МОНГОЛЬСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт истории и археологии

МЕЖДУНАРОДНАЯ АССОЦИАЦИЯ МОНГОЛОВЕДОВ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНГОЛОВ: КОЛЛЕКЦИИ РУКОПИСЕЙ И АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ

III

Международная конференция
при поддержке Президента Монголии

20-22 апреля 2017 г. Санкт-Петербург

Сборник докладов

Санкт-Петербург - Улан-Батор
2019

ННА-72
ДАА-378.121
М-694

Ответственный редактор: Академик С.Чулуун
Редакторы, составители: доктор филол.наук И.В.Кульганек
Ph.D Н.Хишигт
Ph.D Б.Нацагдорж
Ph.D Н.В.Ямпольская
Рецензенты: Ph.D Н.Ганбат
доктор филол.наук Л.Г.Скородумова

Культурное наследие монголов: коллекции рукописей и архивных документов. Сборник докладов III международной научной конференции. 20-22 апреля 2017 г. Санкт-Петербург. Россия. СПб.-УБ., 2019 г. -254 с.

Сборник представляет собой собрание докладов III международной научной конференции **"Культурное наследие монголов: коллекции рукописей и архивных документов"**, организованной Институтом истории и археологии МАН и Институтом восточных рукописей РАН в г.Санкт-Петербург, 20-22 апреля 2017 г.

Основой для конференции стали рукописные фонды и архивы, хранящие документы и материалы по истории, культуре, этнографии, политике, языку монгольских народов.

В сборнике публикуются доклады, освещающие историю монголоведения, а также доклады, посвященные рукописным материалам о материальной культуре монголов, их письменному наследию, художественному творчеству, экспедициям и разным сторонам жизни традиционного и современного монгольского общества.

ISBN 978-99978-773-4-5
DOI 10.25882/76vd-bb41

© Институт истории и археологии МАН, 2019 г.
© Институт восточных рукописей РАН, 2019 г.
© Международная Ассоциация монголоведов, 2019 г.

МОНГОЛ УЛСЫН ШИНЖЛЭХ УХААНЫ АКАДЕМИ
Түүх, археологийн хүрээлэн

ОЛОН УЛСЫН МОНГОЛ СУДЛАЛЫН ХОЛБОО

ОХУ-ЫН ШИНЖЛЭХ УХААНЫ АКАДЕМИ
Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэн

Монгол улсын ерөнхийлөгчийн ивээл дор
зохион байгуулсан

МОНГОЛЧУУДЫН СОЁЛЫН ӨВ: ГАР БИЧМЭЛ БА АРХИВЫН БАРИМТЫН ЦУГЛУУЛГА

III

Олон улсын эрдэм шинжилгээний хурал

2017 оны 4 сарын 20-22
ОХУ-ын Санкт-Петербург хот

Илтгэлүүдийн эмхэтгэл

Санкт-Петербург - Улаанбаатар
2019 он

ННА-72
ДАА-378.121
М-694

Хариуцлагатай редактор: Академич С.Чулуун
Редактор, эмхэтгэгчид: Хэл бичгийн ухааны доктор И.В.Кульганек
Ph.D Н.Хишигт
Ph.D Б.Нацагдорж
Ph.D Н.В.Ямпольская
Шүүмжлэгчид: Ph.D Н.Ганбат
Хэл бичгийн ухааны доктор Л.Г.Скородумова

Монголчуудын соёлын өв: гар бичмэл ба архивын баримтын цуглуулга. Олон улсын эрдэм шинжилгээний III хурлын илтгэлүүдийн эмхэтгэл. ОХУ. Санкт-Петербург хот. 2017 оны 4 дүгээр сарын 20-22. СПб-УБ., 2019. 254 тал.

Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэн ба Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгээс 2017 оны 4 дүгээр сарын 20-22-нд ОХУ-ын Санкт-Петербург хотноо **"Монголчуудын соёлын өв: гар бичмэл ба архивын баримтын цуглуулга"** 3 дахь удаагийн олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлыг зохион байгуулав.

ОХУ, Монгол улсын гар бичмэлийн сан хөмрөг, архивуудад хадгалагдаж байгаа монгол угсаатан ард түмнүүдийн түүх, хэл, соёлын арвин баялаг эх сурвалж нь тус хурлын эх суурь болсон юм.

Эмхэтгэлд монгол судлалын түүх, монголчуудын эдийн соёл, бичгийн өв, уран сайхны бүтээл туурвил, Монголын уламжлалт ба орчин үеийн нийгмийн олон талт амьдралыг тусгасан гар бичмэл, баримт, эх хэрэглэгдэхүүнийг судлан шинжилсэн илтгэлүүд багтсан болно.

ISBN 978-99978-773-4-5
DOI 10.25882/76vd-bb41

© Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэн, 2019
© ОХУ-ын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэн, 2019.
© Олон улсын Монгол Судлалын Холбоо, 2019.

MONGOLIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of History and Archeology

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR MONGOL STUDIES

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts

III

CULTURAL HERITAGE OF THE MONGOLS: MANUSCRIPT AND ARCHIVAL COLLECTIONS

The International Conference
under the Patronage of the President of Mongolia

April 20-22, 2017. St.Petersburg, Russia

Proceedings

St.Petersburg - Ulaanbaatar
2019

ННА-72
ДАА-378.121
М-694

Editor-in-Chief: Academician S.Chuluun
Edited and compiled by: Doctor of Philology I.V.Kulganek
Ph.D N.Khishigt
Ph.D B.Natsagdorj
Ph.D N.V.Yampolskaya
Reviewers: Ph.D N.Ganbat
Doctor of History L.G.Skorodumova

Cultural heritage of the Mongolis: manuscripts and archival collections. Papers of the III International Conference, April 20-22, 2015. St. Petersburg, Russia. St.Petersburg. -Ulaanbaatar 2017, 254 pp.,

This is a collection of papers, presented at the Third International Conference organized by the Institute of History and Archeology of the Mongolian Academy of Sciences and the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, which was held in St. Petersburg on April 20-22, 2017.

The basis for the conference was hand-written funds and archives, storing documents and materials on history, culture, ethnography, politics, language of the Mongolian peoples.

The collection publishes reports on the history of Mongolian studies, as well as reports on handwritten material on the Mongolian culture, their written heritage, artistic creativity, expeditions and the problems of traditional and Modern Mongolian society.

ISBN 978-99978-773-4-5
DOI 10.25882/76vd-bb41

© Institute of History and Archeology, MAS 2019
© Institute of Oriental Manuscripts, RAS 2019
© International Association For Mongol Studies, 2019.

ГАРЧИГ / СОДЕРЖАНИЕ / CONTENT

МЭНДЧИЛГЭЭ / ПРИВЕТСТВИЯ

Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн мэндчилгээ 9

Приветствие директора Института восточных рукописей РАН, доктора исторических наук, профессора И.Ф.Поповой 11

Монгол Улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэнгийн захирал, Олон улсын Монгол Судлалын Холбооны Ерөнхий нарийн бичгийн дарга, Түүхийн шинжлэх ухааны доктор, профессор С.Чулууны мэндчилгээ 15

Монгол Улсын Соёл, Урлагийн Их сургуулийн захирал, доктор, профессор Э.Сонинтогосын хэлсэн үг 17

ИЛТГЭЛҮҮД / ДОКЛАДЫ

Ц.П.Ванчикова

Положения о религиозной администрации («Šasin-u jakirγan-u dürim») как источники по истории буддизма в Монголии 20

Дуутан Ж.Гэрэлбадрах

Кем были «иргэн/irgen»? 28

Ж.Долгорсүрэн

Целостность культурного наследия «Монгол цуур» 38

Ю.И.Дробышев

Кочевая имперская традиция и ее эволюция 44

Б.С.Дугаров

Культ Гэсэра в Саяно-Прихубсугулье 57

Ю.И.Елихина

Некоторые находки из монастыря Сарьдаг, хранящиеся в Государственном Эрмитаже 65

И.М.Захарова

Образы монголов в гравюрах второй половины XVIII - начала XIX вв. из собрания Государственного Эрмитажа 73

И. В. Кульганек

Ц.Ж.Жамцарано «О собирании фольклора»: по материалам Архива востоковедов ИВР РАН 82

М.П.Петрова

Архивные материалы о монгольских студентах в Ленинграде в 20-е гг. XX в. из ЦГА 91

Р.Ю.Почекаев
Политико-правовые взгляды Хутуктай-Сэчена-Хунтайджи (По данным «Белой истории») 107
П.О.Рыкин
Чтение монгольской надписи на Тырской стеле 1413 г.: новые подходы и результаты 121
С.С.Сабрукова
Эпистолярное наследие калмыков XVIII века 141
Ж.Саруулбуян
Марзан Шаравын шинээр олдсон нэгэн бүтээлийн тухай 151
Ц.Б.Селеева
Фольклор монгольских народов в записях А.В.Бурдукова: из архивной коллекции КНЦ РАН 161
Д.Д.Селюнина
Особенности употребления термина Eǰen в монгольском сочинении XVII в. «Erdeni tunumal neretü sudur» 172
Л.Г.Скородумова
Рукописное наследие В.Инжинаша: «Повесть о Лунной кукушке» 183
Т.Д.Скрынникова
«*Эрдэнийн эрихэ*» о властных отношениях в Халхе 1636-1736 гг. 188
С.Соронзонболд, Ц.Цэвэгсүрэн
Особенности и виды обозначений мелодий в музыкальных сутрах 197
С.Чулуун
Краковын архив дахь «Тод» үсгийн хэдэн захидлын тухай 204
Т.И.Юсупова
Первый официальный визит монгольских ученых в Академию наук СССР и создание Академии наук МНР 209
Л.Эрдэнэболд, Б.Пүрэвсүрэн
Археологические исследования историко-культурных памятников Монголии, связанных с историей Халхи XVII века 219
Н.С.Яхонтова
Тибетско-Монгольская рукопись тематического словаря из собрания ИВР РАН 230

АВТОРЫ 246
ЗОХИОГЧИД 250

МОНГОЛ УЛСЫН ЕРӨНХИЙЛӨГЧИЙН МЭНДЧИЛГЭЭ

ЭРХЭМ ХҮНДЭТ ЭРДЭМТЭН СУДЛААЧИД АА!

Юуны өмнө Та бүхэнд тус хуралд хүрэлцэн ирсэнд баяр хүргэж, эрдэм судлалын өндөр амжилт хүсэн ерөөе.

Миний бие одоогоос 6 жилийн өмнө тус хотод айлчлах үед Санкт-Петербургийн монгол судлаач Та бүхэнтэй уулзаж, Монголын гайхамшигт өв соёлтой танилцаж байсан. Тэр үед Та бүхэн энэ хурлын тухай санал хэлж бидний зүгээс дэмжихээ амалсан. Анхны хурлыг Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэнтэй хамтран Санкт-Петербургт зохион байгуулснаас хойш одоо 3 дахь удаагаа зохион байгуулагдаж байгаад нэн баяртай байна. Монгол, Оросын эрдэмтдийн сайн хамтын ажиллагаа, ойлголцолын үр дүн гэж шууд ойлгож байна.

Тус хурал нь Орос, Монголын архивын баримтын цуглуулга, гар бичмэл, археологийн ов соёлын олон асуудлаар эрдэмтэд санал, бодлоо солилцдог томоохон талбар болж чадаж байгаа гэдэгт огтхон ч эргэлзэхгүй. Мон тус хурал зөвхөн Орос, Монголын эрдэмтэн судлаачдаар хязгаарлагдахгүй өрнө, дорнын олон орны эрдэмтэд оролцож, жил ирэх тусам өргожиж байгаа нь үүний нэгэн нотолгоо юм.

Монгол улсын талаас тодорхой дэмжлэгийг үзүүлж байгаа ч гэсэн Оросын эрдэмтэд Та бүхэн өөрт хадгалагдаж байгаа баялаг эх хэрэглэгдэхүүн, мэдээ мэдээллээр хангаж өгч байгаа нь ихээхэн чухал үүрэгтэй. Цаашид хоёр орны эрдэмтэн судлаачид улам өргөн хүрээнд хамтран ажиллаж, Санкт-Петербург болон Улаанбаатарын архив, номын сан, судалгааны хүрээлэнгүүдийн архив, гар бичмэлийн цуглуулгаас томоохон цуврал бүтээлүүдийг хамтран хэвлэн нийтлүүлэх, судлан шинжлэх, монгол судлалын талбарт гаргахад бодитой ажлуудыг хийж эхлэнэ гэж найдаж байна.

Монгол улсын Ерөнхийлөгч миний бие цаашид ч уг хурал, хамтын ажиллагааг бүрэн дэмжиж байхаа мэдэгдэхийн зэрэгцээ 2019 онд Монгол улсад болох IV дэх удаагийн хуралд өөрийн биеэр оролцоно гэж амлаж байна.

Монгол судлалын ертөнцөд гайхамшигт бүтээлүүд гарах болтугай.

МОНГОЛ УЛСЫН
ЕРӨНХИЙЛӨГЧ

ЦАХИАГИЙН
ЭЛБЭГДОРЖ

Төрийн ордон, Улаанбаатар хот
2017 оны 4 дүгээр сарын 20

ПРИВЕТСТВИЕ ДИРЕКТОРА ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН, ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА И.Ф.ПОПОВОЙ

ДОРОГИЕ УЧАСТНИКИ!
КОЛЛЕГИ, ДРУЗЬЯ!

Разрешите от имени Института восточных рукописей РАН приветствовать Вас на открытии сегодняшнего значимого мероприятия!

Мне приятно отметить, что научное сотрудничество, закрепленное Договором между ИВР РАН и Институтом истории и археологии МАН в 2013 году, развивается чрезвычайно плодотворно и демонстрирует блестящие успехи.

Это третья международная конференция, которая проводится совместно нашими Институтами. Первая конференция была проведена в Санкт-Петербурге 19-20 апреля 2013 года и называлась «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора». Конференция проходила при поддержке Президента Монголии Ц.Элбэгдоржа. Вместе с Правительством Монголии соорганизатором выступила также Международная ассоциация монголоведов. Проведение первого совместного мероприятия стало одним из итогов официального визита Президента Монголии в Российскую Федерацию в мае 2011 года, когда во время своего пребывания в Санкт-Петербурге Ц.Элбэгдорж знакомился с памятниками истории и культуры Монголии, хранящимися в городе и 31 мая 2011 года посетил ИВР РАН. В ходе беседы с монголоведами Президент, подчеркнув необходимость дальнейшего расширения сотрудничества ученых обеих стран, выразил готовность оказать содействие созданию совместных трудов и организации научных мероприятий.

Первая совместная конференция была посвящена коллекциям Санкт-Петербурга и Улан-Батора, где хранятся уникальные рукописные и архивные памятники богатейшего духовного и культурного наследия монгольского народа, сформировавшегося на обширной территории Центральной Азии в результате взаимодействия носителей разных хозяйственных укладов, культурных традиций, духовных ценностей. Письменное и устное духовное наследие стало подтверждением этнокультурной и национальной идентичности, предметом гордости, солидарности и патриотизма монголов. На конференции была принята резолюция, по которой было выражено намерение проводить подобные мероприятия один раз в два года: поочередно в Санкт-Петербурге и Улан-Баторе.

Прошедшие пять лет показали жизненность инициативы монгольских и российских ученых. На последующих конференциях была расширена тематика докладов, в них приняли участие помимо ученых Санкт-Петербурга и Улан-Батора, исследователи из других регионов России - Москвы, Улан-Удэ, Иркутска, Казани, а также ряд иностранных специалистов - из Японии, Венгрии, Польши, Китая.

Большая заслуга в организации постоянной конференции «Культурное наследие монголов», принадлежит тем, кто стоял у ее истоков - Президент Монгольской академии наук Б.Энхтувшин, и основной организатор и активный исполнитель этой идеи - директор Института истории и археологии МАН, советник по науке действующего Президента Монголии Х.Баттулга, генеральный секретарь Международной ассоциации монголоведов С.Чулуун.

Приятно отметить, что все вдохновители и организаторы конференции считают расширение исследований по истории письменного наследия Монголии чрезвычайно важным направлением в монгольском, российском и мировом востоковедении, и что архивные источники и рукописные материалы, хранящиеся в России, Монголии, других странах мира, представляют собой особую научную ценность. Участники проводимых ИВР РАН и ИИА МАН конференций вводят в научный оборот уникальные памятники письменности монголов и документы из собраний Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургского

государственного университета, Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, Государственного Эрмитажа, Центрального национального архива Монголии, Национальной библиотеки Монголии, Института истории и археологии МАН и Института языка и литературы МАН, Венгерской академии наук, Музея этнологии в Токио, Варшавского университета и многих других научных центров мира.

Нынешняя конференция, как и все предыдущие, имеет богатейшую научную базу и благородную цель, состоящую в расширении исследований, выявлении новых источников и материалов, выдвижении передовых идей, разработке новых тенденций в исследовании истории, этнографии, культуры, языка и фольклора монгольского народа. В конференции участвуют высокопрофессиональные специалисты, чьи доклады и выступления представят новейшие научные идеи и достижения в исследовании рукописных и архивных материалов.

За время работы постоянной конференции научному сообществу были представлены новые документы о научной деятельности монголоведов В.Л.Котвиче, В.П.Васильеве, С.А.Козине, О.М.Ковалевском, Н.Н.Поппе, В.А.Казакевиче, Г.И.Боровке. Традиция введения в научный оборот новых архивных данных будет поддержана и настоящей конференцией.

Участники обсудят важнейшие актуальные проблемы, касающиеся разных сторон жизни и культурного наследия монголов. В тематике обсуждений представлены: терминология социально-политической структуры в монгольских летописях XIII-XVII вв., роль исторических личностей в истории ойратов, современное состояние и перспективы изучения традиционного монгольского права, традиционные обряды монгольских народов, устное народное творчество монголов, история монголоведения на Востоке и Западе, международное монголоведное сотрудничество в разные исторические эпохи, исследование сочинений популярного буддизма, философии, памятников письменности.

Конференция «Культурное наследие монгольских народов» вызывает большой интерес российского, монгольского и мирового монголоведного сообщества. Она является свидетельством

большого вклада Правительства Монголии в развитие мирового монголоведения и результатом сотрудничества монгольских ученых с учеными Санкт-Петербурга, Института восточных рукописей РАН, старейшего центра мирового монголоведения, отмечающего в 2018 году свой 200-летний Юбилей.

Желаю всем участникам постоянной международной конференции «Культурное наследие монгольских народов: рукописные и архивные собрания» плодотворной работы, творческих успехов и высоких результатов.

МОНГОЛ УЛСЫН ШУА-ИЙН ТҮҮХ, АРХЕОЛОГИЙН ХҮРЭЭЛЭНГИЙН ЗАХИРАЛ, ОЛОН УЛСЫН МОНГОЛ СУДЛАЛЫН ХОЛБООНЫ ЕРӨНХИЙ НАРИЙН БИЧГИЙН ДАРГА, ТҮҮХИЙН ШИНЖЛЭХ УХААНЫ ДОКТОР, ПРОФЕССОР С.ЧУЛУУНЫ МЭНДЧИЛГЭЭ

ЭРХЭМ ХҮНДЭТ ЭРДЭМТЭН МЭРГЭД, ЗОЧИД ОО!

Монгол улсын Ерөнхийлөгчийн ивээл дор зохион байгуулагддаг «Монголчуудын соёлын өв: гар бичмэл ба архивын баримтын цуглуулга» олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлыг анх 2013 оны 4 дүгээр сард ОХУ-ын Санкт-Петербург хотноо эхлүүлж байсан юм.

Тус хурлыг зохион байгуулах саналыг 2011 оны 5 сард Монгол Улсын Еронхийлөгч Ц.Элбэгдорж ОХУ-ын Санкт-Петербург хотод айлчлах үед Оросын талаас монгол судлаачид дэвшүүлж, Монгол Улсын талаас ШУА-ийн Түүхийн хүрээлэн хамтран зохион байгуулахаар болсон юм. Хурлыг «Монголчуудын соёлын өв: Улаанбаатар, Санкт-Петербург хот дахь гар бичмэл ба архивын баримтын цуглуулга» нэрийн дор хийсэн. Энэ нь монголын судлалын хүрээнд нэлээд сонирхол татаж, хоёрдугаар удаагаас эхлэн агуулга, цар хүрээ нь өргөжин тэлсэн бөгөөд зөвхөн Улаанбаатар, Санкт-Петербургийн хэмжээнд авч үзэх боломжгүй болсон юм.

Өөрөөр хэлбэл дэлхийн бусад улс орны эрдэмтэд өөрийн улс орнуудад буй Монголын түүх, соёлын ов, сурвалж болон архивын баримтын талаар илтгэл хэлэлцүүлэх болсон. Тус хурлыг нийтдээ 3 удаа зохион байгуулаад байгаа бөгөөд хоёр жилд нэг удаа Санкт-Петербург, Улаанбаатар хотод ээлжлэн зохион байгуулж, Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэнгээс санхүүжүүлдэг болно.

Монголын бүхий л үеийн түүх, соёл, эх сурвалж, архивын баримтын талаар чиглэсэн судалгааг явуулж ирсэн нэр хүндтэй эрдэмтэн судлаачид, байгууллагууд оролцож байгаа нь тухайн олон

улсын хурлын нэр хүндийг өндөрт өргөж байна. 2013 онд Санкт-Петербург хотод, 2015 онд Монгол улсад, 2017 онд Санкт-Петербург хотод тус тус зохион байгуулагдсан энэхүү хурлыг өнөөдөр дэлхийн монгол судлаачид ихээхэн сонирхохын зэрэгцээ идэвхтэй оролцдог болоод байгаа нь сайшаалтай.

Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн ивээл дор зохион байгуулагддаг тус хурал нь Монголын соёлын ов, Орос, Монголын эрдэм судлалын харилцаа, эрдэмтдийн хамтын ажиллагааг өргөтгөх, идэвхжүүлэхэд чухал ач холбогдолтой томоохон арга хэмжээ болсон бөгөөд ОХУ-ын талаас ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэн, Дорно дахины судлалын хүрээлэн, Сибирийн салбарын Буриадын Монгол, Төвд, Буддын судлалын хүрээлэн, Халимагийн хүмүүнлэгийн судалгааны хүрээлэн, Тувагийн Хүмүүнлэгийн ба хавсрага судалгааны хүрээлэн, Оросын ШУА-ийн архивын Санкт-Петербургийн салбар, Их Петр хааны нэрэмжит Антропологи, этнографийн музей (Кунсткамера), Улсын Эрмитаж, Оросын Угсаатны зүйн музей, Орос улсын Хүмүүнлэгийн их сургууль зэрэг олон байгууллага идэвхтэй дэмжиж оролцсонд талархал илэрхийлж байна.

Тус хуралд хэлэлцүүлсэн сонирхолтой баримт материалууд, соёлын овийн дурсгалуудыг хамтран судлах, хэвлэн нийтлүүлэх, хуулбарлаж авах ажлыг ихээхэн идэвхжүүлж байгаа нь сүүлийн жилүүдэд эрс мэдэгдэж байна.

Энэхүү хурлыг цаашид чадахын хирээр үргэлжлүүлэн явуулахад еронхий зохион байгуулагч байгууллагууд идэвхтэй хүчин чармайлт гаргаж байгаа билээ.

МОНГОЛ УЛСЫН СОЁЛ УРЛАГИЙН ИХ СУРГУУЛИЙН ЗАХИРАЛ, ДОКТОР, ПРОФЕССОР Э.СОНИНТОГОСЫН ХЭЛСЭН ҮГ

ЭРХЭМ ХҮНДЭТ ЗОЧИД ОО!
ЭРДЭМТЭН СУДЛААЧИД АА!

