть фондов. Большинство же остальных коллекций (особенно американских) состоит главным образом из пекинских ксилографированных изданий на монгольском языке.

Богатые коллекции памятников монгольской письменности имеются в настоящее время в ряде рукописных фондов Советского Союза. Наиболее известными и хорошо изученными среди них являются собрания Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР и библиотеки Восточного факультета Ленинградского университета, насчитывающие в совокупности свыше 10 тыс. рукописей и ксилографов. В формировании этих коллекций, активно пополнявшихся уже с конца XVIII в., принимали участие такие виднейшие востоковеды, как Я. И. Шмидт, К. Ф. Голстунский, А. М. Позднеев, Б. Я. Владимирцов, Г. Ц. Жамцарано, разыскивавшие и приобретающие наиболее редкие и ценные для науки образцы письменной словесности монголов во время своих путешествий по необъятным просторам монгольских степей. Неудивительно поэтому, что ленинградские собрания обладают большим числом редких, а порой и уникальных рукописных книг на старомонгольской графике.

Существует, впрочем, небольшая, но весьма интересная коллекция, целиком состоящая из монгольских рукописей. Эта коллекция, собранная О. М. Ковалевским в бытность его преподавателем Казанского университета, находится теперь в библиотеке Вильнюсского университета.

Значительные собрания рукописей и ксилографов на монгольском языке имеются также в Бурятии и Туве. К сожалению, составить точное представление о реальном состоянии этих фондов пока невозможно, поскольку до сих пор не появлялось не только что каталогов или описаний, но хотя бы даже обзоров хранящихся там письменных материалов.

Самые же обширные фонды монгольской старописьменной литературы находятся, разумеется, в пределах самой Монголии. В Монгольской Народной Республике главной сокровищницей, обладающей многотысячным фондом рукописных и старопечатных книг, стала Государственная Публичная библиотека Улан-Батора. Отдельная коллекция находится в Институте языка и литературы АН МНР, где, в частности, хранится богатейшее в мире собрание рукописей на ойратском «ясном письме». Имеются монгольские рукописи и ксилографы также в библиотеке действующего ныне улан-баторского монастыря Гандан-Тэгчинлинг. Большое число рукописей хранится еще в юртах монгольских скотоводов, о чем можно судить, например, по успешным археографическим экспедициям, предпринимавшимся на протяжении ряда лет Академией наук МНР.

Монгольские рукописи и ксилографы есть в хранилищах 60 библиотек, институтов, училищ Внутренней Монголии в КНР, как сообщается в опубликованном в 1979 г. каталоге.

Таким образом, монгольские старописьменные источники, и в том числе рукописные книги, хранятся во многих десятиках хранилищ разных стран мира. Изучены эти собрания далеко не в равной степени. Не все они имеют каталоги или описания. Существуют даже и вовсе не обработанные фонды, сведения о которых не появлялись в научной печати.

Все это позволяет предположить, что и поныне история монгольской книги, и прежде всего рукописной книги, таит в себе много неизведанного, оставляя немалые возможности для более глубокого и правильного понимания разнообразных по своему происхождению, проявлению и значимости процессов в истории культуры и литературных связей народов Центральной Азии.

Бадмаев, 1974. — Бадмаев А. В. О некоторых проблемах изучения калмыцкой литературы дореволюционного периода. — Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974.

- Бира, 1978. — Бира Ш. Монгольская историография: XIII—XVII вв. М., 1978.
- Болсохоева, 1974. — Болсохоева Н. Д. «Субхашита» — одно из популярных сочинений в Тибете и в Монголии. — ПП и ПИКНВ. X, 1974.
- Владимирцов, 1918. — Владимирцов Б. Я. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А. Д. Руднева. — ИРАН. 1918.
- Владимирцов, 1919. — Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919.
- Владимирцов, 1921. — Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Рајсатантра. Пг., 1921.
- Владимирцов, 1923. — Волшебный мертвец. Сказки. Пер., вступит. ст. и примеч. Б. Я. Владимирцова. Пг.—М., 1923.
- Владимирцов, 1927. — Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927.
- Владимирцов, 1934. — Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Востриков, 1962. — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Гатаулина, 1978. — Гатаулина Л. М. Проблемы некапиталистического развития: Монгольская Народная Республика. М., 1978.
- Голстунский, 1880. — Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-Тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. Калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями. СПб., 1880.
- Гринцер, 1963. — Гринцер П. А. Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.
- Дамдинсурэн, 1979. — Дамдинсурэн Ц. «Рамаيانа» в Монголии. М., 1979.
- Жамцарано, 1918. — Жамцарано Ц. Образцы народной словесности монгольских племен. Т. 1. Тексты. — Произведения народной словесности бурят. Вып. 3. Пг., 1918.
- Жамцарано, 1936. — Жамцарано Ц. Монгольские летописи XVII в. — ТИВАН. Т. XVI. 1936.
- Жуковская, 1977. — Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Златкин, 1964. — Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М., 1964.
- История, 1970. — История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.
- Кара, 1972. — Кара Д. Книги монгольских кочевников. М., 1972.
- Ковалевский, 1836. — Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Казань, 1836.
- Козлов, 1923. — Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. М.—Пг., 1923.
- Кычанов, Савицкий, 1975. — Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Лауфер, 1927. — Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927.
- Лувсанбалдан, 1975. — Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.
- Михайлов, 1969. — Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М., 1969.
- МНР, 1971. — Монгольская Народная Республика. М., 1971.
- Очерки, 1972. — Очерки истории культуры Бурятии. Т. 1. Улан-Удэ, 1972.