Миний бие өнөөдөр Санкт-Петербург хотод Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэн дээр Монгол Улсын Ерөнхийлөгчийн ивээл дор зохион байгуулагдаж байгаа «Монголчуудын соёлын өв: гар бичмэл ба архивын баримтын цуглуулга» 3 дахь удаагийн олон улсын хуралд оролцож байгаадаа баяртай байна.

Монгол судлалын баялаг уламжлалыг үргэлжлүүлж, Европ дахь монгол судлалын томоохон голомтыг бадрааж байдагт нь ОХУ-ын эрдэмтэн, судлаачдад талархал илэрхийлье.

Нийгэм-хүмүүнлэгийн шинжлэх ухааны олон салбар нь соёл судлалаас ангид байх аргагүй юм. Олон улсын монгол судлалд Монголын соёл, урлаг судлал өөрийн гэсэн томоохон орон зайг эзэлдэг билээ.

Монголын соёл урлаг судлалыг хөгжүүлэхэд Соёл, урлагийн их сургууль идэвхитэй оролцож, эрдэм шинжилгээний ажлыг эрчимжүүлэх, сургалт-судалгааны ажлын уялдаа холбоог бэхжүүлэх, хүмүүнлэгийн салбарт инновацийг хөгжүүлэх зорилт тавин ажиллаж байна.

Манай эрдэмтэд судалгааны тэргүүлэх чиглэлийн хүрээнд хөгжим, бүжиг, дүрслэх урлаг, театр, медиа болон соёл судлалын чиглэлээр олон тосол хотолбор хэрэгжүүлж буйн дотор монгол эртний эгшиг тэмдэглээ ян-ег-ийн судалгаа, уртын дуу, хөөмий, монгол туулийн судалгааг тогтвортой хийж, Швед улсын Угсаатны музейд онгөрсөн зуунаас хадгалагдан ирсэн 200 гаруй монгол дууг судлан үг, ноотыг сэргээж; Хубилай хааны ордны долоо, ес, арван нэгэн чавхдаст ятга, хурган чих хөгжмийг сэргээн судалгаа, сургалт, уран бүтээлийн эргэлтэд оруулах; Монголын дүрслэх урлагийн язгуур хэв шинжийг тодорхойлох; хосгүй үнэт бүтээлийг хуулбарлах, сэргээн засварлах салбарт амжилттай ажиллаж, эрдэм шинжилгээний ном зохиол, этно-модерн бүжгэн жүжиг, хөгжим, дүрслэх урлагийн инновацийн бүтээлүүдийг туурвиж байна.

Тус сургууль дэлхийн соёл, урлагийн хөгжилд ч өөрийн хувь нэмрийг оруулахыг хичээж байгаа бөгөөд манай төгсөгчид, Монголын дуурийн дуулаачид ОХУ-ын Их театр, Марийнскийн театр, Миланы Ла скала, Берлиний дуурийн театр зэрэг дэлхийн сонгодог урлагийн томоохон тайзнаа дуулж, багш нарын бүтээлүүд Венец, Берлин, Бээжингийн үзэсгэлэнгүүдэд дэлгэгдэж байна. Бид ЮНЕСКО болон Азийн театрын боловсролын төвтэй хамтран олон улсын фестиваль, чуулга уулзалтуудыг амжилттай зохион байгуулж, эрдэм шинжилгээний төсөл хэрэгжүүлэн ажиллаж байна.

Монгол улсын Соёл, урлагийн их сургууль нь ОХУ-ын их дээд сургуулиудтай олон жил хамтран ажиллаж ирсэн баялаг уламжлалтай бөгөөд сүүлийн жилүүдэд Санкт-Петербургийн Улсын их сургууль, Халимагийн их сургууль, Уулын Алтайн Улсын Их сургууль, Барнаулын Техникийн Их сургуультай хамтран «Орос-Монгол үндэсний онцлог, соёл хоорондын харилцаа», «Монгол хэлт ард түмнүүдийн соёлын өвөрмөц байдал», «Монгол-Сибирийн дүрслэх урлагийн гарал үүслийн харьцуулсан судалгаа» төслүүдийг хэрэгжүүлж, хамтарсан ном бүтээлүүдийг гаргасан нь бидний хамтын ажиллагааны чухал үр дүн юм.

Тус сургуулийн Соёл, урлаг судлалын хүрээлэнгийн дэргэд анхны захирал С.Лувсанвандангийн нэрэмжит баримтын санд үе үеийн ахмад судлаачдын хээрийн шинжилгээний болон төслийн тайлангууд, түүхэн ховор гэрэл зураг, кино зохиол, уран сайхны ба баримтат кино зэрэг соёл, урлагийн холбогдол бүхий эх баримтууд хадгалагдаж байгаа бөгөөд энэхүү өвийг Монголын соёлыг судлагч эрдэмтэн судлаачид ашиглах, хамтран бүтээл туурвил нийтлүүлэх бүрэн боломжтой бөгөөд «Соёл, урлагийн архив-лаборатори-музей» байгуулах бидний алс хэтийн зорилгод бүрнээ нийцэхийг Та бүхэнд дуулгахад таатай байна.

Цаашид бид ОХУ-ын эрдэмтэн судлаачид, их, дээд сургуулийн профессоруудтай хамтран төсөл хөтөлбөр хэрэгжүүлэх, хээрийн судалгаа хийх, баримт мэдээллийн ов санг хамтран ашиглах зэрэг олон талт ажлыг өргөжүүлэх сонирхолтой байна.

Өнөөдрийн хурлыг зохион байгуулж буй Монголын тор, Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэн, ОХУ-ын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэн, Олон улсын Монгол судлалын холбоо, Санкт-Петербург хотын захиргааны Гадаад харилцааны хороонд талархал илэрхийлж байна.

ИЛТГЭЛҮҮД
ДОКЛАДЫ

Ц. П. Ванчикова

ПОЛОЖЕНИЯ О РЕЛИГИОЗНОЙ АДМИНИСТРАЦИИ («ŠASIN-U JAKIRГAN-U DÜRIM») КАК ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА В МОНГОЛИИ

DOI 10.25882/nwkb-y546

В докладе рассмотрены два редких уставных документа - Положения о Религиозной администрации, составленные в 1926 и 1944 гг., не касаясь специфики непосредственно монастырских уставов (жаяг). Религиозные администрации ("šasin-u jakirγan") - специальная управленческая структура, официально созданная в 1926 г. при монастыре Гандантегченлинг.

Дана источниковедческая характеристика и сравнительный анализ содержания.

Ключевые слова: *Религиозная администрация, положение-устав, Монголия, монастырь Гандантегченлин*

Tsymzhit Vanchikova

Statutes of Religious administrations ("Šasin-u jakirγan-u dürim") as sources on the history of Buddhism in Mongolia

The article examines two rare archival documents - Statutes of religious administration ("Šasin-u jakirγan-u dürim"), compiled in 1926 and 1944. Religious administration was a special governing body officially established in 1926 at the Gandantegchenling monastery. Its source characteristics and comparative analyses are recounted in the article.

Key words: *religious administration, religious statutes, charters, Mongolia, Gandantegchenling monastery.*

1. Šasin-u jakirγan-u dürim - Положение Религиозной администрации [монастыря Гандан]. Шифр БА 284. Машинописная копия синего цвета на старомонгольском языке. 7 лл. Бумага писчая, 20.5×30 см, пагинация со второй страницы с левого края монгольскими цифрами.

Дата составления данного положения в самом документе не указана, но, исходя из его колофона, в котором говорится, что оно было принято общим собранием представителей всех аймаков и дацанов монастырей Гандантегченлинг и Зуун-хурээ на 9-ом церковном съезде (л.7: enekü dürim-i γangdan küriyen-ü šasin-u 9-düger yeke qural-ača batulabai), можно высказать предположение о том, что оно могло быть составлено после официального постановления о создании религиозной администрации в 1926 г. Кроме того, в Положении, в статье 6, пункт 12, упоминается Закон об отделении церкви от государства, который был принят в 1926 г. Вопрос о датировке данного документа не был бы под сомнением, если бы была известна дата проведения 9-го церковного съезда. Пока, к сожалению, нам не представилось возможности найти об этом съезде какую-либо информацию.

Первые же сведения о Церковной администрации упоминаются в Уставе аймаков и дацанов монастыря Гандан (Улаанбатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам), принятом на 8-ом церковном съезде лам монастыря Гандан-Зуун-хурэ 25 мая 1925 г., в котором содержится статья о статусе и функциях Религиозной администрации: «Религиозная администрация является высшим органом, управляющим внутренними делами монастыря Гандан» (Шашны захиргаа нь… Хурээ Гандангийн шашны дотодын хэргийг ерөнхийлөн удирдаж дээд эрхийг хадгалсан газар) и контролирующим деятельность всех дацанов и аймаков, неукоснительность исполнения всех требований монастырских правил и законов [Улаанбаатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам 1925, с.16-17]. Т.е. предварительное решение о создании данной структуры было принято уже на 8-ом предыдущем духовном съезде [Улаанбаатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам 1925, с.16-18].

Это положение состоит из 8 статей, некоторые из которых подразделяются на более мелкие. Начинается оно со статьи об обязанностях лам, которые заключаются в исполнении нужд верующих, оказании им помощи.

Согласно Положению в функции Религиозной администрации вменялись контроль и управление делами монастыря Гандан-Зүүн-хүрээ, его дацанами и аймаками, подотчетность и координирование

деятельности с властью, о чем наглядно свидетельствует содержание Положения, иллюстрирующее политику правительства и новые политические требования, изложенные в Основном законе МНР 1924 г., в соответствии с которым была начата работа по адаптации буддийской церкви к установлению единой системы административного устройства страны и ликвидации института шабинарства. Репрессии против буддийской церкви стали частью общего политического процесса, направленного на секуляризацию общества, целью которого было уничтожение основной угрозы для нового правительства в лице буддийской церкви, что нашло отражение в статьях Положения. Так, почти в каждой статье документа содержатся требования, так или иначе свидетельствующие о том, что вся деятельность монастырей должна осуществляться под контролем или по согласованию с соответствующими организациями. В первой же статье об обязанностях говорится, что все ламы обязаны следовать государственным законам. При дацане должны быть уполномоченные представители, утвержденные правительством (ст. 2); Религиозная администрация все вопросы, как религиозные, так и внутримонастырские административные, должна согласовывать с вышестоящими гос. органами (ст. 3); должны составляться списки лам, имеющих и не имеющих право голосовать на собраниях Религиозной администрации, которые должны быть включены в список нового уполномоченного и утверждены соответствующими властями (ст. 5); Церковная администрация должна проверять беспрекословное исполнение ламами государственного закона, не ограничиваясь этим, каждый дацан и Церковная администрация во избежание нарушения законов должны ежегодно выписывать газету *Үндэсний эрх* и журнал, публикующий государственные законы и постановления, и хранить их подшитыми в папках (ст. 6, пункт 12); ламы, достигшие возраста воинской повинности, должны привлекаться к общественным работам (ст. 6, пункт 11).

В некоторых статьях содержатся прямые запреты: «Следует пресекать попытки поклонения хубилганам и хутухтам, выявления и определения их перерожденцев, предоставления им степеней и привилегий. Следует выявлять и пресекать деятельность лам без специального медицинского образования», а также астрологов и

гадателей (ст. 6, пункт 2); запрет на прием в послушники детей до 18-ти лет (ст. 6, пункт 2).

Одними из первых шагов государства по уменьшению роли и влияния буддизма на население стали меры экономического притеснения монастырей, целью которых было разрушить их благосостояние и лишить их самостоятельности. В связи с этим были введены налоги на имущество монастырей и лам, усилилось давление на монастырское хозяйство, от чего резко уменьшилось поголовье скота. В Положении содержится ряд статей, связанных с этим процессом, в том числе требование проверки уплаты налогов и их соответствия с законом, проверка личных доходов и имущества лам: «Церковная администрация проверяет движимое и недвижимое имущество дацанов, расходы и доходы, а также относящийся к монастырской казне скот, деньги, имущество, проверяет расход средств, незаконную растрату средств. Также она должна проверять личные доходы и имущество лам. Церковная администрация наряду с проверкой выплаты налогов казной и ламами должна проверять соответствие налогов требованиям закона (ст.6, пункты 9, 10), ответственность за своевременную уплату установленных налогов возлагалась на монастырское начальство.

Еще одним средством уменьшения влияния лам было внесение раскола в их ряды, заключавшееся в разделении их на несколько социальных страт (высших, средних и низших). Среди низших и средних лам поощряли снятие обетов и обмирщение, стимулируя их вознаграждением определенным количеством скота из конфискованной монастырской казны и косвенно призывая низших лам к борьбе «с незаконным притеснением монастырскими должностными лицами» (ст. 6, пункт 7).

Низшим ламам разрешалось вступать в члены потребительской и кустарно-промысловой кооперации: «Для того, чтобы оказывать помощь малоимущим ламам за счет государственных, кооперативных и финансовых организаций, следует помочь им найти работу среди мирян; ламам, которые знакомы с земледелием, помочь организовываться в артели» (ст. 6, пункт 6). Тем самым лам привлекали к работе в производственной сфере и общественно полезному труду.

К числу статей, новых для монастырских реалий, которые

свидетельствуют об основных исторических приоритетах страны, становящейся на путь строительства нового государства, относятся несколько статей Положения, связанные с кампанией по борьбе с безграмотностью, посвященные внедрению монгольского письма в монастырский учебный процесс и обучению ламской молодежи монгольской грамоте: «Исполняя желание всех лам следует организовать специальные школы монгольского письма. Министерство образования должно выделить учителя монгольского языка. Для школ выделить места и оборудовать их. Министерство должно осуществлять контроль за работой школы. Другие религиозные школы, находящиеся в монастыре, должны перейти на обучение на монгольском языке» (ст.6, пункт 5); «Постановления Церковной администрации должны издаваться на монгольском письме, в конце года они должны подшиваться для хранения. Один экземпляр этих постановлений должен передаваться представителям госорганов» (ст.8).

С требованием ввести обучение лам монгольскому письму связаны и требования о переводе на монгольский язык монастырских уставов и проведении хуралов на монгольском языке. Так, например, в Уставе монастыря Гандан от 1925 г. содержится следующий пункт: «Вследствие отделения церкви от государства [по Конституции МНР 1924 г.-Ц.В.] все монастыри должны иметь свои уставы на монгольском языке» [Улаанбаатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам 1925, с.3].

Новым для монастырей было и требование о соблюдении санитарной чистоты в дацанах во избежание распространения заразных болезней. Церковная администрация должна проводить работу по вакцинации от оспы и других болезней (ст.6, пункт 13).

Появление рассматриваемого Положения (БА №284) было обусловлено необходимостью официального оформления деятельности нового контролирующего органа. Оно является первым установочным документом этой организации. Это Положение, наряду с другими ранними документами нового правительства и партии по «решению» религиозного вопроса, ярко отражает реалии нового государства, перестройку государственного устройства и связанные с этими процессами изменения, главным образом, направленные на постепенное устранение влияния буддизма на монголов.

Второе Положение, составленное почти 20 лет спустя, называется: «Положение о Религиозной администрации центра буддийской религии МНР монастыря Гандантегченлинг. Улан-Батор» (Bü.Na.Mo.A. ulus-un Buddha-yin šasin-u töb γangdantegčinling keyid-ün šasin-u jakirγan-u dürim. Ulaγanbaγatur qota. Шифр БА 282. Машинописная копия синего цвета на старомонгольском языке. 14 лл. Бумага писчая, 20.5×30 см, пагинация со второй страницы с левого края монгольскими цифрами).

Дата составления данного документа не указана, можно предположить, что он был составлен в 1944 г. вскоре после разрешения властей открыть дацан.

Данное положение состоит из Введения и 13 глав, содержащих 52 статьи.

Содержание глав: Глава 1. Структура монгольской буддийской церкви. Глава 2. Функции Религиозной администрации. Глава 3. Международные связи монгольских буддистов. Глава 4. Научная и просветительская деятельность. Глава 5. Правила и обязанности лам и хувараков. Глава 6. О запретах для лам. Глава 7. О наказаниях за нарушение внутренних религиозных правил. Глава 8. Об участии лам в общественных работах. Глава 9. Об участии лам в международных организациях за мир. Глава 10. О монастырской казне и имуществе. Глава 11. Об организации ревизионной комиссии и ее функции. Глава 12. Об отношениях с органами гос. власти. Глава 13. Символика Религиозного центра монгольского буддизма и печать.

Во Введении (л.1) указана цель его составления: «Составлен на основании 81-ой статьи Конституции МНР, Закона об отделении церкви от государства от 1934 г. и постановления №31 Государственного Малого хурала от 22 числа 5-ого месяца 1944 г. для того, чтобы им руководствовались как Религиозная администрация дацана, так и все ламы и хувараки дацана, добровольной общественной организации, для того, чтобы монастырские уставы и религиозные правила, которым следуют ламы, соответствовали государственным законам» (гл. 1).

А ламы помимо религиозных обязательств (совершать молитвы, созерцания, накапливать благодеяния ради мира и спокойствия всех живых существ, проведение молебнов по просьбам верующих) должны принимать усердное участие в делах, направленных на

процветание своей страны, следовать законам своего государства, полученные подношения от верующих тратить на просвещение народа, кроме того, восстанавливать духовно-культурное наследие своего монастыря [л.2].

Как видно из содержания данного устава, основные обязанности Церковной администрации остались прежними: контроль за выполнением статей Положения администрацией дацана, за должным исполнением административных указаний и государственных законов, регулирование вопросов между дацаном и отдельными лицами, контроль за внутренним распорядком в храмах и т. д.

Тем не менее, это Положение значительно отличается от первого не только объемом, оно больше в 2 раза, но уже формой изложения и более логичным содержанием. Оно структурировано, разделено на главы, которые озаглавлены, выделены и пронумерованы статьи. Даже по названиям глав видно, что нового внесено в это Положение. Совершенно новыми являются главы, посвященные международным связям (гл. 3), и об участии лам в международных организациях за мир (гл. 9); о научной и просветительской деятельности лам (гл.4); о создании Ревизионной комиссии (Šilγan bayičaγaqu komis) (гл.11) и гл. 13 «Символика Религиозного центра монгольского буддизма и печать» (ст. 49-52), содержащая описание печатей и их использование.

В Первой главе (статья 6) содержится требование о том, что «При Религиозной администрации должен быть организован научный кружок», цели и задачи которого кратко раскрываются в главе 4 о «Научной и просветительской деятельности» (ст. 16-19): «Научное общество (кружок) при монгольской Религиозной администрации изучает различные книги на разных языках, переводит их на родной язык, в связи с чем имеет связи с другими научными организациями» (ст.16). Созданный согласно этому требованию научный кружок со временем начал успешно функционировать и положил начало современному научно-исследовательскому Институту (Эрдэм соёлын хүрээлэн) при монастыре Гандантегченлин.

В этой же главе говорится о том, что ламы должны стремиться к изучению наряду с родным языком какого-либо иностранного языка, что они должны повышать свои знания и культурный уровень.

Новыми являются статьи, связанные с сохранением духовного

наследия: «Религиозная администрация должна заниматься восстановлением исторических памятников монгольской истории и культуры, учитывать их по мере своих возможностей, почитать и бережно охранять» (гл. 2, ст.12); «Религиозная администрация должна способствовать изучению религиозных памятников и связывать их с современными культурными процессами (гл. 3, ст.15)»; «Ламы должны способствовать сбору, изучению и охране культурно-исторических памятников своей страны» (гл. 8, ст.35); «На совете религиозной администрации решаются вопросы, связанные с расходованием средств и материальных ценностей, использованных на реставрацию религиозных предметов и предметов старины, имеющих общественно-культурную ценность» (гл. 10, ст.44) и др.

В заключение можно сказать, что рассмотренные положения являются ценными источниками по истории Монголии и истории буддийской церкви, а также представляют значительный интерес для выявления и изучения особенностей каждого этапа истории становления и развития монгольского буддизма и для проведения сравнительно-сопоставительных исследований.

Оба Положения ярко отражают реалии нового государства, перестройку государственного устройства и связанные с этими процессами изменения, главным образом, направленные на постепенное устранение влияния буддизма на монголов в начальный период становления МНР и на тотальный контроль над буддийской церковью - в социалистический. Эти уставы свидетельствуют, что с изменением политической системы меняется и их содержание, особенно в начальной постановочной части, в которой определяются взаимоотношения между светской властью и церковной.

Источники:

Улаанбаатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам 1925: Улаанбаатар хот дахь Гандан хүрээний шашны дотоод журам. 1925 г., машинописная копия, 25 с.

Положение о Религиозной администрации центра буддийской религии МНР монастыря Гандантегченлинг. Улан-Батор (Bü.Na.Mo.A. ulus-un Buddha-yin šasin-u töb γangdantegčinling keyid-ün šasin-u jakirγan-u dürim. Ulaγanbaγatur qota), 1944 г. (?), машинописная копия, 14 л.

Дуутан Ж.Гэрэлбадрах

КЕМ БЫЛИ «ИРГЭН/IRGEN»?

DOI 10.25882/kb3z-9y20

Термин «[illegible] - irgen» очень важен для изучения социального строя у монголов в средневековый период. В статье рассмотрено использование этого термина на материале «Сокровенного сказания монголов». Почти все исследователи, переводившие этот памятник на иностранные языки, передавали термин «irgen» словом «люди», однако он используется в нескольких значениях: для обозначения семьи или племени, государства или нации, группы людей и, наконец, зависимых людей. Можно выделить три типа подданных-иргэн: «умчи иргэн», «хуби иргэн» и «харьяатан иргэн».

***Ключевые слова**: иргэн (люди), люди-собственность, подданные люди, крепостные люди*

Duutan J. Gerelbadrakh

Who were «irgen»?

The term «[illegible] - irgen» is most important for the study of the social structure of Mongolia in the medieval period. Although there are many linguistic commentaries on this word, I did not intend to write more about it. Here, I aimed to determine how the word «irgen» was used in a certain historical period, while considering the descriptions in «The Secret History of the Mongols». Almost all the scholars who translated «The Secret history of the Mongols» into foreign languages interpreted the word as «people». The term «irgen» is a commonly used word with several meanings. The first meaning of «irgen» is to name the family and tribe. The second is a figurative meaning of «state» or «nation». The third means «a group of people». The fourth meaning of «irgen» is «vassal». One of the forms of vassals in medieval Mongolia, «irgen» is divided into three kinds: «emcü irgen» (property vassals), «qubi irgen» (personal vassals) and «qariyatan irgen» (subject vassals).

***Key words:** «irgen» (vassals), property vassals, personal vassals, subject vassals*

При исследовании структуры средневекового монгольского общества становится очевидным, что понятие «иргэн-ᠢᠷᠭᠡᠨ-irgen» имеет немаловажное значение. Не вдаваясь в детали филологических исследований слова «иргэн/irgen» и опираясь на сведения «Сокровенного сказания монголов», мы стремились уточнить использование данного слова в определенный исторический период.

Если поинтересоваться переводами слова «иргэн/irgen» на другие языки, сделанными зарубежными исследователями «Сокровенного сказания», то на русский язык оно переведено в значении «люди», на английский -«people» (люди), на корейский - 사람들 (люди), на немецкий - Leute (люди), на французский - gens (люди), на китайский - 姓 (народ). Таким образом, в подавляющем большинстве случаев, данное слово переведено в значении «люди».

«Иргэн/irgen» - это сравнительно общеупотребительное слово, имеющее несколько значений. В первом значении оно использовано при указании рода, племени, государства. Почти все роды, аймаки и государтсва, находившиеся на территории Монголии, в источниках упоминаются в сочетании со словом «иргэн»: «Татар иргэн», «Найман иргэн», «Кэрэит иргэн», «Мэргит иргэн», «Тумэт иргэн», «Конгират иргэн», «Олхунуд иргэн», «Лесные иргэн», «Чжуркин иргэн», «Уругуд иргэн», «Мангут иргэн» и т. д. Под выражением «kereyit irgen-ü Ong-qan» (Он хан кереитских иргэн) следует понимать «Он хан государства Кереит».

Иностранные государства также названы в сочетании со словом «иргэн»: «Кашин иргэн», «Тангут иргэн», «Кидань иргэн», «Сартуул иргэн», «Багдад иргэн», «Оросууд иргэн». В средневековом монгольском языке синонимом слова «улс» (государство) являлось слово «иргэн».

Второе значение слова «иргэн/irgen» - это группа, общность людей. Также это означает по-тюркски «люди» [Поппе 1938, с.197]. В исторических источниках указываются такие группы людей, как «осадные иргэн», «заклятые иргэн», «иргэн девяти языков», «чужой иргэн», «такой иргэн» и др. Под этим термином означали группу, общность людей, которые входили в состав данного рода, аймака или государства. В большинстве случаев термином «иргэн/irgen» обозначали не знатных, а простых людей. В дальнейшем, добавив к данному слову окончание «д», стали употреблять его во

множественном числе - иргэн + д = иргэд. Иначе говоря, человек-иргэн, люди - иргэд.

Доктор Д.Гонгор делит иргэн на две категории: на «группу людей, объединенных единым хозяйством», и «большую группу людей, проживающих вместе в целях военной обороны» [Гонгор 1978, т. 165].

Третье значение слова «иргэн/irgen» - подданные люди. Собирательным названием подданных того или иного рода, аймака, государства или аристократа служит слово «иргэн». Иными словами, в средневековой Монголии словом «иргэн/irgen» выражается форма принадлежности. Возможно, на ранних этапах «пришлых», подчиненных людей называли термином «иргэн», этимология которого восходит к глаголу «ирэх» (приходить).

Но нельзя считать, что «иргэн/irgen» - это люди, принадлежащие лишь аристократам. Если «bölök irgen/булэг иргэн» (группа людей), принадлежащая Хори Тумэтскому нойону Хорилардай мергену, прикочевавшему к горе Бурхан халдун, имела своего конкретного владельца, то «bölök irgen/булэг иргэн», прикочевавщая к устью речки Тунгелик, были «mawui sayin teri'ü si'ira üge[i]'ün saca'un» (все равны, ни господа, ни головы) свободными людьми. Через некоторое время данная группа свободных людей«bölök irgen/булэг иргэн», осевшая в долине речки Тунгелик, была захвачена Бодончаром и его братьями и превращена в «умчи иргэн» (люди, отданные в собственность). Поэтому понятие «иргэн» нельзя сводить только к одной из форм принадлежности той или иной группы людей конкретному субъекту.

А были ли вообще свободные люди-иргэн? Если были, то кем они были? Бедный, беспомощный человек никогда не может жить независимо. В силу жизненных обстоятельств они легко входят под чьё-либо покровительство. Вполне очевидо, что тот бедняк из рода Маалиг Баягудай, который, чтобы не умереть с голоду, меняет своего родного сына на половину оленьего стегна, отнюдь не мог принадлежать к категории свободных людей-иргэн, граждан.

В процессе разложения родовых отношений, когда группа людей-иргэн, отделившись от рода, в течение определенного времени, до подчинения кому-либо из владельцев, нередко находились в независимом состоянии. Казалось бы, можно их считать настоящими свободными людьми-иргэн. Подобные люди-иргэн

вплоть до полного разложения родовых отношений на некоторое время оставались свободными, но потом неизбежно переходили в зависимость от кого-либо из владельцев, подобно людям-иргэн, подчинившимся Бодончару и его братьям.

Несколько иным, относительно свободным было положение представителей богатых, зажиточных слоёв. В обществе рассматриваемого периода относительной свободой мог располагать только богатый, зажиточный человек. Но было бы ошибкой принимать их за людей без определенной принадлежности. Несомненно, что они в определенной мере, пусть и формально, принадлежали к тому или иному роду, аймаку. Наху баян, имевший «jü'e[k]sen/несметные» имущество и скот, принадлежал к роду Арулат.

С экономической точки зрения можно объяснить поступок Боорчу из богатой семьи, пришедшего на помощь к бедняку Тэмуджину и подружившегося с ним. Богатые и зажиточные семьи стремились к развитию своего хозяйства и прекрасно понимали, что для этого прежде всего необходимы социальная стабильность и единая власть. Экономическая подоплёка прихода Боорчу к Тэмуджину кроется именно в этом.

Другим объяснением данного поступка может служить то, что молодые обеспеченные люди, утомленные ежедневной хозяйственой работой, хотят поразвлечься, поохотиться, посражаться, поискать добычу, повеселиться в конце концов, поэтому они сплачиваются вокруг пусть и бедного, но аристократа, и тем самым начинается процесс их самоорганизации. Проще говоря, Боорчу надоело ежедневно пасти скот и доить кобылиц, именно поэтому он присоединился к Тэмуджину.

За этими молодыми людьми, которые собрались вокруг Тэмуджина, стояли крепкие зажиточные хозяйства, поэтому вскоре он почувствовал себя экономически достаточно окрепшим для того, чтобы вести борьбу с другими родами и аймаками. Тэмуджин одержал победу в борьбе за создание Единого государства именно потому, что его поддерживали главные движущие силы общества Монголии того времени, богатые зажиточные скотоводы. Именно эти богачи и их отпрыски послужили незыблемой основой героической борьбы Тэмуджина.

В данный период в монгольском обществе не было абсолютно свободного человека. Все без исключения скотоводы принадлежали, либо аристократу, или тому или иному роду, аймаку и государству. С развитием отношений «господства-подчинения» все более сужалась основа для существования свободных людей. Наглядным подтверждением данного аргумента служит случай, когда Чингис-хан вычислил бывшего наречённого Есуй в толпе собравшегося народа. Как известно, в 1202 г. Чингис-хан, покорив татар, взял в жёны дочерей татарского предводителя Ике Чэрэна- Есуй и Есуйхэн. Чингис-хан приказал: «ta ede ele ci'uluqsat haran bügüde-'er ayimaq ayimaq bayitqun ö'ere-ece busu ayimaq-un gü'ün-i ö'ere böldeyitketkün» (расставьте-ка по аймакам всех вот этих собравшихся здесь аратов; людей, посторонних для своего аймака, выделяйте особо). Расставив подобным образом всех собравшихся Чингис-хан очень легко поймал наречённого Есуй и казнил его. Этот пример еще раз подтверждает, что к тому времени не было практически ни одного свободного человека без всякой принадлежности.

Слово «иргэн/irgen» использовалось также в сочетании с другими словами: «улс иргэн/ulus irgen», «иргэн орго/irge orqo», «иргэн оргон улс/irge orqo ulus».

«**Улс - ᠤᠯᠤᠰ - ulus» имеет два значения**: «государство» и«люди, толпа». Словосочетание «улс иргэн/ulus irgen» в большинстве случаев имеет смысл «подданные, жители государства». «Temüjin-i tarqutai-kiriltuq a[b]cu otcu ulus irgen-dür-iyen jasaqlaju» [Index 1972, p. 31] (Таргутай Кирилтуг привез Темуджина к себе в улус иргэн и там подверг его законному наказанию). В данном случае видно, что словосочетание «улс иргэн/ulus irgen» использовано в значении зависимые люди, подданные.

По мнению профессора Ш. Чоймаа, слово «оргон/orqo» имеет смысл «подданные». Известный монголовед А. Мостерт писал, что значение данного слова - «люди, народ» [Мостаерт 2010, т.180]. Кереитский хан Тогорил, потерпев поражение от Найманского Коксэу-Сабрака, отправил к Чингис-хану посла с сообщением: «naiman-a irge orqo-ban eme kö'ü-ben dawuliqdaba bi kö'ün-nece-'en dörben külü'üd-i cinu quyuju ilēba bi irge orqo minu aburaju öktügei» [Index 1972, pp.75-76] (Найманы полонили у меня иргэн оргон, жен и детей. И посылаю просить у тебя, сына своего, твоих богатырей-

кулюков. Да спасут они мой иргэн оргон (народ)!). И тем самым он просит Чингис-хана помочь вернуть свой иргэн оргон.

Как одна из форм зависимости «иргэн/irgen», в свою очередь, подразделялись на «умчи иргэн/emcü irgen», «хуби иргэн/qubi irgen» и «харьяатан иргэн/qariyatan irgen». Может ли различие в названиях выражать степень их зависимости? Есть ли различие между названиями «харьяатан иргэн/qariyatan irgen», «хуби иргэн/qubi irgen» и «умчи иргэн/emcü irgen»? Надо полагать, что между ними были различия, и потому в «Сокровенном сказании монголов» они приведены все полностью.

«Умчи иргэн - - emcü irgen» - это находящиеся в собственности нойона лично зависимые люди. Люди, покоренные Бодончаром и его братьями, из свободного состояния перешли в их собственность и стали их «умчи иргэн/emcü irgen». Они находились в полной зависимости от хозяина. Хозяин мог распоряжаться ими полностью. Ш. Нацагдорж совершенно справедливо отметил, что «никто, кроме членов Золотого рода Чингис-хана, даже близкие его сподвижники, не имели права владеть иргэн» [Нацагдорж 1978, т.39].

Чингис-хан после подчинения Джуркинцев всё население данного аймака превратил в своих «умчи иргэн/emcü irgen» (люди, отданные в собственность). В частности, обо этом сказано «irgen-i ulus-i inu cinggis-qahan ö'er-ön emcü irgen bolqaba» [Index 1972, p. 60] (Чжуркинцев и народ их Чингис-хан сделал своими умчи-иргэн). Здесь говорится не только о изменении социальной принадлежности данных людей, но и о переходе их в частную собственность.

Есть также сведения, параллельно указывающие и на принадлежность и на зависимость харьяатан иргэн и умчи людей-иргэн. Разбив государства Кереитов, Чингис-хан «jaqa gambu-yi imada qariyatan emcü irge ber tumda'a nökö'e kilgün bol ke'ejü soyurqaju ese tala'ulba» [Index 1972, p. 95] (не только позволил разорить Чжаха-Гамбу, но и милостиво позволил ему, со всеми его умчи-иргэн, служить как бы второю оглоблей свое колесницы). За добровольное присоединение он позволил оставить Чжаха-Гамбу принадлежавшие ему харьяатан умчи иргэн (люди, отданные в собственность).

«Хуби иргэн - - qubi irgen». Какие это люди-иргэн? Это отдельные самостоятельные иргэн, или иное название умчи иргэн? С.А.Козин перевел это словосочетание как «наследственные рабы»

[Сокровенное 2002, с.51], что не совсем точно. И.Д.Рахевильц перевел как «people his personal subjects» (его лично зависимые люди), что в смысловом отношении явилось наиболее точным. Он перевел все три категории иргэн: «умчи иргэн»- люди, отданные в собственность, «хуби иргэн» - подданные люди, «харьяатан иргэн» -крепостные люди, как «subject people» [The Secret 2006, pp. 61, 135, 170].

Возможно, иргэн, находившиеся в личной собственности у нойонов и аристократии, назывались «хуби иргэн/qubi irgen» (подданные люди). Из указа Чингис-хана: «gür ulus-i eke-de bidan-a de'ü-ner-e kö'üt-te qubi irgen-ü nere-'er isgei tu'urqatan-i irice'üljü qabdasun e'üdeten-i qaqaca'ulju qubilaju ök ken ber cinu üge busi bu bolqatuqai» [Index 1972, p. 115] (Произведи ты мне такое распределение разноплеменного населения вся государства: родительнице нашей, младшим братьям и сыновьям выдели их долю, состоящую из людей, живущих за войлочными стенами и деревянными дверьми. Никто да не посмеет переиначивать твоего определения!) видно, что «хуби иргэн/qubi irgen» это люди, переданные Чингис-ханом своему роду. Приемный брат Чингис-хана Шихи-хутук получил свою долю из оседлых народов. Это ни что иное, как «хуби иргэн/qubi irgen» (подданные люди).

Хотя эти люди находились в частной собственности у членов семьи Чингис-хана, их положение на деле немного отличалось от настоящей частной собственности. Это отличие сводилось к двойной зависимости. Чингис-хан в качестве «хуби иргэн/qubi irgen» (подданных людей) передал десятки тысяч семей своей матери, сыновьям и братьям, но потом за попытку занять престол отобрал большинство народов у Хасара отданные ему четыре тысячи семей. Об этом в «Сокровенном сказании» говорится: «eke-de ülü mede'ülün ecine'ün qasar-un irge inu abcu qasar-a mingan dörben ja'ut irge ökbe» [Index 1972, p. 140] (он, тайно от матери, отобрал у Хасара иргэн, оставив ему только тысячу четыреста юрт). Данные сведения подтверждают, что «хуби иргэн/qubi irgen» (подданные люди), переданные в удел матери и братьям, не состояли в их частной собственности. Если бы они были по настоящему «умчи иргэн/emcü irgen», то Чингис-хан не смог бы их отобрать назад. Это положение наталкивает на мысль, что «хуби иргэн/qubi irgen» отличались от «умчи иргэн/emcü irgen» двойной зависимостью.

Ш. Нацагдорж был совершенно прав, когда писал, что иргэн, переданные Чингис-ханом в удел матери и братьям, стали называть «харьяатан иргэн» [Нацагдорж 1978, т. 39](крепостные люди). На самом деле эти иргэн представляли собой «хуби иргэн» (подданные люди)или частную собственность семейства Чингис-хана, а по отношению к Единому Монгольскому государству они были «харьяатан иргэн» или крепостные люди. Но есть сведения, подтверждающие, что для Чингис-хана они были «хуби» или «умчи иргэн» (люди, отданные в собственность), а для его матери, сыновей и братьев они были «харьяат иргэн» (крепостные люди). Младший брат Чингис-хана Тэмугэ, получивший вместе с матерью 10 тысяч семей в удел, когда Тэб тэнгэри отобрал у него часть иргэн, говорит старшему брату: «yisün keleten irgen teb-tenggeri-tür ci'uldaju nada qariyatan irgeben teb-tenggeri-dece quyura soqor neretü elci ilēlü'e» [Index 1972, p.141] (К Теб-Тенгрию стали стекаться иргэн всех девяти языков. И вот я послал к Теб-Тенгрию своего посла Сохора потребовать обратно своих харьяатан иргэн). Данные сведения подтверждают, что 10 тысяч семей, переданных Тэмугэ в удел, являются не «emcü irgen/умчи иргэн» (подданными людьми), а «qariyatan irgen/харьяатан иргэн» (крепостными людьми).

Вполне может быть, что такого понятия как «хуби иргэн» (подданные люди) не было. Для владельца, отдающего в удел другим юртам, они являются «хуби иргэн» (подданные люди). Для членов Золотого рода Чингис-хана они представляют собой «умчи иргэн» (люди, отданные в собственность), а для нойонов-тысячников – «харьяат иргэн» (крепостные люди). Или же можно предположить, что «хуби иргэн» и «умчи иргэн» – это два названия одного того же явления. Вполне может быть, что понятия «переданные в удел иргэн» и «переданные в частную собственность иргэн» тождественны по смыслу.

«Харьяатан иргэн - - qariyatan irgen». ем были они? По своему смыслу этот термин шире, чем «хуби иргэн». Данная группа людей принадлежала какому-либо аристократу, аймаку или государству. Их иногда называют «qariyatan ulus» - принадлежащие люди, «quriyaqdaqsan ulus» -собранные люди.

После смерти Есугей багатура, принадлежавшего к роду Киад боржигин и возглавлявшего немалую часть монголов, аймаков и

родов, находившиеся в его власти, расспались. Именно эти люди, которые откочевали, были «харьяатан иргэн/qariyatan irgen» (крепостными людьми) Есугей багатура, а та немногочисленная часть, которая осталась с Оэлун и Сочигэл, представляла собой их «умчи иргэн/emcü irgen» (людей, отданных в собственность). Люди, которые в течение некоторого времени были «харьяатан иргэн/qariyatan irgen» Есугей багатура, прежде были «умчи иргэн/emcü irgen» тайчиудских аристократов.

При расставании с Джамухой в долине реки Хурх (Хорхонаг жубур-Ж.Г.) Тэмуджин откочёвывает со своим куренем (/küriy-e). Если люди из его куреня представляли собой «умчи иргэн» (людей, отданных в собственность) Тэмуджина, то люди из куреней других шести аристократов, примкнувшие к нему после провозглашения его ханом, становятся его «харьяатан иргэн/qariyatan irgen» (крепостными людьми). Почему они не являются «emcü irgen/умчи иргэн» Тэмуджина? Эти люди составляли «умчи иргэн» Алтана, Хучара, Сача бэхи, Тайчу, Даридая и других аристократов, а для Тэмуджина, ставшего ханом, они становятся «харьяатан иргэн/qariyatan irgen» (крепостными людьми). Впоследствии, когда Чингис-хан станет всемонгольским хаганом, все «хуби иргэн» аристократов превратятся в «умчи иргэн» Великого монгольского хана.

Всех людей, вошедших в состав Великого Монгольского государства, называют «харьяатан иргэн». Они принадлежат Чингис-хану и являются его собственностью - «emcü irgen/умчи иргэн» (людьми, отданными в собственность). Люди, вошедшие в состав десятичной системы, для своего нойона сотника или тысячника будут «харьяатан иргэн/qariyatan irgen» (крепостными людьми). Эти сотники и тысячники от имени Чингис-хана управляют этими людьми. Эти «харьяатан иргэн», зачисленные в сотню или тысячу, представляли собой «умчи иргэн/emcü irgen» Чингис-хана.

Из вышеизложенного можно видеть, что «хуби иргэн/qubi irgen», отданные в удел матери, братьям и сыновьям Чингис-хана, одновременно принадлежали лично ему и являлись его «умчи иргэн/emcü irgen».

В завершение сказанного следует отметить, что все люди, которые находились в подчинении Чингис-хана, именовались «собственными (личными) гражданами - «emcü irgen». Они и есть граждане Великого

Монгольского государства. Из них хан выделял представителей золотого рода, что в результате обусловило появление «удельных людей/qubi irgen». Но, поскольку они оставались гражданами хана, их можно было вернуть обратно. Известно, что под понятием «подданные граждане/qariyatan irgen» прежде всего подразумывались люди, входившие в состав какого либо племени или государства. Вместе с тем, «подданные граждане/qariyatan irgen» были гражданами, отданными другим для управления ими. Для Чингис-хана же эти люди по-прежнему были «emcü irgen», а для нойонов-тысячников являлись «qariyatan irgen».

Литература:

Гонгор 1978: *Гонгор Д.* Халх товчоон. II. УБ., 1978.

Мостаерт 2010: *Мостаерт А.* Монголын нууц товчооны зарим хэсгийн тухай. Улаанбаатар, 2010.

Нацагдорж 1978: *Нацагдорж Ш.* Монголын феодализмын үндсэн замнал (түүхэн найруулал). Улаанбаатар, 1978.

Index 1972: Index to The Secret History of the Mongols by Igor de Rachewiltz. Indiana University press. Bloomington. 1972.

Сокровенное 2002: Сокровенное сказание монголов. Перевод С.А.Козина. М., 2002.

The Secret 2006: The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth century. Volume 1. Translated with Historical and Philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden-Boston, 2006.

Поппе 1938: *Поппе Н.Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб. Часть вторая. Монгольско-тюрский словарь. М-Л., 1938.

Ж.Долгорсүрэн

ЦЕЛОСТНОСТЬ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ «МОНГОЛ ЦУУР»

DOI 10.25882/nn73-he04

Mongolian tsuur is complex cultural heritage which consists of the following five aspects. At first, art of playing tsuur, the second, ritualto offer the best to the heaven while worshipping to the lord of nature (mountain and river), the third, traditional technology for making tsuur, the fourth, melodies for tsuur, and the fifth, folklore and legends on melodies of tsuur and their symbols. Since those arerelated to each other, it is required to consider their complex nature, explore more about it, and inherit to the next generation.

Key word: *tsuur, playing tsuur, making tsuur, and repertoire.*

В современном мультикультурном обществе проблемы сохранения традиционного культурного наследия «Монгол цуур», унаследования его последующими поколениями, а также вопросы изучения и распространения цуур становятся одним из актуальных проблем наших дней.

Цель данного научного исследования заключалась в выявлении возможности целостного развития культурного наследия Монгол цуур. Исследования показывают, что народы Центральной Азии (казахский сыбызга, башкирский курай, тувинский шоор и китайский ху-ше)[1], в том числе и урианхайцы Алтая, с давних времён создавали и развивали целостную культуру деревянного цуур с тремя отверстиями.

Как целостное культурное наследие, **«Монгол цуур»** представляет собой совокупность следующих пяти элементов.

Во-первых, это музыкальное искусство отображения природных явлений и вещей посредством игры на цуур, характеризующимся созданием различных образов и характеров через единство действия тела-языка-чувств;

---

[1] Б. Смирнов. Монгольская народная музыка. М., 1971. С.7

во-вторых, это обряды и ритуалы, связанные с имитацией звуков природы и животных и зовом войны[2], а также умиротворяющие духов рек и гор, такие как, к примеру, приподнесение еды и благовонии тринадцати Алтаям и совершение молитвы;

в-третьих, это наследие народного ремесла - технологии изготовления цуур из специальных сортов древесных растений,как залаат, гишүүнэ, балчиргана (в последнее время стали использовать лиственницу, берёзу и сосну);

в-четвёртых, это музыкальные произведения, созданные кочевым народом для игры на цуур;

в-пятых, это устное народное творчество, представленное легендами и рассказами, которые создают представление и понятие о мелодии цуур, её содержании и символике, а также формируют мифологическое мышление монгольского народа[3]. Утрата хотя бы одного из этих культурных элементов будет означать разрушение его целостности и, таким образом, потерю данного культурного явления в целом. В свою очередь, эта совокупность требует комплексного подхода к вопросам изучения, наследия и обучения цуур, как целостного культурного явления в тесной взаимосвязи его составляющих элементов.

К данному исследованию были привлечены исследователи и преподаватели, занимающиеся изучением и обучением цуур, их ученики, а также участники Первого государственного конкурса центрального региона (Улаанбаатар, 2015.11.27) и участники Конкурса имени Паарайн Наранцогт, знаменитого исполнителя игры на цуур (Ховд аймаг, 2015.07.01), организованных в рамках Национальной программы «МОНГОЛ ЦУУР» (утвержденной Правительственным Указом №72, 2014 г)[4]. Иными словами, вовлечение в исследовательскую работу народных талантов,

---

[2] С.Дулам. Цуурын гарал үүслийн домог хийгээд аялгуу дуурьслын шүтэлцээ // «Цуурын уламжлалт урлагийн өнөөгийн байдал, тулгамдсан асуудлууд» Эрдэм шинжилгээний хурлын илтгэлийн эмхэтгэл. УБ., 2013. тал 4-7

[3] «Монгол цуур-1». (Эмхэтгэсэн Ж. Долгорсүрэн). БСШУЯ, СУИС, УБ., 2015. тал 5.

[4] «Монгол цуур» үндэсний хөтөлбөр. Монгол Улсын Засгийн газрын 72 тоот тогтоол. УБ., 2014.

унаследовавших и продолжающих культуру цуур, а также молодежи, обучающейся этому искусству, преподавателей и исследователей, позволило расширить рамки исследования и получить более точные данные по этой культуре.

В рамках этого научного исследования мы провели комплексное изучение таких вопросов, как создание базы данных по монгол цуур, изучение репертуара цуур и связанных с ним легенд и рассказов, выявление мастеров, изготавливающих этот инструмент, изучение самого музыкального инструмента, а также выявление людей и организаций, занимающихся традиционным и аудиторным обучением игры на цуур.