- Памятники, 1969. — Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
- Панкратов, 1962. — Юань-чао би-ши (Секретная история монголов). 15 цзюаней. Т. 1. Текст. Изд. текста и предисл. Б. И. Панкратова. М., 1962.
- Позднеев, 1897. — Сказание о хождении в тибетскую страну молодёжь-багшского База-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А. Позднеевым. СПб., 1897.
- Позднеев, Архив. — Позднеев А. М. О ламстве Восточной Сибири. — Архив востоковедов ИВАН СССР, ф. 44, оп. 1, ед. хран. 133.
- Попов, 1847. — Попов А. Грамматика калмыцкого языка. Казань, 1847.
- Поппе, 1932. — Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения. — ЗИВАН. Т. 1. 1932.
- Поппе, 1937. — Поппе Н. Н. Халха-монгольский героический эпос. М.—Л., 1937.
- Поппе, 1966. — Поппе Н. Н. Роль Зая-пандиты в культурной истории монгольских народов (Стенограмма доклада, читанного в Филадельфии 27 декабря 1958 года). — Калмыцко-ойратский сборник. Калмыцкая монографическая серия. № 2. Филадельфия, 1966.
- Пучковский, 1953. — Пучковский Л. С. Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв. — УЗИВАН. Т. 6. 1953.
- Пучковский, 1957. — Пучковский Л. С. Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Ч. 1. История, право. М.—Л., 1957.
- Ринчен, 1966. — Ринчен [Б.]. Ойратские переводы с китайского. — РО. Т. XXX (1). Warszawa, 1966.
- Рифтин, Семанов, 1981. — Рифтин Б. Л., Семанов В. И. Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей. — Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Румянцев, 1960. — Румянцев Г. Н. Бурятские летописи как исторический источник. — ТБКНИИ. Вып. 3. Серия востоковедная, 1960.
- Сазыкин, 1977. — Сазыкин А. Г. О периодизации переводческой деятельности ойратского Зая-пандиты. — ПП и ПИКНВ. XII, 1977.
- Сазыкин, 1978. — Сазыкин А. Г. «Повесть о Чойджид-дагини» как памятник монгольской литературы XVII в. — Автореф. канд. дисс. Л., 1978.
- Соктоев, 1976. — Соктоев А. Б. Становление художественной литературы Бурятии. Улан-Удэ, 1976.
- Список, 1905. — Список материалам Ц. Жамцаранова и Б. Барадийна. 1903—1904. — ИАН. Т. XXII, № 3, 1905, март.
- Тойм, 1976. — Монголын уран зохиолын тойм. Т. 2. Улаанбаатар, 1976.
- Туденов, 1958. — Туденов Г. О. Бурятское стихосложение: Ритмическая организация бурятских стихов. Улан-Удэ, 1958.
- Шастина, 1973. — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шестиной. М., 1973.
- Baruch, 1948. — Baruch W. Un mystère tibétain: La dame Tchokyid de Ling. — Cahiers du Sud. T. XXXV, 1948.
- Bese, 1978. — Bese L. On the Mongolian and Manchu Collections in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. — Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951—1976. Budapest, 1978.
- Bethlenfalvy, Sárközi, 1976. — Bethlenfalvy G., Sárközi A. Representation of Buddhist Hells in a Tibeto-Mongol Illustrated Block-print. — Altaica Collecta. Wiesbaden, 1976.

- Cleaves, 1954.—Cleaves F. W. The Bodistw-a čari-a awatar-un tayilbur of 1312 by Cosgi-odser.—HJAS. 1954, vol. 17.
- Damdinsürüng, 1959.—Damdinsürüng Ce. Mongγol uran Jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai, Улаанбаатар, 1959.
- Haenisch, 1954.—Haenisch E. Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Bd. 1. Ein buddhistisches Druck-fragment vom Jahre 1312. B., 1954.
- Haenisch, 1959.—Haenisch E. Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung. Bd. 2. B., 1959.
- Heissig, 1954.—Heissig W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954.
- Heissig, Sagaster, 1961.—Heissig W., Sagaster K. Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden, 1961.
- Heissig, 1969.—Heissig W. Zum Totentanzmotiv in Zentralasien: Eine neue Mongolischen Version von Cöyicid dakini-yin namtar.—ZAS. 3. Wiesbaden, 1969.
- Heissig, Bawden, 1971.—Heissig W., Bawden C. Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen, 1971.
- Jadamba, 1959.—Jadamba. Collection of Mongolian Manuscripts from the Private Library of His Holiness Jebtsundamba Khutuktu in the State Public Library.—Studia Mongolica. T. 1. Fasc. 6. Улаанбаатар, 1959.
- Kotwicz, 1925.—Kotwicz W. Quelques données nouvelles sur les relations entre les Mongoles et les Ouigours.—RO. 1925, t. 2.
- Ligeti, 1942.—Ligeti L. Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé. Vol. 1. Budapest, 1942.
- Munkuyev, 1970.—Munkuyev N. Ts. Two Mongolian Printed Fragments from Khara-Khoto. —Mongolian Studies. Budapest, 1970.
- Rinchen, 1959.—Rinchen [B.]. Four Mongolian Historical Records. New Delhi, 1959 (Satapiṭaka. Indo-Asian Literatures. Vol. 11).
- Sazykin, 1983.—Sazykin A. G. Die Mongolische «Erzählung über Gösü-Lama». —ZAS. Bd. 16. Wiesbaden, 1983.
- Sazykin, Jondon, 1985.—Sazykin A. G., Jondon D. Travel-Report of a Buriat Pilgrim Lubsan Midžid-Dordži.—AOH. T. XXXIX, fasc. 2—3. 1985.
- Sárközi, 1976.—Sárközi A. A Mongolian Picture-Book of Molon-toyin's Descent into Hells.—AOH. T. XXX, fasc. 3. 1976.

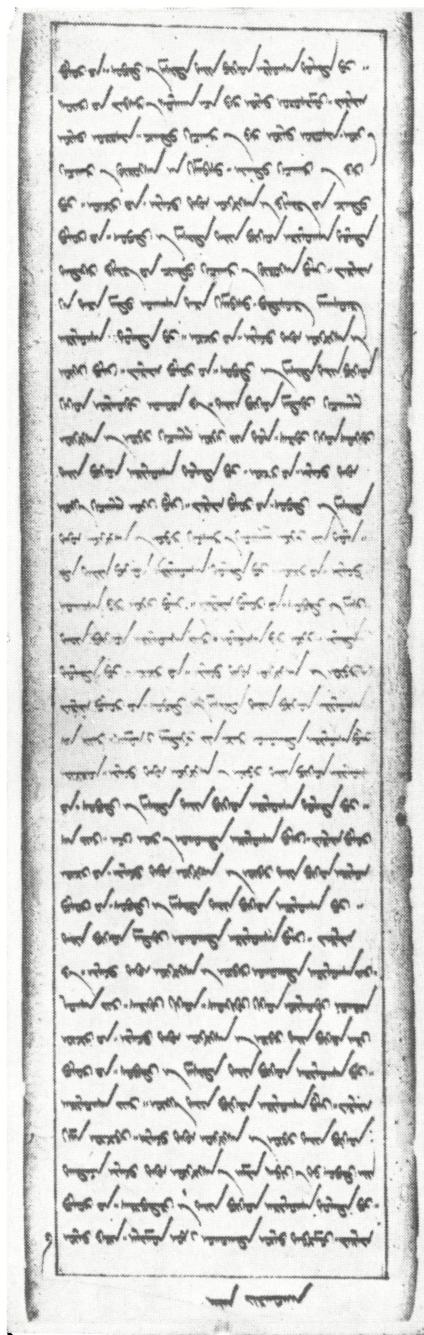


Рис. 34. К статье А. Г. Сазыкина. Монгольская рукопись XVII — начала XVIII в.
Сочинение из Ганджура под названием «Восемь тысяч стихов»

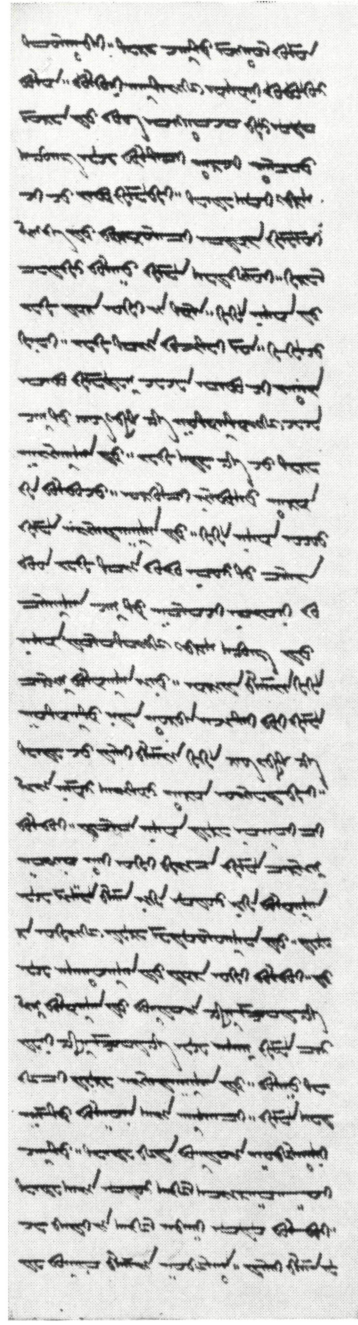


Рис. 35. К статье А. Г. Сазыкина. Ойратская рукопись XVIII в.
«Биография ойратского Зая-пандиты Намхай-Джамцо»