Результаты национального смотра культурного наследия цуур, проведенного в западном и центральном регионах страны, оставляют желать лучшего касательно числа носителей этой культуры, равно как и уровня их мастерства. Однако, если предположить, что это культурное наследие было не так уж широко распространено среди монголов, то можно дать сравнительно положительную оценку сегодняшнему положению монгол цуур. То есть, учитывая, что целостная культура цуур, включая мастеров-изготовителей данного музыкального инструмента, создателей и исполнителей его мелодий, его использование для общения с природой на высоком уровне интеллекта, являлась не так уж широко распространённой культурной традицией на территории Монголии.

Сегодня, в связи с особенностью образа жизни, религиозного и культурно-эстетического мышления наших современников, унаследовавших культуру цуур, наблюдается постепенная потеря целостности культуры цуур. Например, в такие особенные дни, как канун или первый день «Цагаан сар», знаменитый мастер цуур П. Наранцогт восходил на вершину высокой горы и в особый час совершал специальный обряд преподношения 13-ти благовоний, явст и грудинки овцы алтарю, который завершался молитвой хозяину горы Алтай Алиа хонгор.

П.Наранцогт рассказывал: «*В 1991 году в провинции Ховд местность, называемая «Муухай», распологавшаяся на границе Дуут и Мунххайрхан сомонов, где я кочевал тогда, подверглась засухе. За два-три дня перед началом народного праздника Наадам я взошел на перевал*

«Шар богоч» и, совершив обряд с благовониями и прочитав молитву, сыграл на цуур. Как только закончился Наадам, засуха разрешилась проливными дождями. В том году у нас случилось замечательное лето, а потом и осень»[5]. Таким образом, цуур использовался для совершения обрядов при засухе, чтобы умиротворить духов природы. Подобного рода обряды совершаются только благодаря уникальности таланта, тонкости восприятия и высокому мастерству носителя культуры цуур. Сегодня, к сожалению, в ходе нашего исследования нам не представилась возможность встретить носителя таковой сакральной силы, ранее применяемой в общении с природой.

Однако возможно, что из детей мастера П. Наранцогт выйдет мастер игры на цуур, наследник культуры предков, и станет звать дождь и ясное небо. Другими словами, не каждому предназначено совершать обряд установления живой связи с природой или входить в положение трансэкстации. В этой связи необходимо отметить, что это очень редко встречающееся культурное явление. По этой причине государство придаёт особое внимание данному культурному наследию и предпринимает всесторонние шаги для его сохранения и унаследования. Одним из реальных результатов этой работы является включение в 2009 году инструмента цуур в список объектов всемирного духовного наследия человечества ЮНЕСКО.

Инструменты цуур, до XX в. бывшие в почёте и преклонении у Алтайских урианхайцев, под влиянием социалистической идеологии были позднее наглухо спрятаны в сундуках кочевников, и только немногие семьи смогли донести их до наших дней, что позволило нам сегодня сделать переоценку почти потерявщейся культуры цуур.

Здесь особого уважения заслуживает Паарайн Наранцогт, выходец из сомона Дуут провинции Ховд, сохранивший и передавший знания и мастерство исполнения цуур своим детям и местным талантам, которые в свою очередь донесли до нас это культурное наследие, что сыграла важную роль в признании цуур мировым сообществом.

---

[5] М.Ганболд «Алтайн урианхайн цуурч Паарайн Наранцогтын өвийн сангийн зарим асуудал»-// «Угсаатан судлал» Том XXI-XXII, УБ., 2014. тал 173

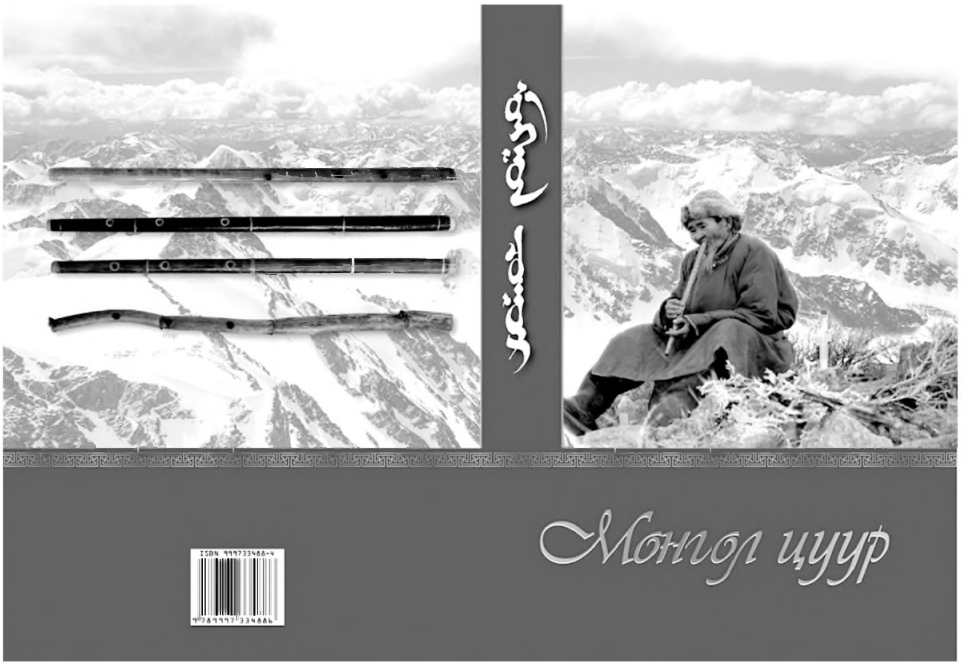
Результаты исследований показывают, что в настоящее время в Монголии существуют шесть центров традиционного обучения цуур, из которых пять проводят активную деятельность. Так же, работают два центра аудиторного обучения монгол цуур. Существует всего несколько мастеров, изготавливающих этот инструмент, которых можно назвать поименно: Н.Буяндэлгэр (с 1990 года), Б.Наранбат (с 2000 года), Б.Загджав (с 2003 года), Н.Амартүвшин (с 2005 года), Х.Бямбажав (с 2008 года), Н.Санжаадорж (с 2010 года), Т.Эрдэнэбат (с 2010 года), Б.Батбуян (с 2011 года)[6]. В настоящее время в творческом репертуаре цуур насчитывается всего лишь около сорока традиционных мелодий. Тем не менее приятно отметить, что среди современной молодёжи наблюдается тенденция исполнения на цуур современных произведений в ансамбле с другими инструментами.

Новизна данного исследования заключается в изучении «Монгол цуур» как целостного национального культурного наследия, тогда как ранее цуур изучали в основном с точки зрения его исполнительского мастерства и как элемента ритуального обряда.

В результате нашего исследования нами была выпущена книга «Монгол цуур-1», издан видео диск для обучения игре на цуур, и создан документальный фильм «Монгол цуур», которые были переданы в Центральный архив культурного наследия Монголии, с надеждой, что эти материалы послужат добротным источником для последующих исследователей монгол цуур.

---

[6] «Монгол цуур-1» (Эмхт. Ж. Долгорсүрэн). БСШУЯ, СУИС, Уб., 2015. 72-73



Участники Конкурса «Монгол цуур» имени Паарайн Наранцогт.
Ховд аймаг, 2015.07.01

Ю. И. Дробышев

КОЧЕВАЯ ИМПЕРСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ

DOI 10.25882/zxza-4b78

Статья посвящена рассмотрению контактов кочевых народов с оседлыми соседями с эпохи хунну до времени возникновения Монгольской империи под углом зрения заимствований в сфере идеологии. Автор приходит к выводу, что взаимодействие кочевых и оседлых цивилизаций в Центральной Азии имело сложный характер, вследствие чего выяснение преемственности имперской идеологии в степях требует дальнейших исследований.

***Ключевые слова**: имперская традиция, кочевники, Центральная Азия, идеологические заимствования.*

Yuliy Drobyshev

NOMADIC IMPERIAL TRADITION AND ITS EVOLUTION

The article is devoted to contacts of nomadic peoples with their sedentary neighbors since the era of Hsiung-nu till the time of the Mongol Empire from the perspective of borrowings in the sphere of ideology. The author comes to the conclusion that interaction of nomadic and sedentary civilizations in Inner Asia had complex character, so elucidation of succession of imperial ideology in the steppes requires further research.

***Key words**: imperial tradition, nomads, Inner Asia, ideological borrowings.*

«Хотя татары алчны и ненасытны, они
первоначально не имели дальних замыслов».
*Ли Синь-чуань. Различные официальные и
неофициальные записи о [событиях], произошедших
с периода правления Цзянь-янь. Сборник 2. Цзюань 19.*

Кочевые империи можно рассматривать как результаты реализации «мироустроительных» идей в Центральной Азии, идущих рука об руку с объективными процессами консолидации номадов

в политические организмы, что очень хорошо показано в работе Дж. Флетчера [Fletcher 1979-1980, с. 236-251]. В номадологии уже давно стало общим местом утверждение о том, что кочевники не создали бы никакие империи, не будь по соседству с ними империй оседло-земледельческих. Мы бы предпочли воздержаться от столь категоричных утверждений, хотя доля истины в них, безусловно, есть. В любом случае, путь от племенного вождя до хана всех ханов весьма далек, и без определенного идеологического багажа пройти его вряд ли возможно. Власть обязана доказывать свою легитимность: сначала своим сородичам и соратникам, затем остальным номадам, «кнутом или пряником» вовлеченным в процесс построения степной монархии и, наконец, оседлым соседям, которым в очень брутальной форме предполагается навязывать даннические отношения. В последние десятилетия из кочевниковедческих исследований выделилось новое перспективное направление, нацеленное на изучение степной элиты[7]. Можно надеяться, что оно существенно приблизит разгадку почти мгновенного, по историческим меркам, возникновения в степях гигантских государств. Идеология кочевых элит нашла отражение в широком спектре археологических и нарративных источников, причем максимальное их количество и разнообразие приходится на период Монгольской империи.

Говоря о степной традиции политогенеза, последовательно приводившей к возникновению мощных кочевых империй, необходимо помнить о ее определенной гетерогенности. Феномен, обозначаемый словами «кочевая имперская традиция», складывался из различных составляющих и трансформировался в течение многих веков. В его формирование внесли вклад различные культуры, с которыми соприкасались кочевники, причем сами эти культуры тоже эволюционировали, и их влияние на номадов в разные эпохи было неодинаковым.

В степях могло существовать как минимум два канала передачи представлений о сакральной силе правителя и его роли «мироустроителя», практически независимых один от другого, но, вместе с тем, открытых для взаимодействия. Условно их можно обозначить как тюркский и монгольский. Оба опирались на древнюю

---

[7] Историографию вопроса см.: [Мейкшан 2016].

традицию сакрализации власти, в которой главенствующая роль отводилась Небу, но в первом более заметны элементы иранского учения о божественной легитимации верховной власти, а второй нес больше китайских космологических представлений [Fray 2005, с. 27]. Монгольская политическая культура на рубеже XII-XIII вв. впитала и что-то из тюркского наследия (как и тюркская из китайского), однако вопрос о том, что же именно монголы заимствовали у своих тюркоязычных предшественников в искусстве построения идеологической основы кочевой империи, а что взяли у Китая, еще не имеет однозначного ответа.

В первую очередь в качестве донора идей вспоминается Китай, где уже в каноническом конфуцианском произведении «Ли цзи» («Книга ритуалов», IV-I вв. до н. э.) была провозглашена максима, по духу чрезвычайно близкая степным монархам, да и не только степным: «На небе не может быть двух солнц, на земле - двух государей»[8]. Мнение о ведущей роли Поднебесной в развитии универсалистской идеологии у номадов разделяется многими исследователями [Saunders 1965, с. 85; Rachewiltz 1973, с. 29; Franke 1978, с. 18; Франке 2008, с. 350, 355; и др.]. Действительно, постоянные контакты кочевников с Китаем значительно обогатили их культуру, в том числе и в плане политических учений. Пользуясь благоприятной ситуацией, степные вожди провозглашали себя императорами, вводили девизы правления по китайскому образцу, перенимали дворцовый церемониал. Наибольших успехов в этом достигли тобасцы в IV-VI вв., потом кидани в X-XII вв. и, наконец, монголы, которые, в отличие от своих предшественников, смогли надолго установить власть над всем Китаем. Другие номады, такие как хунну, жуаньжуани, древние тюрки и уйгуры, тоже заимствовали некоторые элементы китайской культуры, но в большей степени следовали кочевым традициям.

Не лишним будет поставить вопрос о том, что в рамках нашей темы понимать под Китаем, и с кем, собственно, вступали в контакт кочевники. Мы не будем углубляться в чжоускую и еще более ранние эпохи; начало истории классического номадизма в Центральной Азии примерно соответствует времени централизации власти в

---

[8] Цит. по: [Мартынов 1978, с. 39].

Поднебесной при Цинь Ши-хуанди (221-210 гг. до н. э.), и дальше начинается знаменитое противостояние Степи и Пашни в периоды Ранней и Поздней Хань (206 г. до н. э. - 220 г. н. э.). Этот отрезок времени можно определенно характеризовать как наполненный «просветительской работой» китайцев по отношению к «варварам». Ее цель, конечно, была направлена на подрыв могущества хунну. По крайней мере, известен план развращения воинственных номадов нежными шелками, изысканными яствами и прекрасными музыкантшами, но помимо этого, несомненно, в степь проникали некоторые фрагменты китайских политико-философских учений - скорее всего, в устной форме, но кое-что и в ходе дипломатической переписки. Знаменательное событие - появление при дворе Лаошан-шаньюя (174-161 гг. до н. э.) китайского евнуха Чжунхан Юэ, из мести Хань научившего хуннуского лидера титуловаться в переписке с ханьским императором «Небом и Землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну» [Сыма Цянь 2002, с.366]. Достаточно вероятно, что евнух постарался просветить своего патрона относительно догматов китаецентризма, которые можно было поставить себе на службу.

Держава хунну, в конце концов, распалась, но распался и Китай, и в течение нескольких веков, вплоть до его нового объединения династией Суй в 589 г., различные группы кочевников на севере Китая фактически контактировали с режимами, созданными самими же кочевниками или их политическими наследниками из числа мятежного китайского генералитета. Даже основатели Первого Тюркского каганата (552-603) обменивались посольствами со слабосильными государствами Северное Ци (550-577) и Северное Чжоу (557-581), возникшими на обломках некогда мощной и значительно китаизированной империи Северная Вэй (386-534), основанной опять же бывшими кочевниками. Как много китайского было в те годы на землях Северного Китая, и какие политические идеи могли там позаимствовать номады, точно сказать трудно.

Фактически, самостоятельные контакты тюрков с южными соседями начались еще около 545 г. [Ecsedy 1968, с.132]. Какое большое значение придавали им номады, видно из того восторга, который, согласно, впрочем, китайским же источникам, вызвал у них приезд согдийца Аньнопаньто- посла из Западной Вэй (535–

557), наследницы Северной Вэй: «В орде все начали поздравлять друг друга, говоря: ныне прибыл к нам посланник из великой державы: скоро и наше государство возвысится» [Бичурин 1950, с.228]. Вождь тюрков Бумын (542-552) воспринял предложения о союзничестве как признание своей независимости и на следующий год отправил в Западную Вэй ответное посольство с дарами. Несомненно, появление в орде Бумына полномочного представителя западновэйского двора значительно усилило легитимность его власти в глазах кочевников, хотя само это государство, во главе которого находились представители сяньбийского рода Тоба, было далеко не «великой державой». Однако еще более любопытно другое. После кратковременного объединения Северного Китая, Западная Вэй пережила так называемый «сяньбийский ренессанс»: в 549 г. был обнародован указ о восстановлении сяньбийских фамилий и присвоении сяньбийских имен китайским чиновникам, в 554 г. предпринята попытка реставрации традиционной военно-родовой структуры номадов, тобасцы опять стали заплетать косы, как они делали это согласно своим обычаям, попавшим в окитаевшейся империи под запрет. Иными словами, пытавшиеся вернуться к своим исконным корням тобасцы пошли на контакт с народом, кочующим примерно по тем же просторам, где кочевали их далекие предки, поэтому вероятность какого-либо «культуртрегерства» с их стороны по отношению к тюркам вызывает сильное сомнение.

Вместе с тем можно достаточно уверенно говорить о широких культурных заимствованиях тюрков Первого каганата у согдийцев, которых было много на караванных путях Центральной Азии[9]. «Имперскость» у последних практически не прослеживается ввиду рыхлой политической структуры Согда, хотя можно предполагать передачу ими тюркам некоторых великодержавных идей сасанидского

---

[9] О том, что кочевая культура подпитывалась идеями как с Востока, так и с Запада, было известно давно. Т.Д.Скрынникова сформулировала понятие о двух культурных традициях, сосуществующих у номадов Центральной Азии-дальневосточной и западной. Проявления этого переплетения культур заметны в религиозно-мифологической сфере [Скрынникова 1998,с. 3-25]. Эти две традиции с некоторой натяжкой можно уподобить упомянутым в настоящей статье двум каналам трансляции имперской идеологии, условно названным нами тюркским и монгольским.

Ирана, с которым, кстати, тюрки соприкасались и непосредственно, особенно после установления общей границы по Амударье в 560-е гг. Возглавлявшие каганат выходцы из клана Ашина, по-видимому, имели богатый исторический опыт общения с ираноязычным миром, о чем говорят их имена и титулы тюркской знати [Sinor 1990, с.290; Golden 1992, с. 121; Rybatzki 2000, с. 217-218]. В предшествующие эпохи они контактировали с кушанами и эфталитами, чьи государства имели сильную централизованную власть. В 603 г. каганат распался на западную и восточную части. Правители Западно-тюркского каганата интегрировались в политическую элиту Согда, Чача, Ферганы и других владений, а в Восточно-тюркском каганате сложилась «вертикаль власти» с тенденцией к монархическому правлению, наиболее ярко выраженная при последнем кагане Хели (620-630, ум. 634).

Следующий цикл истории кочевников также прошел под водительством тюркоязычных народов, активнейшим образом контактировавших с централизованными китайскими империями, особенно с достаточно долговечной Тан (618-907)[10]. Политическая культура Второго каганата (682-744) и сменившего его Уйгурского каганата (744-840), хотя по-прежнему была открыта для согдийского воздействия, формировалась в немалой степени под влиянием китайской культуры. Достаточно сказать, что много сделавший для возрождения тюркского могущества после полувекового подчинения Китаю каганский советник Тоньюкук (646-724), по его же признанию, получил образование при танском дворе [Малов

[10] Средневековая китайская историография сообщает, что предки танских императоров занимали высокие посты при дворе Северной Вэй и в дальнейшем получили заметную примесь тюркской крови. Так, мать основателя династии Тан Ли Юаня (566-635, правил 618-626) происходила из сильного тюркского клана Дугу, а его жена была дочерью суйского аристократа тюркского происхождения. Она родила Ли Юаню четырех сыновей, один из которых- Ли Ши-минь (Тай-цзун, годы правления 626-649) внес решающий вклад в укрепление Тан на международной арене [Попова 1999, с. 12-13]. Таким образом, даже блистательная Тан не была чисто китайской национальной династией, хотя «мода» на степные обычаи, весьма сильная в начале правления этой династии, вскоре сошла на нет. Не случайно именно при Ли Ши-мине, принявшем не только титул императора, но и кагана (в 630 г.), Китай и Степь впервые в истории были объединены.

1951, с. 64]. И он не был одинок. Китайцы как при Тан, так и в другие исторические периоды практиковали включение лояльных представителей кочевой элиты в систему рангов империи, а их детей держали в качестве заложников и прививали им правильное, на их взгляд, представление об устройстве мироздания, в частности, о роли китайского императора как медиатора между Небом и Землей. Судя по некоторым заявлениям того же Тоньюкука, вынужденные служить Китаю кочевники принимали державные идеи на вооружение и затем, обретая свободу, переносили их в степи, в какой-то мере моделируя там китайские представления о субординации «установленного Небом» центра и «варварской» периферии.

Уйгуры продолжили имперскую традицию и, хотя их правящий род Яглакар после 763 г. находился под обаянием манихейской проповеди согдийской диаспоры, переоценивать роль этого вероучения в политических установках каганата не следует. В равной мере нет нужды приписывать уйгурам едва ли не все культурные достижения монголов накануне создания ими империи. Во всяком случае, о передачи ими монгольским хаганам каких-то философских понятий в сфере управления имеющиеся источники не сообщают, ввиду чего трудно принять точку зрения Т. Олсена, что уйгуры выступили для монголов передатчиками политических идей безотносительно того, откуда они исходили - из Китая, Ирана или Центральной Азии [Allsen 1986, с. 496].

После гибели Уйгурского каганата в 840 г. в степях надолго воцарилась анархия, до некоторой степени сдерживаемая киданьским государством Ляо (916-1125), которое в несколько этапов подчинило кочевые племена. Кидани (точнее, их верхушка) прошли процесс глубокой синизации и усвоили китайские имперские идеи, но воплотить их в жизнь в полной мере они не смогли; к тому же, по-видимому, в эту эпоху в Центральной Азии еще не было лидеров, способных их перенять. Зато, на наш взгляд, кидани очень много сделали для взращивания в Чингис-хане универсалистских амбиций спустя несколько десятилетий после потери ими власти на своих собственных землях. Потомки киданьского императорского рода Елюй уже в самом начале XIII в. появились в ставке монгольского хана, и есть весомые основания полагать, что они последовательно и

целенаправленно внушали Чингис-хану идеи мирового господства, которые принципиально отличались от внешне сходных идей прежних кочевых вождей, озабоченных властью только над Степью[11]. Кидани не были идеологическими новаторами, они всего лишь адаптировали китайские политические учения о Сыне Неба и его сверхзадачах, но зато именно они оказались «в нужное время в нужном месте» и донесли их до харизматичного монгольского владыки, при этом преследуя свои интересы - реставрацию Ляо руками монголов. Как показало дальнейшее развитие событий, Чингис-хан распорядился этим идеологическим наследием по-своему[12], и в результате возникла кочевая империя, не имевшая аналогов в истории.

Необходимо отметить, что и сами монголы, по-видимому, имели возможность напрямую знакомиться с тюркскими мироустроительными представлениями, минуя тех же киданей [Biran 2004, с. 340–342][13], которые могли играть роль передаточного звена как в пространстве (с китайского юга на монгольский север), так и во времени (от тюркских каганатов до Монгольской империи). Во-первых, монголы контактировали с тюркоязычными народами - вероятными потомками номадов, некогда созидавших и населявших тюркские каганаты. Во-вторых, согласно развиваемой Т.Д.Скрынниковой идее, могла существовать генетическая дуальность правящей элиты зарождавшейся Монгольской империи, то есть сочетание в роду Чингис-хана монгольского и тюркского этнических элементов [Скрынникова 2012, с. 387-397; Скрынникова

---

[11] Аргументации данного тезиса посвящены наши работы: [Дробышев 2012, с. 274–314; Дробышев 2015, с. 240–249].

[12] Следует помнить, что помимо идеологических мотивов, монголы имели и вполне утилитарный расчет покончить с Цзинь: это государство принципиально отказывалось следовать старой китайской практике умиротворения кочевников, т.е., по существу, выплаты завуалированной под подарки дани за спокойствие на границе (см.: [Барфилд 2004, с. 263]. Вероятно, первоначально монголы предпочли бы видеть на месте чжурчжэньского государства обычную китайскую империю, с руководителями которой можно было бы договориться.

[13] Напомним, что и сама ляоская элита была дуальна: киданьские принцы брали в жены девушек из уйгурского рода Сяо, а часть титулатуры Ляо, например иркин, тегин и др., была заимствована у тюрков [Wittfogel, Feng Chia-sheng 1949, с. 428–434].

2013, с. 106-110]. Потомки тюркских каганов могли не только добавить свою кровь, но и передать память о славном прошлом[14]. Однако насколько адекватной была эта память к началу XIII в., еще предстоит выяснить. Так или иначе, трансляция тюркского опыта построения империй вкупе с соответствующей идеологией заслуживает пристального внимания.

Роль чжуржчэней как «воспитателей» монголов представляется гораздо более скромной, несмотря на их тесные и полные драматизма взаимоотношения. Ко времени возвышения монголов чжурчжэни практически утратили свою пассионарность, однако, и в лучшие свои годы они не изобретали какой-либо новый мировой порядок. Усвоив от китайцев основные положения доктрины «мироустроения», цзиньская верхушка не стала навязывать Сун новые нормы межгосударственных отношений, а лишь заставила китайское государство занять подчиненное место в уже существующей, традиционной системе политических представлений [Гончаров 1986, с.73]. Хотя позже южносунский дипломат Чжао Хун сетовал, что чиновники «цзиньских разбойников» многому научили монголов [Мэн-да бэй-лу 1975, с. 52, 53, 55, 74, 78-79], кажется наиболее вероятным, что он имел в виду не чжурчжэней, а киданей и китайцев на службе у Цзинь. По данным И. де Рахевильца, за период с 1211 по 1215 гг. включительно на сторону монголов перешло 35 более или менее крупных цзиньских сановников, из которых 22 были китайцами, 9-киданями и только 4 - чжурчжэнями [Rachewiltz 1966, с. 105]. Аналогичный список за 1216–1227 гг. дает нам 23 человека, из них 22 китайца и 1 кидань - знаменитый Елюй Чу-цай (1189–1243) [Rachewiltz 1966, с. 119]. При этом практически за каждым дезертиром стояли десятки, сотни и тысячи подчиненных ему людей. По-видимому, чжурчжэни не спешили делиться со своими беспокойными соседями плодами собственной синизации. Из приведенных цифр следует и еще один вывод: в годы войны с Цзинь китайцы были союзниками монголов-ситуация, далеко не типичная для взаимоотношений между степняками и обитателями китайских

---

[14] Известный кочевниковед А.М.Хазанов полагает, что концепция санкционированной Небом царской власти древних тюрков и монголов могла возникнуть независимо; она была известна уже у скифов [Хазанов 2004, с. 387].

равнин.

До сих пор мы обсуждали внешние силы, которые могли подталкивать кочевых лидеров, в частности Чингис-хана, к мечте о мировом господстве. Однако были и внутренние, рожденные в лоне Степи. Не касаясь сейчас личности самого Чингис-хана, а также роли известного Тэб Тэнгри, якобы нашептывавшего Чингис-хану, что само Небо повелевает ему стать властелином мира[15], рассмотрим перспективную идею, выдвинутую Л.Мунх-Эрдэнэ [Munkh-Erdene 2011, с.211-237]. Обсуждая господствующие в науке взгляды на государство Чингис-хана как на продукт аристократического политического «творчества» либо как результат внутреннего развития родоплеменного кочевого мира, автор отстаивает гипотезу, согласно которой оно явилось реализацией модели, мастерски скопированной Чингис-ханом и его соратниками с Кереитского ханства, на рубеже XII-XIII вв. возглавлявшегося небезызвестным Тоорилом (Ван-ханом). Ханство имело необходимые признаки государства и традиции государственности. Будущий «Потрясатель Вселенной» не только был вхож в ближнее окружение кереитского лидера, с которым его отец Есугай был побратимом, но и стал его названным сыном. Идея единого государства «живущих за войлочными стенами» витала в дочингисовой Монголии, но фактически не воплощалась полностью: степь оставалась разделенной между главами различных родов. Наибольшей властью, возможно лишь номинальной, но зато общепризнанной, обладал Ван-хан. Эпизод с избранием «универсальным ханом» Джамухи ученый расценивает как плохо закончившуюся попытку части этих глав сместить Ван-хана, а вот Чингис-хану повезло гораздо больше - сначала он получил одобрение самого Ван-хана на главенство над монголами, а потом создал единовластное государство в границах бывшей кереитской гегемонии. Вывод отсюда следующий: «Итак, существуют веские доказательства, что государство Чингисидов было создано на месте кереитского государства, поскольку многие его институты были прямо смоделированы с последнего. Как таковое, государство Чингисидов явилось его сменой» [Munkh-Erdene 2011, с. 228]. Следует добавить, что сказанное характеризует лишь начальный период развития

[15] О нем см.: [Cleaves 1967, с. 248–260].

Монгольской империи, и, хотя Чингис-хан первое десятилетие после своей интронизации действовал вполне в русле кочевой традиции, занимаясь грабежами у северных границ империи Цзинь, после штурма в 1215 г. северной столицы чжурчжэней - Пекина, он приступил к методичному уничтожению этого государства и захвату его земель. Маловероятно, чтобы кереитские лидеры всерьез помышляли о подобной экспансии.

Разумеется, для построения очередной кочевой империи вполне было бы достаточно собственного наследия, передававшегося в степях от поколения к поколению и от этноса к этносу, но мощное влияние китайской культуры, признававшей только одно легитимное государство под Небом - Китай и только одного законного правителя в мире - китайского императора, которое оказалось переосмыслено в Монголии при Чингис-хане и его преемниках благодаря киданьским советникам, расширило границы империи до тех пределов, которых достигали копыта монгольских коней.

Впрочем, цель данной статьи заключалась не в раскрытии идеологических механизмов становления Монгольской империи. Автор старался схематично показать, насколько сложным и бесконечно далеким от простого копирования чужого опыта было в Центральной Азии взаимодействие различных цивилизаций, обогащавших степную культуру «мироустроительными» идеями. Следовательно, у исследователей остается простор для творческого поиска - образно говоря, простор не менее широкий, чем сама Евразийская степь.

Литература:

Барфилд 2004: *Барфилд Т.* Монгольская модель кочевой империи // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 254–269.

Бичурин 1950: *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Гончаров 1986: *Гончаров С. Н.* Китайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун, 1127–1142. М.: Наука, 1986.

Дробышев 2012: *Дробышев Ю. И.* У истоков имперской идеологии средневековых монголов // Научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLII. Ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. С. 274–314.

Дробышев 2015: *Дробышев Ю. И.* Киданьские истоки монгольского «мироустроения» // Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллективная монография / Отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2015. С. 240–249.

Малов 1951: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.

Мартынов 1978: *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII-XVIII веках. М.: Наука, 1978.

Мейкшан 2016: *Мейкшан И. А.* Элита кочевников Южной Сибири, Западного Забайкалья и Северной Монголии эпохи поздней древности в отечественной историографии 1920-х - начала 2000-х гг.: Дисс. к.и.н. Барнаул, 2016.

Мэн-да бэй-лу 1975: Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле, пер. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975.

Попова 1999: *Попова И. Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М.: Восточная литература, 1999.

Скрынникова 1998: *Скрынникова Т. Д.* Восточноазиатская традиция и буддизм у монголов // Методологические и теоретические аспекты изучения традиционной духовной культуры Востока. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 3–25.

Скрынникова 2012: *Скрынникова Т. Д.* Древнетюркские корни правящей элиты Монгольской империи // Политическая антропология традиционных и современных обществ. Владивосток: Изд. дом Дальневосточного федерального ун-та, 2012. С. 387–397.

Скрынникова 2013: *Скрынникова Т.Д.* Тюркизмы социальной лексики Монгольской империи // Монгольские языки: история и современность: Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 21-23 октября 2013 г. / Отв. ред. П.О. Рыкин. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 106-110.

Сыма Цянь 2002: *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VIII / Пер. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца. М.: Восточная литература, 2002.

Франке 2008: *Франке Г.* Роль государства как культурного элемента в полиэтнических обществах // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 347–376.

Хазанов 2004: *Хазанов А. М.* Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 382–406.

Allsen 1986: *T. T. Allsen.*Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Mцnke // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986. Vol. 46. № 2. P. 495–521.

Biran 2004: *M. Biran.* The Mongol Transformation: From the Steppe to Eurasian Empire // Medieval Encounters. 2004. Vol. 10. № 1-3. P. 339–361.

Cleaves 1967: *F. W. Cleaves.* Teb Tenggeri // Ural-Altaische Jahrbьcher. 1967. Vol. 39. S. 248–260.

Ecsedy 1968: *H. Ecsedy.* Trade-and-War Relations between the Turks and China in the Second Half of the 6th Century // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1968. Vol. 21. № 2. P. 131–180.

Fletcher 1979–1980: *J. Fletcher.* Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire // Harvard Ukrainian Studies. 1979–1980. Vol. 3/4. Part 1. Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students. P. 236–251.

Franke 1978: *H.Franke.*From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimating of the Yüan Dynasty. München, 1978.

Fray 2005: *R. N. Fray.* Church and State in Iranian History // Bull. of Asia Institute. New Series. 2005. Vol. 19. P. 27–28.

Golden 1992: *P. Golden.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Munkh-Erdene 2011: *L. Munkh-Erdene.* Where Did the Mongol Empire Come From? Medieval Mongol Ideas of People, State and Empire // Inner Asia. 2011. Vol. 13. № 2. P. 211–237.

Rachewiltz 1966: *I.deRachewiltz.* Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1966. Vol. 9. № 1–2. P. 88–144.

Rachewiltz 1973: *I. deRachewiltz.* Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire // Papers on Far Eastern history. Canberra. № 7. March 1973. P. 21–36.

Rybatzki 2000: *V. Rybatzki.* Titles of Tьrk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions // Central Asiatic Journal. 2000. Vol. 44. № 2. P. 205–292.

Saunders 1965: *J. J. Saunders.* Nomad as Empire Builder: a Comparison of the Arab and Mongol Conquests // Diogenes. 1965. Vol. 13. Issue 52. P. 79–103.

Sinor 1990: *D. Sinor.* The Establishment and Dissolution of the Tьrk Empire // The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 285–316.

Wittfogel, Feng Chia-sheng 1949: *K. A. Wittfogel, Feng Chia-sheng.* History of Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia, 1949.

Б. С. Дугаров

КУЛЬТ ГЭСЭРА В САЯНО-ПРИХУБСУГУЛЬЕ

DOI 10.25882/nq58-mk08

В статье рассматриваются старописьменный монгольский текст «Воскурение фимиама Богдо Гэсэру» и его перевод на бурятский язык, обнаруженные в Окинском районе Бурятии и имеющие хубсугульское происхождение. Данные тексты в сравнительном плане представляют интересный материал для уточнения эволюции и географического распространения культа Гэсэра среди монгольских племен, в частности в Саяно-Прихубсугулье.

Ключевые слова: *культ Гэсэра, обрядовый текст, буддийское влияние, Присаянье, Прихубсугулье.*

Bair Dugarov

The Cult of Geser in the Sayan-Khuvsgul Region

The article examines the old-written Mongolian text «The Incense of Bogdo Geser» and its translation into the Buryat language found in Okinsky district of Buryatia and having Khubsugul origin. These texts in comparative terms represent an interesting material for clarifying the evolution and geographical distribution of the cult of Geser among the Mongolian tribes, particularly in the Sayan-Khuvsgul Region.

Key words: *cult of Geser, ritual text, Buddhist influence, Sayan-Khuvsgul Region.*

Развитие культа Гэсэра способствовало появлению специальной обрядовой литературы на монгольском языке, посвященной этому эпическому герою. Подобного рода культовые тексты получили распространение в разных уголках Монголии, в том числе в Прихубсугулье, где существовали факультеты мистики Гэсэра («Гэсэр-дацан») в двух буддийских монастырях, издававших в своих печатнях священные книги молитв и заклинаний духа Гэсэра. Эта сакральная литература пользовалась спросом у монголов-шаманистов в Западной Монголии [Ринчен 1995, с. 43]. Культ

Гэсэра, по всей видимости, еще долго сохранял свои позиции, если еще в 1950-х гг. среди шаманов старшего поколения Алак-эрдэни сомона Хубсугульского аймака можно было встретить стариков, которые призывали Гэсэра и во время камлания прорицали его именем [Ринчен 1975, с. 194-195]. Данные, приводимые Б.Ринченом, свидетельствуют о том, что культ Гэсэра, имевший многих своих приверженцев в Прихубсугулье, мог коснуться и приграничной Бурятии, что и было в действительности, учитывая исторически сложившуюся этнотерриториальную общность Саяно-Хубсугульского ареала.

Подтверждением этому служит бытование в Окинском районе Бурятии ранее неизвестного списка обрядового текста «Geser boγda-yin sang» («Воскурение фимиама Богдо Гэсэру»). В конце 1980-х гг. он был обнаружен нами в домашней коллекции жителя с. Орлик А. Ж. Дыржинова, чей отец Ж. Г. Дыржинов являлся знатоком старомонголъской литературы у себя на родине. По всей вероятности, были еще экземпляры данного обрядового текста, имевшие хождение среди окинцев, в том числе лам, знавших вертикальную письменность, но безвозвратно утерянные во время коллективизации и репрессий.

Вышеупомянутая рукопись имеет форму ботхи, скреплена желтой текстильной нитью вдоль линии фальцовки посередине. Объем рукописи 5 л. Бумага русская, пожелтевшая от времени. Пагинация монгольская, постраничная, сам текст и его заголовок взяты в двойную рамку красного цвета. Размер листа 7.0×20.5 см, размер текста 5.0×16.4 см. Количество строк на странице 16. Текст написан черной тушью, края рукописи, особенно правый, от частого употребления потемнели. На лицевой и последней странице имеются пометы тушью и карандашом на старомонгольском языке: «Цамдан», что, вероятно, означает имя переписчика или составителя.

Само нахождение рассматриваемой нами рукописи в Присаянье представляется фактом, достойным внимания. В связи с этим напомним, что именно в этом высокогорном районе Бурятии была впервые обнаружена в 1929 г. ученым Г. Д. Санжеевым повесть «Хан Харангуй», записанная на старомонгольском языке, - эпический памятник монголоязычных народов, что стало важным открытием для монголоведения того времени. По словам Санжеева, ему во

время его окинской экспедиции не раз попадались в разных местах различные монгольские рукописи, размноженные местными грамотными людьми [Санжеев 1937, с. 6-7].

Окинская рукопись «Воскурение фимиама Богдо Гэсэру» представляет интересный образчик как дополнительный материал для уточнения эволюции и географического распространения культа Гэсэра среди монгольских племен, в том числе бурят. В данном случае можно сказать, что Окинский район, являясь частью Саяно-Хубсугульского региона, всегда оставался в ареале общемонгольского этнокультурного пространства.

Следует упомянуть еще об одном культовом тексте «Гэсэр Богдын hан» («Воскурение фимиама Богдо Гэсэру»), опубликованном на бурятском языке в окинской районной газете «Аха» в связи с 1000-летием эпоса «Гэсэр», отмечавшимся в Бурятии в 1995 г. Полное название текста: «Гэсэр Богдын hан, Далха тэнгэриин hан, Тэнгэри лусууд эзэнэй hан, Даян Дээрэхи hангуудые нэгэдхэн хамтадхаhан ехэ hан» («Воскурение фимиама Богдо Гэсэру, Далха тэнгри, Даян Дээрхи и духам - хозяевам неба и земли - единое совместное великое воскурение фимиама»). Автором этой публикации является Гомбожавын Баасанжав из Хубсугульского аймака, работавший в те годы директором драматического театра в г. Мурэн, заслуженный деятель культуры Монголии.

Интересна предыстория этой публикации. В связи с демократическими преобразованиями в стране в 1990-х гг. начали возобновляться старинные связи между Присаяньем и Прихубсугульем. Г. Баасанжав в течение 4-5 лет периодически посещал Окинский район, где сотрудничал с местным отделом культуры и занимался врачеванием, так как обладал познаниями в области тибетской медицины, которые передал ему отец, эмчи-лама. Помимо того, он хорошо владел старомонгольской и тибетской грамотой и нередко захаживал к окинцам, у кого дома хранились оставшиеся от их отцов и дедов старинные ксилографические издания и манускрипты. За время пребывания в Оке Г. Баасанжав довольно быстро усвоил бурятский язык благодаря его близости с монгольским. В преддверии празднования Гэсэриады в 1995 г. он отправил из Хубсугульского аймака в окинскую районную газету «Аха» бурятский перевод старомонгольского текста «Воскурение

фимиама Богдо Гэсэру», осуществленный им с неизвестного нам оригинала, принадлежавшего, по всей вероятности, самому автору перевода.

При сличении текста бурятского перевода «Гэсэр Богдын hан» с старомонгольским текстом «Geser bo‿γda-yinsang» (в дальнейшем GBS), упомянутом нами выше, обнаруживается почти полное совпадение за исключением некоторых деталей. Например, в публикации Баасанжава Гэсэр именуется «потомком-перерожденцем солнца - верховного небожителя», в GBS - перерожденцем верховных тэнгриев-небожителей, указывается число богатырей Гэсэра - 33, в GBS-30, называется жена Гэсэра - Тумэн Жаргалан, чего нет в GBS. Также расходятся названия благовонных растений, используемых в ритуальном обряде: у Баасанжава - ая-ганга и саган-дали, в GBS - аги, сургар, дали. Из всего вышеприведенного можно отметить некоторую тенденцию в приближении текста «Гэсэр Богдын hан» к восприятию современного бурятского читателя с его нынешним менталитетом и культурным уровнем.

При этом в обоих текстах сохраняется идентичность композиционной структуры и культового содержания, в котором имя Гэсэра звучит в одном ряду с могущественными божествами: тибетскими Далха, Донгжинг гарбу и монгольским Даян Дэгэрихи (Даян Дээрхи), сменившим свою шаманскую ипостась на буддийскую в роли грозного докшита - защитника «желтой» религии. Причем в тексте Гэсэру «присваивается» имя тибетского божества Донграб Ширабу, и еще он называется хубилганом (перерожденцем) Жамсарана - одного из самых известных тибетских гениев-хранителей буддизма. Персонажный ряд божеств, обозначенный в окинских текстах, красноречиво свидетельствует о стремлении авторов подобного рода обрядовой литературы адаптировать образ Гэсэра в культовой системе монголо-тибетского буддизма.

Следует заметить, что авторами культовых текстов Гэсэра являлись представители буддийского духовенства, среди которых встречаются лица, занимавшие высокие церковные посты. Например, Победоносный Хутухта-мэргэн-пандита Донрубдордже из Северной Монголии составил сборник заклинаний по изгнанию злых духов и молитв Гэсэру [Ринчен 1995, с. 43].

В целом для монгольской традиции характерна заметно

выраженная тенденция увязать образ Гэсэра с высшими персонажами ламаистского пантеона. По сходству функций или по описанию внешнего облика Гэсэра соотносят в обрядовой литературе, помимо Жамсарана, еще с такими буддийскими божествами, как Пехар, Вайшравана, Кубера, Бисман тэнгри. [Неклюдов 1978, с. 43].

Вместе с тем эти же обрядовые тексты обнаруживают связь с эпическим текстом монгольской Гэсэриады, связь, характерную в целом для обрядников монгольского культа Гэсэра и исходящую из общей этнокультурной традиции. Так, например, в содержании рукописного сочинения «Geser qaγan-u sang orušiba» («Сан Гэсэр-хагана») из коллекции П. Б. Балданжапова (ЦВРК ИМБТ СО РАН) явственно прослеживается влияние монгольской Гэсэриады. Обрядовый текст начинается с молитв, обращенных к Гэсэр-хану, в которых он называется «сыном святого Тушэту-тэнгри и сыном Хормуста-тэнгри» (в эпосе Гэсэр является сыном Хормусты, здесь он именуется еще сыном Тушету-тэнгри, олицетворяющего царство счастливых небожителей - будд и бодхисатв). Далее упоминаются в хвалебных словах баторы Гэсэра и его богатырский конь. Центральное место в этом сочинении занимает воспевание самого Гэсэра, начинающееся с панегирического описания воинских доспехов и одеяния героя (ср. аналогичные общие места в эпосе, в которых описывается сборы героя в военный поход - Б.Д.). В возвышенных тонах прославляются героические подвиги, совершенные Гэсэром, причем в заключительном аккорде этого пространного панегирика он предстает как «рыцарь буддийской церкви». Завершается обрядовый текст традиционной просьбой к Гэсэру об исполнении всех желаний, избавления от недругов, злых духов, недугов, жизненных невзгод и обретения долголетия, счастья, благоденствия.

Как отмечает Ц. П. Ванчикова [1998, с. 112-114], в сочинении «Сан Гэсэр-хагана» была использована и творчески переработана сюжетная основа пекинского ксилографического издания «Гэсэра». Об этом свидетельствуют перекличка имен эпических персонажей и упоминание деяний Гэсэра, заимствованных из эпоса. Образ же героя, приобретший в культовой интерпретации иконографические черты, восходит, несомненно, к образу Гэсэра в ксилографическом издании и содержит общие с ним элементы знакового сходства, что говорит о существовании взаимосвязи культа и эпоса. Сам культовый

текст, имеющий довольно стройную композиционную структуру, выдержан в буддийском духе соответствующих этому жанру сочинений.

В свою очередь окинская рукопись «Geser boγda-yin sang» и бурятский перевод «Гэсэр Богдын hан», имеющий хубсугульское происхождение, также обнаруживают очевидную связь с текстом Гэсэриады. Об этом свидетельствует прежде всего поэтическое, с применением образных сравнений и эпитетов, описание «портрета» Гэсэра со всей его боевой атрибутикой, основанное на эпическом оригинале-источнике. Он предстает одетым в звездный панцирь со светозарным шлемом на голове, вооруженным луком со стрелой, «острым мечом мудрости» и держащим в руке луноподобный щит.

ulaγan-u ündüsü ulaγan čarai-tai
baraγun mutur-daγan garudi-yin šinji-tü sumu-ni bariγsan
jegün mutur-daγan baras-un šinji-tu numu-ni bariγsan
naran metü duulγ-a terigün-degen asaγaγsan
saran metü banbai-yi müörün-degen aγuluγsan
odun metü (2a) quyaγ ni beyen-degen emüsügsen
qurča iretü belge bilig-ün ildü-ni mutur-daγan dalyiγsan

[*Имеющий*] *начало* (*корень*) *от красного, с красной внешностью,*
в правой руке держащий стрелу с признаками Гаруди,
в левой руке держащий лук с признаками тигра,
со шлемом, подобным солнцу, на голове сияющим,
со щитом, подобным луне, на плече образовавшимся, (2a)
панцирь, подобный звезде, на тело надевший,
острый меч мудрости в руке поднявший…

Упоминаются баторы и военная дружина героя, а также его богатырский вещий гнедой масти конь.

vinduri-a erdeni-yin erbeljitü
bilig-ün keger morin kölge-tü
Geser boγda qaγan-a
γučin baγatur γurban jaγun jiran qočiγuši nöküd...

…на вещем гнедом коне-аргамаке с седлом
с подпорками из сокровищавиндури-а,
вместе с тридцатью баторами (богатырями),

тремястами шестьюдесятью воителями призываю...

Это описание служит своего рода преамбулой для пространной панегирической инвокации, адресованной Гэсэру как «могущественной силы исполненному, благодетельному» ревнителю буддийской религии и закона и завершающейся молитвенными просьбами.

arban jüg-ün ejen ačitu Geser qaγan-a ariγulan takimui
delekei dakin-ni ejelegsen
degedü tngri-ner-ün qubilγan
ačitu Geser boγda qaγan-a ariγulan takimui

törü-yin (5a) dayisun-ni tamtalan soyurq-a
šasin-ni dayisun-ni šingetelen soyurq-a
törü šasin-ni batudqan jokiy-a
tübsin jirgal-ni edlegülün jokiy-a
kiy morin-ni delgeregülün jokiy-a
kesig-ün küriye-ni batudqan jokiy-a
qudalduγan-dur ašiγ tusatu sidi-yi öggün soyurq-a
aba-dur görügesü erkibesi (5b) ičiraγulju
qayan qaririlan γangjiγalaγulun soyurq-a
sanaγsan bügüde-yi türgen bütüge

Десяти сторон [света] владыке, благодетельному
Гэсэр-хану, освящая, поклоняюсь.
Всем миром владеющему,
верховных тэнгриев-небожителей хубилгану
благодетельному Гэсэр богдо-хану, освящая, поклоняюсь.

Противника (врага) закона (5a) уничтожить соблаговоли.
Противника религии укротить соблаговоли.
Да упрочатся закон и религия.
Да будут вкушать спокойствие (мир) и счастье.
Да будет развеваться хии морин.
Да укрепится круг блага и щедрот.
В торговле выгоду и пользу с удачей извлечь соблаговоли.
В пути для всяких приобретений удобные случаи предоставить соблаговоли.
В облаве на зверя (5b) ниспошли удачу и добычу приторочить (к седлу) соблаговоли.
Все задуманное да исполнится.

Окинские «Geser boγda-yin sang» и «Гэсэр Богдын hан» при сравнении со всеми опубликованными на сегодня обрядовыми текстами монгольского культа Гэсэра типа «sang» имеют наибольшее сходство с текстами «Geser boγda qaγan-u sang» и «Geser boγda-yin sang» [Ванчикова 1998, с. 127-130]. Эти четыре текста, при всех имеющихся разночтениях, вероятно, восходят к общему источнику, географически связанному с Северо-Западной Монголией. Что касается окинских текстов культа Гэсэра, они отражают, с одной стороны, этнокультурную и религиозную ситуацию в присаянском регионе, испытавшем значительное влияние буддизма. С другой, они свидетельствуют об еще одной духовной грани традиционных связей монголов и бурят Саяно-Прихубсугулья.

Литература

Ванчикова 1998: *Ванчикова Ц. П.* Монголоязычные обрядовые тексты культа Гэсэра // Культура Центральной Азии: Письменные источники. Вып. 2. Улан-Удэ, 1998, с. 111-144.

Неклюдов 1978: *Неклюдов С. Ю.*Образ Гэсэра в фольклорно-мифологической традиции Центральной Азии и Южной Сибири // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978, с. 41-49.

Ринчен 1975: *Ринчен Б.* Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная Азия и Восточная Азия в средние века: История и культура востока Азии. Т. 3. Новосибирск, 1975, с. 191-195.

Ринчен 1995: *Ринчен Б.* На обочинах культа Гэсэра // Декоративное искусство - диалог истории и культуры. № 1-2. М., 1995, с. 42-43.

Санжеев 1937: *Санжеев Г. Д.* Монгольская повесть о хане Харангуй. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 170 с. (Тр. Ин-та востоковедения АН СССР. Вып. 22).

Ю. И. Елихина

НЕКОТОРЫЕ НАХОДКИ ИЗ МОНАСТЫРЯ САРЬДАГ, ХРАНЯЩИЕСЯ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ЭРМИТАЖЕ

DOI 10.25882/vjaj-3f40

В статье дается описание небольшой коллекции находок из монастыря Сарьдаг, находящегося у истоков р. Толы. Эти находки являются подъемным материалом, собранным в этих местах П. А. Витте в 1915 г. В 1916 г. все семьдесят восемь артефактов были переданы в Эрмитаж. Этот материал до сих пор оставался не описанным и не введенным в научный оборот. В основном это архитектурные украшения и детали, фрагменты глиняных изображений Будд и керамики.

Ключевые слова: *монастырь Сарьдаг, Ундур-гэгэн, буддизм, археология*

Yuliya Elikhina

Some Finds from the Monastery of Sardag stored in the State Hermitage

The article describes a small collection of finds from the monastery of Sardag at the head of the river Tuul. These finds are surface material collected in the area by P. A. Witte in 1915. In 1916, all the seventy-eight artifacts were transferred to the Hermitage Museum. This material still has not been published or introduced into scientific circulation. There are mainly architectural decorations and details, fragments of clay images of Buddhas, and ceramics.

Key words: *monastery Sardag, Buddhism, Undur-gegen, archaeology*

В коллекции Государственного Эрмитажа хранятся семьдесят девять предметов (инв. № МР-2755-2824; 2922-2929), происходящие из развалин монгольского монастыря Сарьдаг (монг. Сарьдагийн хийд). Этот монастырь был основан в 1639 г. и имел название «Великий монастырь Учения» (монг. Номын их хүрээ), затем «Ставка хутухты» (монг. Хутагтын хүрээ). В 1654 г. Дзанабадзар основал храм б'Рай

бун-гэчжи-гандан-шабду-лин.

В 1680 г. в целом строительство было завершено, но только в 1686 г. ламы провели обряд освящения, равнай (тиб. rabgnas).

В 1687 г. в результате войны с ойратами монастырь был оставлен. И только в 1706 г. монастырь отреставрировали.

Этот монастырь считается столицей Монголии до Урги. Самое ранее упоминание об Урге имеется в летописи «Эрдэнийн эрихэ» и относится к 1649 г. Ундур-гэгэн, возвратившись из Тибета, разделил монастырь на семь частей, сделав его своей ставкой. Это было удобно и в административном отношении, и в определении обязанностей лам [Позднеев т. I, 1896, с. 64].

Илл. 1. Фрагмент глиняной статуэтки Будды, инв. № MP-2789, размер 7.5 см

А. М. Позднеев полагает, что с этого времени монастырь стал резиденцией Ундур-гэгэна, но постоянно он в нем не жил. Хотя именно здесь Дзанабадзар изготовил формы для скульптур пяти татхагат. Они изображены в виде Будд и без атрибутов. Статуэтки делали из глины в большом количестве, затем раскрашивали. На некоторых из них сохранились незначительные следы краски. Они имеют характерные особенности, присущие работам Дзанабадзара: у Будд хорошо сложенные пропорциональные фигуры, широкие массивные плечи, короткие шеи, длинные пальцы рук, большие пальцы ног немного отогнуты в сторону. Эти глиняные скульптуры значительно отличаются от другой подобной монгольской пластики, и совершенством форм, и качеством изготовления.

В конце XIX в. А. М. Позднеев на основании сведений из «Эрдэнийн эрихэ» описал историю монастыря и его связь с Ургой [Позднеев т. I, 1896, с. 65-68]. Сейчас это общепринятое мнение [Эрдэнэбат 1995, с. 74-75; Ломакина 2006 с. 15-18].

В 1915-1916 гг. здесь побывал ученый-мелиоратор П. А. Витте[16],

[16] Петр Александрович Витте (1873-1953) - сотрудник Монгольского правительства по организации государственных имуществ Монголии, начальник экспедиции по исследованию скотоводства и пастбищ. В 1915 г. провел первое статистическо-экономическое исследование страны, а в 1918 г. - первую в истории перепись населения и скота. С 1914 по 1916 г. им были организованы пять экспедиций по статистико-экономическому и естественно историческому изучению Монголии. В результате их деятельности был собран обширный материал по экономике и природным ресурсам значительной части страны, произведены анализы почв, подсчитаны запасы лесови растительных кормов, собран богатейший гербарий и геологическая коллекция, проведены метеорологические наблюдения и др. Он проработал на этом посту до октября 1918 г., когда должность финансового советника была упразднена монгольским народным правительством. Большую же часть материалов П. А. Витте отправил в Ургинскую контору Центросоюза. Их судьба оказалась весьма драматичной: геологическая коллекция и гербарий погибли во время оккупации Урги китайскими гаминами, статистические материалы были рассеяны по разным учреждениям, когда власть в Урге перешла к барону Р. Ф. фон Унгерн-Штернберг. В 1922 г., после стабилизации политической ситуации в стране, П. А. Витте, который в это время жил в Иркутске, попытался спасти материалы экспедиции. С этой целью он обратился к И. М. Майскому (1884-1975, академик с 1946 г.), тогда председателю Сибирского Госплана, с просьбой поспособствовать его командировке в Монголию. Насколько нам известно, поездка эта так и не состоялась. Уникальные данные по обследованию Монголии в 1915-1917 гг. до сих пор полностью не восстановлены. Сегодня монгольские

в 1922 г. - В. И. Лисовский[17] и Бат-Очир. В. И. Лисовский описал эти места в журнале «Землеведение» за 1927 г. В 1966 г. археолог и историк Х. Пэрлээ издал небольшую монографию «Монгол ард улсын эрт дундад үеийн хот суурины товчоон» (История городов и поселений монголов раннего средневековья). В 1987 г. и 1990 г. местность исследовал архитектор Б. Даажав, в 1993 г. - этнограф С.Бадамхатан, в 1994 г. - Г. Эрдэнэбат, директор музея Центрального аймака с сотрудниками. В 1995 г. развалины монастыря изучили сотрудники Института истории и музея Центрального аймака [Эрдэнэбат 1995, с. 67-69].

У. Эрдэнэбат в своей статье описал находки, остатки семи построек и трех субурганов, дал прорисовки некоторых находок и план монастыря [Эрдэнэбат 1995, с. 70-77].

С 2013 по 2016 гг. там работала экспедиция Института истории.

В 2015 г. в Монголии широко отмечали 380-летие Богдо-гэгэна Дзанабадзара, была организована международная конференция, посвященная этому событию и несколько выставок. В музее Дзанабадзара проходила выставка, на ней экспонировались некоторые работы выдающегося мастера и археологические находки из монастыря Сарьдаг.

Находки из коллекции Эрмитажа представляют собой архитектурные фрагменты, черепицу, керамику, фрагменты буддийской скульптуры. Все они являются подъемным материалом, собранным на месте. Они датируются с 1639 по 1680 гг.

В инвентарной книге Государственного Эрмитажа они числятся как коллекция Бяшкова, которая была собрана в 1916 г. Предметы происходят из развалин монастыря у истоков реки Толы. Эти находки имеют экспедиционные номера от В-572 и заканчивая В-790, но не подряд, а с пропусками.

ученые придают большое значение изучению материалов этой экспедиции, чтобы выяснить реальную картину состояния монгольского общества после обретения страной независимости от цинского Китая. В настоящее время часть материалов экспедиции хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН в СПб.

[17] Владимир Иванович Лисовский (1888-1958) - инженер-мелиоратор, приехал в Монголию в 1915 г. по приглашению П. А. Витте. Затем он работал в Ученом комитете, где принимал активное участие в экспедиционных исследованиях, в создании картографического кабинета, музея и библиотеки.

Вероятно, эти артефакты собрал П. А. Витте, а потом передал Бяшкову, который по информации Е. В. Бойковой, был энтомологом, участником какой-то естественно-научной экспедиции.

Фрагменты глиняной скульптуры из коллекции Эрмитажа являются изображениями пяти татхагат. К сожалению, ни одной целой скульптуры в собрании не представлено (илл. 1). На одном фрагменте сохранился жест рук бодхиагри-мудра, характерный для Вайрочаны. Эта мудра символизирует достижение бодхи (просветление), так называемый «кулак мудрости». Руки другого фрагмента скульптуры расположены в жестах бесстрашия (абхая) и медитации (дхьяна), свойственных для Амогхасиддхи. Всего в коллекции имеется тридцать три фрагмента статуэток.

Илл. 2. Фрагмент архитектурного украшения с изображением локального божества, инв. № МР-2756, размер 14 см

Наиболее выразительны фрагменты лиц, являвшихся частью архитектурных украшений храмов. Вероятно, они представляли какие-то локальные божества, охранявшие эту местность. В монгольском каталоге опубликованы четыре разных изображения. На двух лицах сохранилось обозначение третьего глаза, а еще один лик имеет гневный облик и приоткрытый рот [Эрэгзэн и др. 2015, с. 14]. Они были раскрашены. В коллекции Эрмитажа хранятся пять фрагментов подобных образов, наиболее выразительны только два из них. Рассмотрим один из них (илл. 2), лицо сохранилось приблизительно на три четверти, утрачены правая часть лба и глаза. Лицо узкое и длинное, разрез глаз европейский, глаза большие, нос широкий, курносый, лоб высокий, морщинистый, губы сжаты в полуулыбке, подбородок узкий, выдается вперед. На лице сохранились следы белой краски.

Интересны и фрагменты черепицы, они представляют собой кровельные архитектурные украшения, покрытые золотисто-коричневой, зеленой и желтой глазурью. Если черепица зеленого и желтого цвета была характерна для дворцов XIII-XIV вв. в Каракоруме и Кондуе, то золотисто-коричневую исследователи не находили.

Встречаются и сероглиняные образцы, наиболее интересным является концевой диск с символом калачакры (тиб. rnam-bcu dbang-ldan), «обладающая десятью силами», название мистической формулы, которая состоит из семи слогов алфавита ланчжа и трех символических знаков. Аналогичная черепица была найдена и монгольской экспедицией [Эрэгзэн и др. 2015, с. 13].

Илл. 3. Фрагмент сероглиняной черепицы, инв. № МР-2785, размер 21×9.5×10 см

Еще одно подтреугольное завершение плоской черепицы, украшенной рельефным растительным орнаментом (илл. 3) не имеет аналогов среди находок монгольской экспедиции.

Кроме того, в коллекции Эрмитажа представлены клин для черепичной кровли, два куска известки со следами красной краски, пять фрагментов сосудов, два фрагмента кирпичей и еще некоторые архитектурные детали.

Эти предметы из коллекции Государственного Эрмитажа не были опубликованы и введены в научный оборот. По сравнению с находками экспедиции Института истории Монголии они не столь значительны, но представляют собой определенный интерес в качестве массового археологического материла.

Литература:

Ломакина 2006: *Ломакина И. И.*Монгольская столица, старая и новая. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006.

Позднеев 1896: *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. Результаты поездки, исполненной в 1892-1893 гг. Дневник и маршрут 1892 г. Т. I, СПб: Типография императорской Академии Наук, 1896.

Эрэгзэн и др. 2015: *Эрэгзэн Г., Хатанбаатар Н., Уртнасан Э., Цэрэнбямба Х.* Номын Их Хүрээг нээсэн нь: Сарьдагийн хийдийн судалгаа. Үзэсгэлэнгийн каталоги. Улаанбаатар, 2015.

Эрдэнэбат 1995: *Эрдэнэбат У.* Сарьдгийн хийд. // Түүхийн судлал. Studia Historica. Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongoli, Tomus XIX, Facs. 1-15, Улаанбаатар хот, 1995, с. 67-77.

И. М. Захарова

ОБРАЗЫ МОНГОЛОВ В ГРАВЮРАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII - НАЧАЛА XIX ВВ. ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

DOI 10.25882/6fyr-1p53

В статье идет речь о первых опытах создания иконографии народов России в XVIII в., что связано с изданием в 1774-1776 гг. под руководством И. Г. Георги первого русского художественного журнала «Открываемая Россия, или Собрание одежд всех народов, в Российской империи обретающихся». Среди них особый интерес представляют листы, изображающие монгольского ламу, монгольскую женщину и «мунгальскую» шаманку. Во многом успех «Открываемой России» и послужил для И. Г. Георги творческим импульсом для издания «Описания всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей», снабженного подробными историческими и этнографическими сведениями о народах, чьи визуальные образы были помещены в книге. Оба издания, содержащие уникальные изобразительные материалы по иконографии монгольских народов Российской Империи, хранятся в Государственном Эрмитаже.

Ключевые слова: *Х. М. Рот, И. Г. Георги, экспедиции Академии наук, «Открываемая Россия», образы монголов, «мунгальская» шаманка.*

Irina Zakharova

Images of the Mongols in the engravings of the second half of the 18th- early 19th centuries from the collection of the State Hermitage Museum

The article deals with the first experiments of creating the iconography of the peoples of Russia in the 18th century, which is associated with the publication of the first Russian art magazine «Open Russia, or the Assembly of garments of all peoples in the Russian Empire finds» under the leadership of I. G. Georgi in 1774-1776. Among them, of particular interest are sheets depicting the Mongolian Lama, Mongolian woman and shaman-woman.

The success of «Open Russia» considerably influenced the creative impetus of I. G. Georgi for the publication of «a Description of all the peoples that inhabit the Russian State, their everyday rituals, beliefs, habits, dwellings, clothes and other memorable objects», with detailed historical and ethnographic information about the peoples whose visual images were placed in the book. Both publications containing unique graphic materials for the iconography of the Mongolian peoples of the Russian Empire, are now in the State Hermitage Museum.

Key words: *H. M. Roth, I. G. Georgi, expeditions of the Academy of Sciences, «Open Russia», the images of the Mongols, Mongolian shaman-women.*

Российская империя всегда являлась полиэтничным государством, что не могло не повлечь за собой возникновение у власти интереса к этносам, её населявшим. Этот интерес был продиктован не только геополитическими и экономическими причинами, но и связан с культурными факторами. Помимо необходимости располагать сведениями о территории и населении в фискальных и военных целях, правители России интересовались материальной и духовной культурой подданных, их внешним обликом. Так, известно, что Елизавета Петровна интересовалась инородцами, проживавшими на Камчатке, даже хотела видеть камчатских девушек на своей коронации. Для этого она отправила в 1741 г. году на Камчатку штабс-курьера Шахтурова с целью доставить ко Двору шестерых камчатских девиц. Шахтуров вернулся в Иркутск только через шесть лет, т. е. спустя четыре года после коронации императрицы [Эйдельман 1991, с. 61].

Таким образом, заинтересованность в знании о народах, населявших Россию, проявлялась уже в первой половине XVIII в. Однако для реализации этой заинтересованности введенных Петром I в 1718 г.[18] и нерегулярно проводившихся ревизий народонаселения России, равно как и учрежденного в XVIII в. церковного учета населения было явно недостаточно. В этой связи большое значение

[18] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Т. V. СПб., 1830. № 3425. С. 597.

как источнику этнографических сведений придавалось экспедициям Академии наук. Разумеется, что исследование условий проживания, быта, верований, внешнего облика и костюма населявших империю этносов не являлось определяющей целью академических экспедиций. Однако как сами ученые-академики, принимавшие участие в экспедициях, обращали внимание на население исследуемых местностей, занося свои наблюдения в дневники и альбомы, так и входившие в состав экспедиций профессиональные живописцы и рисовальщики подробно фиксировали расовую принадлежность, этнический тип, внешний облик, особенности костюма и рода занятий народов России.

Уже первые экспедиции Академии наук первой половины XVIII в. (Д. Г. Мессершмидта, В. Н. Татищева, Первая и Вторая Камчатские В. Беринга) явились огромным вкладом в исследование этносов, населявших империю и способствовали становлению российской этнографии как науки [Жабрёва 2007, с. 201-202]. Благодаря экспедициям Академии наук, отправлявшимся в отдаленные уголки страны, стали известны особенности культуры, быта, верований её населения. Однако наибольший вклад в развитие знаний о народонаселении России внесли академические экспедиции периода 1768-1774 гг., представлявшие собой «всестороннее научное обследование почти всей территории Российской империи» [Гнучева 1940, с. 95]. В составе экспедиции под руководством академика П. С. Палласа в Оренбургский край и Сибирь находился И. Г. Георги, являвшийся ученым энциклопедических знаний и талантливым рисовальщиком [Георги 1914, с. 426]. На основании собранных им сведений и сделанных в ходе экспедиции зарисовок, а также хранившихся в Кунсткамере коллекций национальных костюмов и рисунков, привезенных более ранними экспедициями, Георги издал в 1774-1776 гг. первый русский художественный журнал под названием «Открываемая Россия, или Собрание одежд всех народов, в Российской империи обретающихся» [Георги 1774-1776]. Всего вышло 12 выпусков журнала по 5 гравюр в каждом[19], содержавших, в основном, инородческие костюмы. Интерес к этнографическому описанию был в ту эпоху направлен, преимущественно, на изучение

[19] Согласно В. С. Сопикову, всего вышло в свет 15 номеров [Сопиков 1816, с. 108].

экзотических народов России.

«Открываемая Россия» - это издание в кожаном переплете с тиснёными заглавием и орнаментом на корешке. Журнал состоит из одних гравюр с надписями, но без текста, выполненных по образцам костюмов Кунсткамеры и рисункам участников академических экспедиций гравером Христофором Мельхиором Ротом.

Христофор Мельхиор Рот родился в Нюрнберге, в 1761-1777 гг. работал в Санкт-Петербурге, состоя гравером при Академии наук. Не ясно, почему Д. А. Ровинский в «Подробном словаре русских граверов» назвал Рота «довольно плохим Нюренбергским гравером» [Ровинский 1895, стб. 565-566]. Его заслуги перед российской этнографической наукой и изобразительным искусством велики хотя бы потому, что Рот явился инициатором издания «Открываемой России». Он привлек к участию в данном издательском проекте живущих в Петербурге художников и ученых-естествоиспытателей, главным образом И. Г. Георги. К тому же выполненные им гравюры характеризуются высоким мастерством исполнения.

В Отделе истории русской культуры Государственного Эрмитажа хранится это редчайшее художественное издание XVIII в. В состав эрмитажного экземпляра входят 45 гравюр, объединенных в 9 выпусков. Издание происходит из Императорской Эрмитажной библиотеки. Помимо девяти сброшюрованных выпусков в собрании Эрмитажа имеются отдельные листы, также гравированные и раскрашенные Х. М. Ротом.

Гравюры размером в 32,5 на 21 см с оригинальной акварельной раскраской, исполненной самим Ротом, отпечатаны на тонированной бумаге. Каждая гравюра снабжена подписями на русском, немецком и французском языках, что характеризовало потенциальных адресатов - российскую и европейскую культурную аудиторию. «Открываемая Россия» впервые продемонстрировала в русскоязычной литературе и массовой визуальной культуре этнические типажи народов Российской Империи. Каждая тетрадь данного издания состояла из листов с гравюрами «костюмов» и одного листа оглавления. В гравюрах по художественным традициям эпохи использована композиция, характерная для городских социальных типажей. Каждый лист издания, как правило, заполнен однофигурной сценой. Вместе с тем, как и в экспедиционных рисунках, в них тщательно

прописан этнический костюм персонажа. Гравюры отличаются четкостью исполнения и позволяют составить впечатление о внешнем облике и костюме монгольских народов Российской империи. В российской науке и искусстве это одни из первых графических изображений монгольских народов, отличающихся достоверностью и детальностью. Персонажи изображены в стоячем положении, лицом к зрителю, некоторые также и спиной. В руках, одна из которых обычно отведена, они держат предметы, символизирующие их социальный статус и род занятий. В случае если руки ничем не заняты, они, тем не менее, все равно изображены в каноническом положении. Так, одна рука традиционно отведена от туловища, обращена ладонью кверху в презентационном жесте к зрителю. Фигуры народов России как бы представляют себя на гравюрах. Другая рука персонажа прижата к туловищу.

Среди представленных в эрмитажном издании гравюр монгольских народов имеются изображения «мунгальской» шаманки, нескольких брацких женщин, калмыков, монголки и монгольского ламы.

«Мунгальская» шаманка (ИЛЛ. 1) изображена на фоне пейзажа в коричневом шаманском плаще. На рукава плаща нашиты ленты, символизирующие змей, которые считаются духами-защитниками шамана в его путешествиях в Нижний мир. Спереди пришиты медные круглые бляшки, изображающие духов-помощников шамана. Во время камлания шаман смазывает подвески на костюме кровью жертвенного животного. Укрепленные внизу бубенцы устрашали злых духов. В левой руке шаманка держит обтянутый кожей бубен яйцевидной формы - священный ритуальный инструмент и средство передвижения шаманки в других мирах [Нам 2015, с. 171]. В правой руке у шаманки деревянная, обтянутая кожей с мехом, колотушка, при помощи которой шаманка бьет в бубен. В центре обтяжки бубна рисунок, отражавший представления о трех мирах - Нижнем, Среднем и Верхнем.

Илл. 1. Х. М. Рот. «Мунгальская» шаманка. ЭРГ-21098.

Также весьма интересными являются изображения монголки (ИЛЛ. 2) и монгольского ламы, также исполненные Ротом и являвшиеся частью «Открываемой России».

Фигуры в национальных костюмах расположены лицом к зрителю. Монгольский лама с посохом в руках изображен на фоне пейзажа со сломанным деревом (ИЛЛ. 3).

Илл. 2. Х. М. Рот. Монголка. ЭРГ-21099

Илл. 3. Х. М. Рот. Монгольский лама, или Духовный. ЭРГ-23716

«Открываемая Россия» пользовалась огромным успехом, тираж журнала был полностью раскуплен, и уже в XIX в. издание стало художественной и библиографической редкостью. Успех «Открываемой России» у российской образованной публики с одной стороны явно продемонстрировал интерес к такого рода изданиям, но, с другой стороны, позволил выявить и недостаток такого рода публикации, заключавшийся в отсутствии исторических и этнографических сведений об изображенных этносах.

Во многом успех «Открываемой России», равно как и недостатки, послужили для И. Г. Георги творческим импульсом для издания знаменитого четырехтомного труда «Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей» [Георги 1776-1777], явившегося первым сводным этнографическим описанием России. «Описание…» было снабжено подробными историческими и этнографическими сведениями о народах, чьи визуальные образы были помещены в книге. Первое издание «Описания…» содержало более 90 гравюр, выполненных Ротом, а после его смерти Д. Шлеппером. Помимо русского, труд Георги был опубликован на немецком и французском языках[20], что имело целью ознакомить Европу с этнографией народов Российской империи. Книга иллюстрирована офортами. Основой ее послужили, прежде

[20] За исключением 4 части, которая не была опубликована на русском языке.

всего, гравюры Х. Рота, выполненные им для «Открываемой России», а также, вероятно, рисунки самого Георги, изданные ранее гравюры, коллекции костюмов Кунсткамеры [Вишленкова 2011, с. 49-50]. За «Описание…» Екатерина II наградила Георги золотой табакеркой [Георги 1914, с. 427].

Весьма интересны помещенные в 4 томе труда гравюры с изображением монгольских народов Российской империи, описанию которых посвящен целый раздел. Среди них листы, изображающие монгольского ламу, монгольскую женщину и «мунгальскую» шаманку. Листы тождественны одноименным гравюрам, входящим в состав «Открываемой России…».

«Описание...», как и «Открываемая Россия», пользовалось успехом и способствовало появлению подобного рода публикаций уже в европейских странах. Так, в 1803 г. в Лондоне братья Сильвестр и Эдвард Хардинги издали альбом гравюр с изображением костюмов народов Российской империи [Harding 1803], включающий 72 раскрашенные гравюры. В собрании Отдела истории русской культуры Государственного Эрмитажа хранятся 56 гравюр из этого издания, снабженные описанием на английском языке. Гравюры поступили в Государственный Эрмитаж в 2005 г. Среди них имеются и гравюры с изображением монгольских народов, в частности калмычки с дочерью, а также шаманки. Прообразом этих гравюр также явилась гравированные работы Х. М. Рота.

Таким образом, на протяжении XVIII в. в российской науке происходили процессы сбора, накопления, систематизации и публикации исторических и этнографических сведений о народах Российской империи. Необходимо отметить, что уже первые опыты визуализации этнографических типов России продемонстрировали большой интерес к изданиям такого рода не только внутри страны, но и у европейской интеллектуальной элиты.

Литература:

Вишленкова 2011: *Вишленкова Е. А.* Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М., 2011.

Георги 1774-1776: *Георги И. Г.* Открываемая Россия, или Собрание одежд всех народов в Российской империи обретающихся. СПб., 1774-1776. Вып.1-12.

Георги 1776-1777: *Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей». СПб., 1776-1777. Ч. 1-3.

Георги 1914: Георги И. Г. // Русский биографический словарь. Т. IV. Гааг-Гербель. М., 1914.

Гнучева 1940: Гнучева В. Ф. Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII и XIX веках // Труды Архива Академии наук СССР. М., 1940. Вып. 4.

Жабрёва 2007: *Жабрёва А. Э.*Изображения костюмов народов России в трудах ученых Петербургской Академии наук XVIII века // Справочно- библиографическое обслуживание: традиции и новации. СПб., 2007.

Нам 2015: *Нам Е. В.* Шаманские атрибуты народов Сибири: истоки семантического единства и полифункциональности // Известия Алтайского государственного университета. Барнаул, 2015. №3-2(87).

Ровинский 1895: *Ровинский Д. А.* Подробный словарь русских граверов XVI-XIX вв. СПб., 1895.

Сопиков 1816: *Сопиков В. С.* Опыт российской библиографии или полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на Славенском и Российских языках, от начала заведения типографий, до 1813 года. СПб., 1816. Ч. IV.

Эйдельман 1991: *Эйдельман Н. Я.* Твой восемнадцатый век. Прекрасен наш союз… М., 1991.

Harding 1803: *Harding E.* Costume of the Russian Empire. London, 1803.

И. В. Кульганек

Ц. Ж. ЖАМЦАРАНО «О СОБИРАНИИ ФОЛЬКЛОРА»: ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА ВОСТОКОВЕДОВ ИВР РАН

DOI 10.25882/11je-ee23

Статья посвящена архивному наследию первого бурятского ученого-монголоведа Ц. Ж. Жамцарано. Предлагается текст недавно обнаруженных заметок, посвященных собиранию и публикации фольклора монгольских народов. Текст хранится в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН в Ф. 62., Оп. 1. Ед. хр. 21.

Ключевые слова: *монгольский, бурятский, фольклор, архив, рукописное наследие.*

Irina Kulganek

Tsyben Zhamtsarano «On Collecting Folklore» (Based on the Materials Preserved at the Archives of Orientalists, IOM RAS)

The article introduces the archival heritage of the first Buryat scholar or Mongolian studies Tsyben Zhamtsarano. We publish his recently discovered notes on collecting and publishing the folklore of Mongolian peoples. The text is stored in the Archives of Orientalists, the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (F. 62, Op. 1, # 21).

Key words: *Mongolian, Buryat, folklore, archive, manuscript heritage*

Архивное наследие первого бурятского ученого филолога-монголоведа, доктора филологических наук, член-корреспондента Академии наук СССР Ц.Ж.Жамцарано (1881-1942), которое хранится в ИВР РАН в фонде № 62, насчитывает 148 дел. Его материалы есть также в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук в фондах академиков В.М.Алексеева и Б.Я.Владимирцова. Среди материалов этого богатейшего архивного собрания есть готовые статьи, наброски, экспедиционные записи, вырезки из газет, касающиеся буддизма, исследования летописей, эпоса, фольклора.

Дневниковое наследие Ц.Ж.Жамцарано насчитывает тысячи образцов народной словесности монгольских народов. Несколько лет назад были изданы дневники, которые вел Ц.Жамцарано во время своих экспедиций по Бурятии и Монголии в 1904-1907 гг. [Жамцарано 2001]. Книга представляет собой комментированный сводный текст записей научных экспедиций ученого в Иркутскую губернию, Забайкальский край и Монголию (Поскольку спрос на книгу был велик, она выдержала два издания [Жамцарано 2011]). Среди архивных документов нами недавно был обнаружен один текст, который также касается собирания фольклора ученым. Он находится в Ф. 62, оп 1, №21 и представляется чрезвычайно интересным, так как посвящен методике сбора фольклора, отражает собственный путь ученого от его первоначального интереса до профессионального занятия народной словесностью. В тексте названы основные фольклорные произведения бурятской словесности, которые формировали художественный мир бурят и монголов, их мировоззрение, взаимоотношение с реальным и фантастическим мирами. Автор указывает, что народ воспитывался на славных подвигах эпического героя Гэсэр-хана, Аламжи-Мэргэна, сказочных персонажей из сказок об Арджи Буржди-хане. Подражая персонажам героических песен, следуя примерам индийских рассказов из сборника «Букет белых лотосов», человек проникался уважением к старине, народным обычаям и законам родного народа. Автор заметки говорит о причинах, способствовавших сохранению памятников шаманской словесности, об особенностях и трудностях записывания героического эпоса и шаманских гимнов, о задачах собирателя и методиках, применяемых при сборе монгольского фольклора. С большим уважением он сообщает о своих учителях в Санкт-Петербургском университете - ученых с мировыми именами - С.Ф.Ольденбурге, Д.А.Клеменце, А.Д.Рудневе. Наиболее интересным нам представляется упоминание о труде, ставшем для Ц.Ж.Жамцарано образцом в его последующей собирательской деятельности, который он взял за основу при издании «Образцов народной литературы монгольских племен» [Жамцарано 1907, 1913, 1914, 1918, 1930]. Прототипом этой работы, ставшей настоящей энциклопедией фольклора монгольских народов, которую Ц.Жамцарано издавал на протяжении более двадцати лет, ученый

называет десятитомный труд В.В.Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен», первый том которого вышел в середине XIX в. [Радлов 1866], а последний - в 1907 г. [Радлов 1907]. Причем самим В.В.Радловым были собраны и подготовлены первые семь томов, остальные три - его коллегами и учениками: И.Куношом, Н.Ф.Катановым, В.А.Мошковым.

Ц.Ж.Жамцарано справедливо высоко оценил фундаментальный труд академика Российской академии наук В.В.Радлова (1818-1918), который, будучи ученым-тюркологом, этнографом, археологом, много лет посвятил собиранию фольклора тюркских народов и изучению их языков. В.В.Радлов включил в свое собрание образцы народной поэзии татар (барабинских, тюменских, тобольских, крымских) алтайцев, казахов, киргизов, уйгуров и других тюркоязычных народов России. С 1866 по 1907 гг. он издает результаты своих исследований, которые и по настоящее время имеют основополагающее значение для изучения тюркского фольклора. То же самое с полным правом можно сказать и о труде Ц.Ж.Жамцарано. К «Образцам», опубликованным им, обращаются современные исследователи как к самым достоверным записям фольклора монгольских народов. По ним воссоздается жанровый состав монгольского фольклора, его структурные особенности и поэтика.

Ниже мы предлагаем заметку Ц.Ж.Жамцарано, которую, по нашему предположению, он написал уже после нескольких своих этнолого-лингвистических, как тогда они назывались, поездок в Бурятию и Монголию. Впервые молодой ученый был направлен в районы проживания «шаманствующих бурят» Академией наук в 1903 г., когда Ц.Ж.Жамцарано был зачислен вольнослушателем Императорского Санкт-Петербургского университета. Затем он совершил по заданию Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии еще несколько поездок в регионы проживания монгольских народов, из которых привез громадное количество фольклорного материала. В 1907 г. Ц.Ж.Жамцарано начинает издавать собранные им в экспедициях фольклорные образцы; это происходит в то время, когда В.В.Радлов завершает выпуск последнего тома своего фундаментального труда. Первые материалы, записанные Жамцарано, выходят в 17 томе «Материалов Восточного

отделения Императорского Русского археологического общества» [Жамцарано 1907а]. Через шесть лет выходит сборник текстов бурятского эхиритского эпоса «Аламжи Мерген» [Жамцарано 1913], затем - эпосов «Айдурай Мэргэн» и «Иренсей» [Жамцарано 1914], еще через четыре года поэма - «Ха-Ошир Хубун» [Жамцарано 1918], наконец - «Гэсэр» [Жамцарано 1930] и «Хурин-Алтай Хубун» [Жамцарано 1931].

Предлагаемые ниже заметки Ц.Ж.Жамцарано представляют собой шесть листов тетрадного формата. Текст написан карандашом и синими чернилами. Трудно читается из-за большого количества зачеркиваний и исправлений. Мы старались соблюдать стиль автора и восстановить места, наиболее трудные для прочтения. В квадратные скобки мы помещали пропущенный по смыслу текст. В угловые скобки включили избыточный текст. Заметки публикуются впервые.

Ф. 62, оп 1, №21. Ц.Ж.Жамцарано «О собирании фольклора».

[1a] Любовь ко всему родному, бурятскому, любовь к родной стороне, к былинам и шаманским гимнам, к народной поэзии и религии, я получил с малых лет. [Интерес прививала] Восьмидесятилетняя прабабушка воспоминаниями о своем детстве, о чертовщине, о борьбе шаманов с ламами, о великом духе горы Шалсана[21], который настолько был реален, что мог разговаривать с детьми; бабушка - [вспоминая] о славных подвигах Гэсэра, о борьбе с многоголовыми чудовищами Мангадхаями; дедушка - [рассказывая] об ухэрах[22] нашей фамилии, которые будто разъезжают по кочевьям, чтобы увести понравившегося им родственника - все это до крайности увлекало нас детей, унося наше воображение в фантастический мир героев и мангадхаев, шаманов и оборотней, в правдивости существования коих не возникало никаких сомнений. Отец иногда читал вслух «Арджи Бурджи хана», «Гэснэ хана», индийские басни из сборника «Белый Лотус» и т.д. Была еще маленькая поэма о двух бегунцах Чингиса, хорошая вещица. Дедушка любил до обожания степные бурятские законы и сам читал и меня заставлял читать. [1b] Хотя я мало понимал смысл прочитанного,

---

[21] На реке Кежинге, Верхнеуд. у[езд]. Заб. обл. (прим. Ц.Ж.)

[22] Ухэр - душа человека после смерти, сохранившая тот же вид, какой имел при жизни; они похищают лучших членов фамилий (прим. Ц.Ж.).

но проникался уважением к старине, к обороту речи, к обычаям и законам родного народа. Затем у отца были записи эпических песен (он был хорошим певцом), которые до сих пор являются самыми лучшими из всего, что я впоследствии записал у бурят[23].

И моя детская любовь ко всему народному, к старине, эпосу и шаманству-продолжала увлекать меня сильнее и сильнее. Наконец я не выдержал и с первого курса Иркутской учительской семинарии[24] начал пробные поездки к аларским и кудинским бурятам, начал записывать и собирать все, что относилось к эпосу и шаманству; завязывал знакомства, приобретал приятелей и друзей, которые потом оказывали мне неоценимые услуги во время моих научных экскурсий. Первые записи [2a] я делал по-монгольски. Но чудный слог улигэров (напр., «Аламжи Мэргэн»), шаманских гимнов и особенности языка эхиритов и булгатов или аларцев исчезали почти совершенно в транскрипции монгольским алфавитом[25], которым в то время руководствовались. Почувствовав всю свою неподготовленность к такой серьезной работе, как записывание в точной транскрипции памятников устного творчества бурят, я должен был отказаться от своих работ и отдаться всецело своему самообразованию. А с вступлением вместе с [Б.] Барадиным в Санкт-Петербургский Университет под благотворным и заботливым влиянием таких лиц, как С.Ф.Ольденбург, Д.А.Клеменц, А.Д.Руднев, Вл.Л.Котвич и др., я смог уже приступить к спасению памятников своей давнишней мечты-изустного творчества родного народа, а «Образцы народной литературы тюркских племен» В.В.Радлова не давали мне покоя, подсказывая мне, что и «Образцы народной литературы монгольских племен» могли быть изданы, если бы удалось их только записать… Благодаря ходатайству и отеческим заботам С.Ф.Ольденбурга в [2b] 1903 году Академия наук командировала меня к шаманствующим бурятам Иркутской губернии для записывания памятников устного творчества народа. Эта первая моя поездка была самою поучительною и интересною, хотя она носила предварительный, рекогносцировочныйхарактер. Я

---

23 Далее зачеркнуто три строки.

24 Ц.Ж.Жамцарано являлся студентом Иркутской учительской семинарии в 1898-1901 гг.

25 Далее зачеркнуты две строки.

посетил район, лежащий к востоку от Иркутска до Лены и о. Ольхон. Буряты, охваченные мною, кудинские, верхоленские, хурумчинские, кутульские, ольхонские - все представляли единое целое в этнографическом и лингвистическом отношении. Это были буряты - поколений эхирид и булгад. Я узнал, где какие буряты живут, что из себя представляют они и их шаманы и рапсоды, как нужно записывать улигэры (героические поэмы) и шаманские гимны. Нигде бурятская старина не сохранилась в такой грубой первобытности, как у этих эхирид-булгадов[26]. Шаманство у них процветало во всей своей кровавой целости. [3a] Благодаря отсутствию письменности уцелели улигэры, гимны шаманские, легенды и предания и чистота народной жизни. Впоследствии я убедился, что народная старина, в особенности эпос, удержался лучше всего там, где население придерживалось шаманства[27].

Первая попытка убедила меня в том, как богат был когда-то бурятский эпос и как он быстро тает под влиянием культуры. Чтобы все записать, потребовались бы годы, и то при коллективной работе. И надо спасать его от окончательного исчезновения. Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии, командируя меня в течение ряда лет, дал возможность мне расширить работу по собиранию памятников народной литературы и древностей не только среди бурят, но и у других монгольских племен. [3b] Однако, я должен сказать, что записать улигэр или шаманские гимны - весьма нелегкая задача. Во-первых, трудно найти хороших рапсодов или откровенных шаманов; во-вторых, если бы даже какими-то трудами [удалось бы] уговорить, рапсода или шамана, [то еще более трудным делом оказалось бы найти людей], чтобы [они, т. е. рапсоды] цам рассказывали подробно; и, в-третьих, самое трудное - это записать точно все слова рапсода или шамана. Рапсод, как и шаман - своего рода вдохновенный поэт, хотя и поет он по трафарету, но всегда вносит какие-нибудь варианты в зависимости от своего настроения и обстановки. Стоит только остановить хотя бы на один момент

---

[26] У Ц.Ж.Жамцарано отсутствует единообразие в написании названия племен. Среди названий встречаются: «эхрит», «эхирит», «булгат», «булагат», «булагад», «булгад».

[27] Зачеркнуто: Так например, вот улигэр Агинских хори-бурят в шаманствующем Харашибире.

поющегорапсода или шамана, как собьется с пути, начнет путать и исчезает его вдохновение. Если и удастся ему продолжить свой улигэр, но уже в переиначенном виде, или нам приходится писать вариант. Задача собирателя - так набить руки, чтобы можно было последить за поющим рапсодом, не ограничивая его. Такой навык приобретается только со временем, после нескольких бессонных ночей, когда нервы достигают высшего своего напряжения. [4a] Когда рапсод передает улигэр, то он заготовляет около себя чистую воду, чтобы пить время от времени, принимает полулежачее положение, полузакрывает глаза, уходя весь в атмосферу своей эпической поэмы, и протяжно, мелодично начинает петь, увлекаясь чем дальше, тем больше, разворачивая перед слушателями одну картину за другою, передавая события за событиями с удивительным спокойствием и беспристрастием, несмотря на свою вдохновенность, на свое самое искреннее увлечение. У хорошего рапсода слушатели плачут в сильных, трагических местах и неистовствуют от радости, когда вдруг <вос>торжествует правда. В этом - воспитательное значение улигэров для народа. [4b] (текст отсутствует) [5a] Затем рапсод привык петь для толпы, в известной возбуждающей среде, а не один с глазу на глаз перед нами. Слушатели шумно вторят рапсоду в нужным местах, поддакивают рапсоду, и этим рапсод наэлектризовывается. А когда он один перед нами, без поклонников, без почитателей, для него передача улигэра уже является не удовольствием, а неприятной, тяжелой работой. И у него нет поэтического полета мысли. И вот задача собирателя - держать всеми способами своего рапсода в веселом состоянии духа и всячески вдохновлять. Самое лучшее - суметь записать улигэр во время вдохновенного пения рапсода для толпы, когда он и не подозревает, что вы все его слова засвидетельствуете и записываете. Самое лучшее нам записывать именно таким путем.

От нас только нужно одно, чтобы рука успевала за рапсодом[28]. [5b] Путем упражнений можно так набить руку, что она может успевать за рапсодом без особого труда.

Запись шаманских гимнов затрудняется главным образом тем, что шаманы и их почитатели считают опасным святотатством

[28] Далее две строчки неразборчиво.

разглашение гимнов, обращение, воспроизведение и т.д., в особенности, если вопрос касается грозных богов. Грозные боги или духи могут жестоко покарать легкомысленного разглашателя (так - И.К.) толпы. В таком случае надо знать еще одну трудность собирателя бурятского эпоса - это улусные умники, которым кажется всегда, что всякого рода записывания могут быть с корыстной целью, чтоб заработать самому и погубить бурят, в лучшем случае, причинить неприятность какую-нибудь. Приходится употребить все свое красноречие, чтоб разубедить таких подозрительных гостей в совершенной безвредности и даже великой пользе записывания эпоса.

[6а] Теперь можно сказать, что оставшиеся памятники народной словесности бурят могут быть легко записаны подготовленной уже бурятской молодежью. В виду того, что эпос этих двух бурятских родов хори и эхирит-булгат значительно разнится друг от друга, считаем не лишним указать на эти отличия в виде отдельных заметок без всякой претензии на научное исследование.

Литература:

Жамцарано 1907а: *Ц.Ж.Жамцарано* Материалы к изучению устной литературы монгольских племен (Образцы народной литературы бурят - эхирид и булгад) //Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества. Т.17. СПб., 1907. С. 109-128.

Жамцарано 1913: Образцы народной словесности монгольских племен / ред. Ц.Жамцарано, А.Д.Руднев. Вып.1. Т.I. Эпические произведения эхрит-булгатов. Аламжи-Мэргэн (Былина). СПб., 1913.

Жамцарано 1914: Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т.I. Эпические произведения эхрит-булгатов. Айдурай Мэргэн и Иренсей (Былины) / ред. Ц.Жамцарано, А.Д.Руднев. Вып. II. Пг., 1914.

Жамцарано 1930: Образцы народной словесности монгольских племен / собр. Ц.Жамцарано. Тексты. Т.I. Произведения народной словесности бурят. Вып. III. Эпические произведения эхрит-булгатов. Ха-Ошир хубун, в двух редакциях (Былина). Пг., 1918.

Жамцарано 1930: *Ц.Ж.Жамцарано* Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т.II. Произведения народной словесности бурят. Вып.1. Эпические произведения эхрит-булгатов. Гэсэр-Богдо:

Эпопея. - Л., 1930.

Жамцарано 1931: *Ц.Ж.Жамцарано* Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т.II. Произведения народной словесности. Вып.2. Эпические произведения эхрит-булгатов. Ошир-богдо хубун и Хурин-Алтай хубун.- Л., 1931.

Жамцарано 2001: *Цыбен Жамцарано.* Путевые дневники 1903-1907 гг. / Отв. Ред. Ц.П.Ванчикова, Сост.: В.Л.Лыксокова, Ц.П.Ванчикова, И.В.Кульганек. Улан-Удэ, 2001.

Жамцарано 2011: *Цыбен Жамцарано.* Путевые дневники 1903-1907 гг. / Сост.: Ц.П.Ванчикова, В.Л.Лыксокова, И.В.Кульганек. Улан-Удэ, 2011.

Радлов 1866: *W.Radloff.* Proben der Volksliteratur der türkuschen Stämme Süd-Sibiriens. ITheil. SPb, 1866.

Радлов 1907: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катановым. Ч. IX. СПб, 1907.

М. П. Петрова

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ О МОНГОЛЬСКИХ СТУДЕНТАХ В ЛЕНИНГРАДЕ В 20-Е ГГ. XX В. ИЗ ЦГА

DOI 10.25882/nmzc-d868

Первыми иностранными студентами в РСФСР после Октябрьской революции были граждане Монголии. В 1921 г. советские вузы приняли на учебу 15 монгольских «первопроходцев», число которых в последующие два десятилетия значительно увеличилось. Данная статья рассматривает документы из личных дел монгольских студентов, прибывших на учёбу в Ленинградский Институт живых восточных языков в 20-е гг. XX в. Они хранятся в Центральном государственном Архиве Санкт-Петербурга. Среди них личное дело Д.Пагмадулам (1905-1938) - первой супруги основоположника современной монгольской литературы Д.Нацагдоржа. Не менее интересным представляется дело студента ЛИЖВЯ О.Намнандоржа (1903-1989), будущего известного археолога, географа и геофизика.

Ключевые слова: *иностранные студенты, монголы, Ленинградский институт живых восточных языков, Центральный государственный Архив Санкт-Петербурга, Д.Пагмадулам, О.Намнандорж*

Maria Petrova

Archival Materials on Mongolian Students in Leningrad in the 1920s from the Central State Archive of Saint Petersburg

The first foreign students in Russia after the October Revolution were citizens of Mongolia. In 1921, Soviet universities took 15 Mongolian «pioneers» to study, and the number increased significantly in the next two decades. This article deals with the documents from the personal files of Mongolian students who came to study at the Leningrad Institute of Living Eastern Languages in the 1920s. They are stored in the Central State Archives of St. Petersburg. Among them, the personal file of D.Pagmadulam (1905-1938) - the first wife of the founder of modern Mongolian literature D.Natsagdorj. No less interesting is the case of O.Namnandorj (1903-1989) - student of the Leningrad Institute

of Living Eastern Languages, the future well-known archaeologist, geographer and geophysicist.

Keywords: *foreign students, Mongols, Leningrad Institute of Living Oriental Languages, Central State Archive of St. Petersburg, D.Pagmadulam, O.Namnandorj.*

Как известно, до 70-х годов XIX в. в России иностранные студенты не обучались. Наоборот, российские молодые люди уезжали учиться в Европу, в основном в Германию, ещё с середины XVIII в., причём, в большинстве своём, за государственный счёт. В 70-е годы XIX в. российское правительство с высочайшего согласия Александра II пригласило на обучение в российские университеты студентов из Болгарии и Сербии с выделением для них специальных стипендий.

Следующим этапом в предоставлении Россией образовательных услуг гражданам других государств были годы после Октябрьской революции, когда особым Декретом Совета Народных Комиссаров Российской Федерации от 8 июля 1921 г. иностранные граждане получили полное право на бесплатное высшее образование с гарантией последующего трудоустройства в России. По имеющимся сегодня сведениям, на тот момент в России проживало более 4 млн. иностранных граждан, и многие из них стремились получить образование в советских вузах, чтобы затем применить полученные знания либо в самой России, либо у себя на родине. Прежде всего, решено было приглашать на учебу представителей народов Востока. Всеобъемлющая, в том числе культурная, помощь восточным государствам являлась важной стратегической задачей для Советского правительства, поскольку 20-е годы были годами острой борьбы колониальных и зависимых восточных стран за свою свободу и независимость.

Первыми иностранными студентами в РСФСР были граждане Монголии - в 1921 г. советские вузы приняли на учебу 15 монгольских «первопроходцев», число которых в последующие два десятилетия значительно увеличилось [История обучения 2017].

В Центральном государственном Архиве Санкт-Петербурга хранятся личные дела монгольских студентов, прибывших на учёбу в Ленинградский институт живых восточных языков. Среди них дело

№1948, опись 30, фонд 7222. Это личное дело Д. Пагмадулам - первой супруги основоположника современной монгольской литературы Д. Нацагдоржа. Оно насчитывает 8 документов, датированных 1925 г.

1. Официальное письмо из Министерства Просвещения Монголии Ректору Ленинградского института живых восточных языков с просьбой принять на обучение монгольского студента Батосухэ, датированное 8 сентября 1925 г. по-русски [ЦГА №1948, л.1] (Илл. 1).
2. Письмо непосредственно о Пагмадулам, датированное 8 сентября 1925 г. по-русски [ЦГА №1948, л.2] (Илл. 2).
3. Официальное письмо из Министерства просвещения Монголии Ректору Ленинградского института живых восточных языков с просьбой принять на обучение 10 монгольских студентов, в том числе и Пагмадулам или Пагма-Долма, по-русски, имеющее входящий № 1969 от 28 сентября 1925 г. [ЦГА №1948, л.3] (Илл. 3).
4. Официальное письмо из Министерства Просвещения Монголии Ректору Ленинградского Института Живых Восточных языков с просьбой принять на обучение 10 монгольских студентов, в том числе и Пагмадулам или Пагма-Долма, на старомонгольской графике [ЦГА №1948, л.4].
5. Опросный лист для вновь поступающих в Высшие учебные заведения [ЦГА №1948, л.5].
6. Анкета учащегося, датированная 30 октября 1925 г. [ЦГА №1948, л.6].
7. Анкетный лист иностранных подданных, проживающих на территории СССР, датированная 1 октября 1925 г. [ЦГА №1948, л.7].
8. Приметы [ЦГА №1948, л.8].

Все анкеты подписаны лично Пагмадулам, но заполнены разными почерками. Она сообщает о том, что является замужней женщиной. Муж Нацок-Доржи 1905 г. рождения (а не 1906, как принято считать) является слушателем Военно-Политической Академии им. товарища Толмачёва. Адрес: Тучкова набережная, д.26. Сама она проживает на ул. Благовещенской, д.15, в Старой Деревне. Адрес ЛИЖВЯ указан как ул. Максимилиановская, д.7.

Копия.

МОНГОЛЬСКАЯ
НАРОДНАЯ РЕСПУБЛИКА
МИНИСТЕРСТВО
НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
8 Сентября 1925 г.
№ 545.
Улан-Батор-Хото.

РЕКТОРУ ЛЕНИНГРАДСКОГО ИНСТИТУТА ЖИВЫХ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ.

Министерство Народного Просвещения М.Н.Р. просит Вас принять вновь командируемых нами нижепоименованных лиц:

I/БАТОСУХЭ.

Н.п. ЗАММИНПРОСА /Дашанима/

ЗАВУЧОТДЕЛОМ/ /Лобсан/

М.П.

С подлин.верно: Заведующий Монгольским Сектором

Копия.

МОНГОЛЬСКАЯ
НАРОДНАЯ РЕСПУБЛИКА
МИНИСТЕРСТВО
НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
8 Сентября 1925 г.
№ 545.
Улан-Батор-Хото.

РЕКТОРУ ЛЕНИНГРАДСКОГО ИНСТИТУТА ЖИВЫХ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ.

Министерство Народного Просвещения М.Н.Р. просит Вас принять вновь командируемых нами нижепоименованных лиц:

I/ПАГМАДОЛМА.

Н.п. ЗАММИНПРОСА /Дашанима/

ЗАВУЧОТДЕЛОМ/ /Лобсан/

М.П.

С подлин.верно: Заведующий Монгольским Сектором

Илл. 1

Илл. 2

МОНГОЛЬСКАЯ
Народная Республика.
МИНИСТЕРСТВО
Народного Просвещения.
Ученый отдел.
№ 245.
Улан-Батор-Хото.

Л. 11. 24. 13. 21.
Вход. № 1969
28/IX 1925 г.

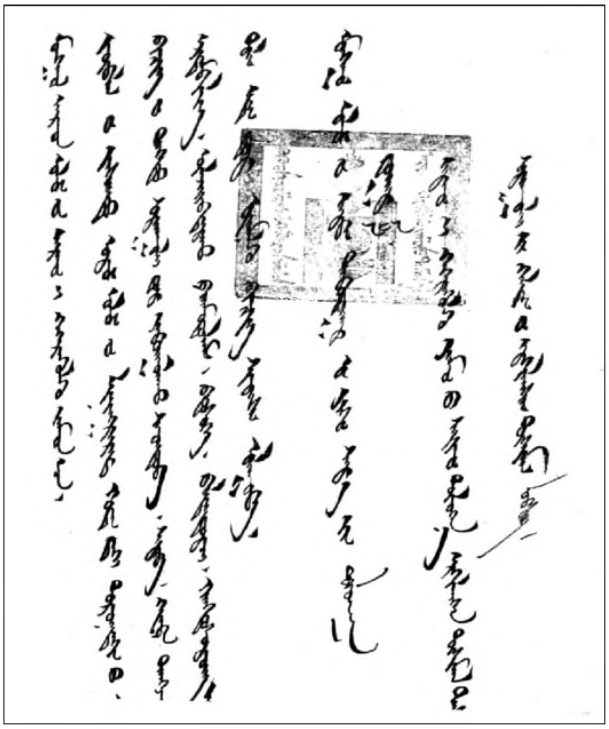
РЕКТОРУ ЛЕНИНГРАДСКОГО ИНСТИТУТА ЖИВЫХ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ.

Министерство Народного Просвещения М.Н.Р. просит Вас принять вновь командируемых нами нижепоименованных лиц:
1) Шадаб, 2)Шираб, 3)Гэвашня, 4)Дэлжэгэрэн, 5)Эрдэмбэлик, 6)Улзэбадорхо, 7)Пагмэдэлма, 8) Батосуха, 9)Валдандорж и 10) Хандсурун.

ЗАММИНПРОСА: /Дашинима/

ЗАВУЧОТДЕЛОМ: /Лобсан/

Илл. 3



Илл. 4

ОПРОСНЫЙ ЛИСТ

для вновь поступающих в высшие учебные заведения.

1. Фамилия, имя и отчество. . Пагма Фомина . . . . . .

2. Пол. . . женск. . . . . .

3. Год рождения . . . . 1905 г. . . . . .

4. Национальность. . . Монголка . . . . . .

5. Какой раз подает заявление в ВУЗ. . Первый . . . . . .

6. Семейное положение/количество членов семьи, находящихся на его иждивении). . . . . Замужем . . . . . .

7. Профессия и специальность. . . учащаяся . . . . . .

б/во время войны. . . . . .

в/в период февраль-Октябрь 1917 г. . . . . .

. . . . . .

г/посл. Октябрьской революции. . . . . .

. . . . . .

9. Социальное положение родителей/рабочий, крестьянин, служащий, ремесленник и т.п.). . . . . Кустарь . . . . . .

10. Где, в каком учреждении, в качестве кого и сколько времени работали родители, или чем занимались: . .

а/до войны. . . . . .

б/во время войны. . . . . Скотоводство

в/в период февраль-Октябрь 1917 г. . . . . .

г/после Октябрьской революции. . . . . .

11. В каком профсоюзе состоит членом, с какого времени и № членской книжки. . . . . нет . . . . . .

12. В каком профсоюзе состоят родители и с какого времени. . . . . .

. . . . . / . . . . . нет . . . . . .

13. Отношение к воинской повинности. . не подлежит . . . . . .

15. Ваш общественный стаж (работал в Советах, кооперативах, профсоюзах больничных кассах и в качестве кого). . . нет . . . . . .

. . . . . .

16. Образование (общее, специальное и сколько классов кончил, название пройденной школы). . . . . .

17. Постоянное местожительство. . . Ленинград . . . . . .

18. Откуда прибыл. . . . . Из Монголии . . . . . .

19. Кем делигирован. Центром Монголии . . . . . .

Илл. 5

20. Освобожден ли от работы в производстве полностью, частично или вовсе. . . . . 9а . . . . . .

21. В каких политических партиях состоял. . . не состоял.

22. Партийность в настоящее время, год вступления в партию и № членскаго партбилета. Член Монгольской Народной партии. . . .

23. Материальные средства родителей . . бедняк . . . . . .

24. На какие средства живете и получаемый Вами оклад на службе. . . на средства Монгольского Министерства

25. АДРЕС. . Старая Деревня Красноармейская 15

Подпись заполнявшего анкету: Пагл Дулма

„30" Окт. 1925 г.

Правильность сообщенных в настоящем листе сведения заверяется.

(Подпись. Печать)

" " . . . . .192. . г.

Илл. 5

Гражданство
(Подданство)

Дело №

зарегистрирован *192* *году.*

О получении вида на жительство иностранца на право проживания в пределах Союза Социалистических Советских Республик.

Пагма Дулма
(Фамилия, имя и отчество).

Илл. 6

АНКЕТНЫЙ ЛИСТ

иностранных подданных, проживающих на территории СССР.

Фамилия, имя и отчество.	Пагма Дорма
Возраст.	с 1905 года
Гражданство (подданство) с какого времени.	Монгольской республики
Национальность.	монголка
Место рождения.	город Урга
Когда приехал в Россию.	1 Сентября с/г.
Через какие государства проезжал.	~~через~~ приехала прямо из Монголии
Через какие пограничные пункты проезжал в	через Кяхту
10. Имеется-ли удостоверение, выданное органами Управления Совласти. Кем выдано, когда и за каким №.	виза из полпредства СССР в Монголии
11. Причина приезда.	учиться
12. Образование.	из Монгольского Нац. Университета
13. Профессия и специальность.	нет
14. Социальное положение.	служащая
15. Какое недвижимое имущество имели или имеете (где и когда).	Есть дом в Урге.

16. Семейное положение: (Перечислить всех членов семьи).	Фамилия, имя и отчество.	Степень родства (брат, сестра).	Возраст.	Место службы и должность.	Подробный адрес.
за мужем					
муж	Нацок Доржи	муж	1905 г.	умер в 1.11 Академии им. Толмачева	В. О. Пучков Набережн. 26

Илл. 7

17. Место службы в момент заполнения анкеты.	Наименование учреждения и предприятия.	Должность.	Время поступления.
Институт Вост. языков		Студентка	

18. Ваш высший воинский чин и указать последнюю воинскую часть, в которой служили. —

19. Состояли или состоите членом какой нибудь политической партии (где, когда и № партбилета).	Наименование партии.	Время вступления.	Время выхода.	№ партийн. билета.	Какую работу исполняли.
Состою членом Монгольской Народной партии	Монг. Нар. партия	с 1922 г.		2661	Была председат. Женотдела

20. Состояли или состоите членом профсоюза (какого и с какого времени и выполняемая работа).	Наименование профсоюзов.	Время вступления.	Время выхода.	Какую работу выполняли.

21. Были ли под судом или следствием (где, когда и за что). Нет

22. С кем из иностранцев знакомы в СССР. Нет

23. Желаете ли уехать из СССР и почему. Нет

24. Точный адрес: домашний Сторожевская 15 отделение

служебный. Максимилиановская 7 Инст. Вост. языков

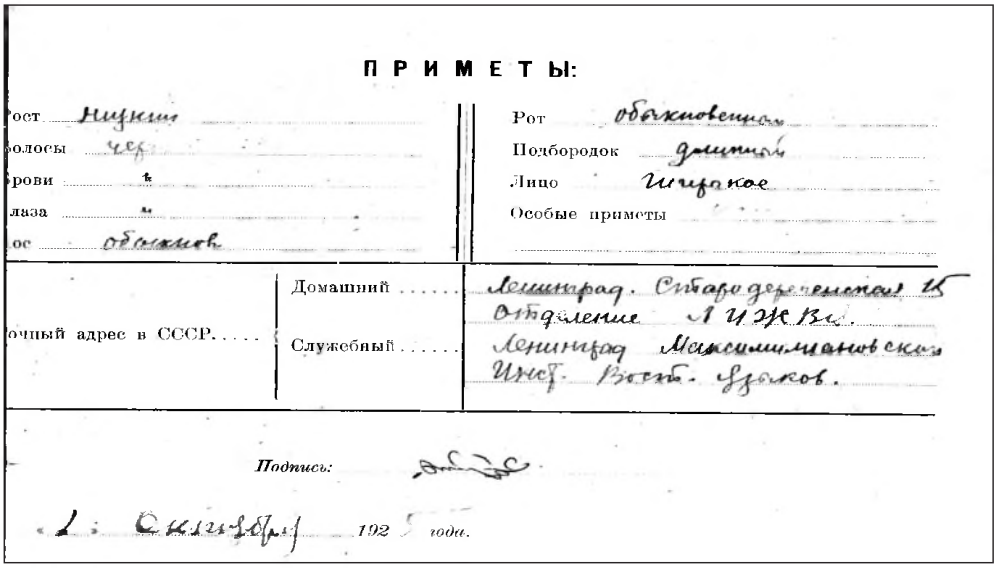
Подпись лица заполнявшего анкету

1. Октября дня 192 5 года.

Проверил:

ПРИМЕЧАНИЕ: Ответы обязательно даются на все вопросы листа. В ответах тире не допускается. Анкеты не заполненные полностью не принимаются.

Илл. 7



ПРИМЕТЫ:

Рост Низкий	Рот обыкновенный
Волосы чер	Подбородок длинный
Брови "	Лицо Чистое
Глаза "	Особые приметы
Нос обыкнов	

Точный адрес в СССР	Домашний	Ленинград. Стародеревенская 15
	Служебный	Отделение ЛИЖВЯ. Ленинград Максимилиановский Инст. Восто. Языков.

Подпись:

1 Сентября 192 года.

Илл. 8

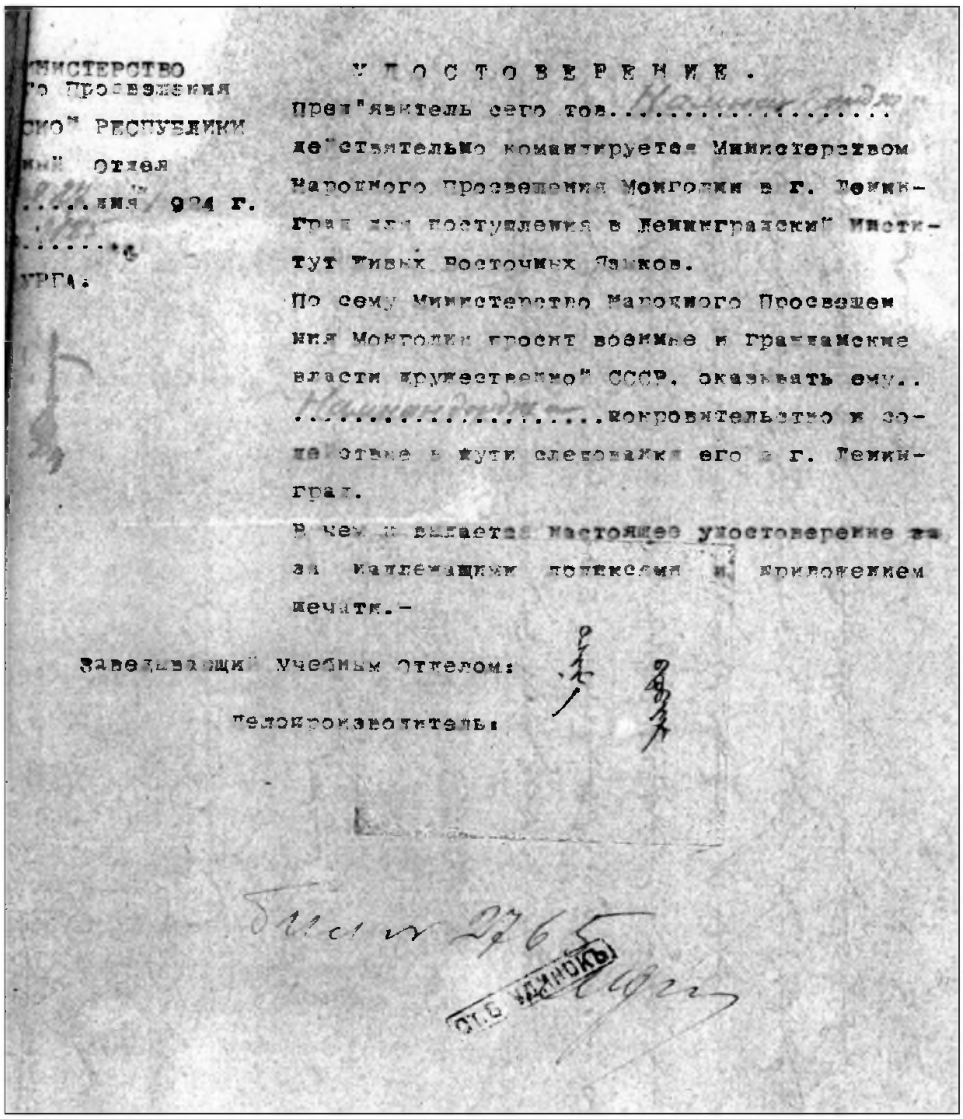
Не менее интересным представляется дело студента ЛИЖВЯ О.Намнандоржа (1903-1989), будущего известного археолога, географа и геофизика. В деле имеются:

1. Удостоверение, датированное 1924 г. [ЦГА №1918, л.1] (Илл. 9).
2. Опросный лист для вновь поступающих в Высшие учебные заведения [ЦГА №1918, л.2] (Илл. 10).
3. Письмо на старомонгольской графике [ЦГА №1918, л.3] (Илл. 11).
4. Заявление в хозяйственную часть ЛИЖВЯ с просьбой выдать деньги на зимнее обмундирование, датированное 2 ноября 1927 г. [ЦГА №1918, л.15] (Илл. 12).
5. Заявление на имя ректора ЛИЖВЯ следующего содержания:

«Будучи болен, я направился в больницу Севзапторга, оттуда был послан в другую, т. к. мою болезнь в лечебнице Севзапторга лечить не взялись. В этой другой больнице мне было предложено остаться на лечение на срок около 2 месяцев. Не желая пропускать учения, я сговорился с частным врачом, который взялся меня вылечить без лежанья в больнице. В виду того, что у меня нет нужных для оплаты

леченья 60 руб., прошу выдать мне теперь из обмундировочных денег, с помощью которых я смогу вылечиться, не прерывая занятий». Заявление датировано 12 ноября 1927 г. В левом верхнем углу стоит резолюция: «Обмундирование будет выдано в январе месяце. Сейчас нет» [ЦГА №1918, л.17] (Илл. 13).

По этому письму можно судить о весьма трудном положении монгольских студентов в Ленинграде в 20-е гг. прошлого века.



МИНИСТЕРСТВО
го Просвещения
ско" РЕСПУБЛИКИ
ный Отдел
.....ния 924 г.
.....
УРГА.

УДОСТОВЕРЕНИЕ.

Пред"явитель сего тов.....
де"ствительно командируется Министерством Народного Просвещения Монголии в г. Ленинград для поступления в Ленинградский" Институт Живых Восточных Языков.

По сему Министерство Народного Просвещения Монголии просит военные и гражданские власти дружественно" СССР, оказывать ему.. .....покровительство и содействие в пути следования его в г. Ленинград.

В чем и выдается настоящее удостоверение за нижеподписями и приложением печати.-

Заведывающий Учебным Отделом:

Делопроизводитель:

Илл. 9

ОПРОСНЫЙ ЛИСТ

для вновь поступающих в Высшие Учебные Заведени

Фамилия, имя и отчество Намнандорж

Пол . . Мужской

Год рождения . . 1903

Национальность . Монгол

Какой раз подает заявление в ВУЗ . Первый

Семейное положение /количество членов семьи, находящихся на его иждивении . . . . . .

Профессия и специальность Скотовод

Сколько лет, месяцев, в качестве кого, где и в каком производстве или учреждении работал:

а/до войны . . . . . .

б/во время войны . . . . . .

в/в период февр.-октяб. 1917 г. . . . . .

г/после Октябрьской Революции . . . . . .

Социальное положение родителей /рабочий, земледелец, служащий, купец/ ремесленник и т.д./ . . Скотоводы . . . . . .

. . . . . .

Где, в каком учреждении, в качестве кого и сколько времени работали родители или чем занимались:

а/до войны . . . . . .

б/во время войны . . . . . .

в/в период февр.-окт. 1917 г. . . . . .

г/после Октябрьской Революции . . . . . .

В каком профсоюзе состоит членом, с какого времени и № чл. кн-ки

. . . . . Не состоит . . . . . .

В каком профсоюзе состоят родители и с какого времени

. . . . . Не состоят . . . . . .

Отношение к воинской повинности . Инструктор подготовки . . . .

Участие в гражданской войне, где, сколько времени и в качестве кого . . . . . Не участвовал . . . . . .

Илл. 10

16. Образование /общее, специальное и сколько классов кончил, название пройденной школы/ . . . . . .

17. Постоянное местожительство . . . . . .

18. Откуда прибыл . . Из г. Урги . . . . . .

19. Кем делегирован . Мин-ом Просв. Мон. Рес. . . . . .

20. Освобожден ли от работы в производстве полностью, частично или вовсе . . . . . .

21. В каких политических партиях состоял. В Монг. Нар.-Рев. п. . . . . .

22. Партийность в настоящее время, год вступления в партию и № членского партбилета . . Член МНР Партии . . . . . .

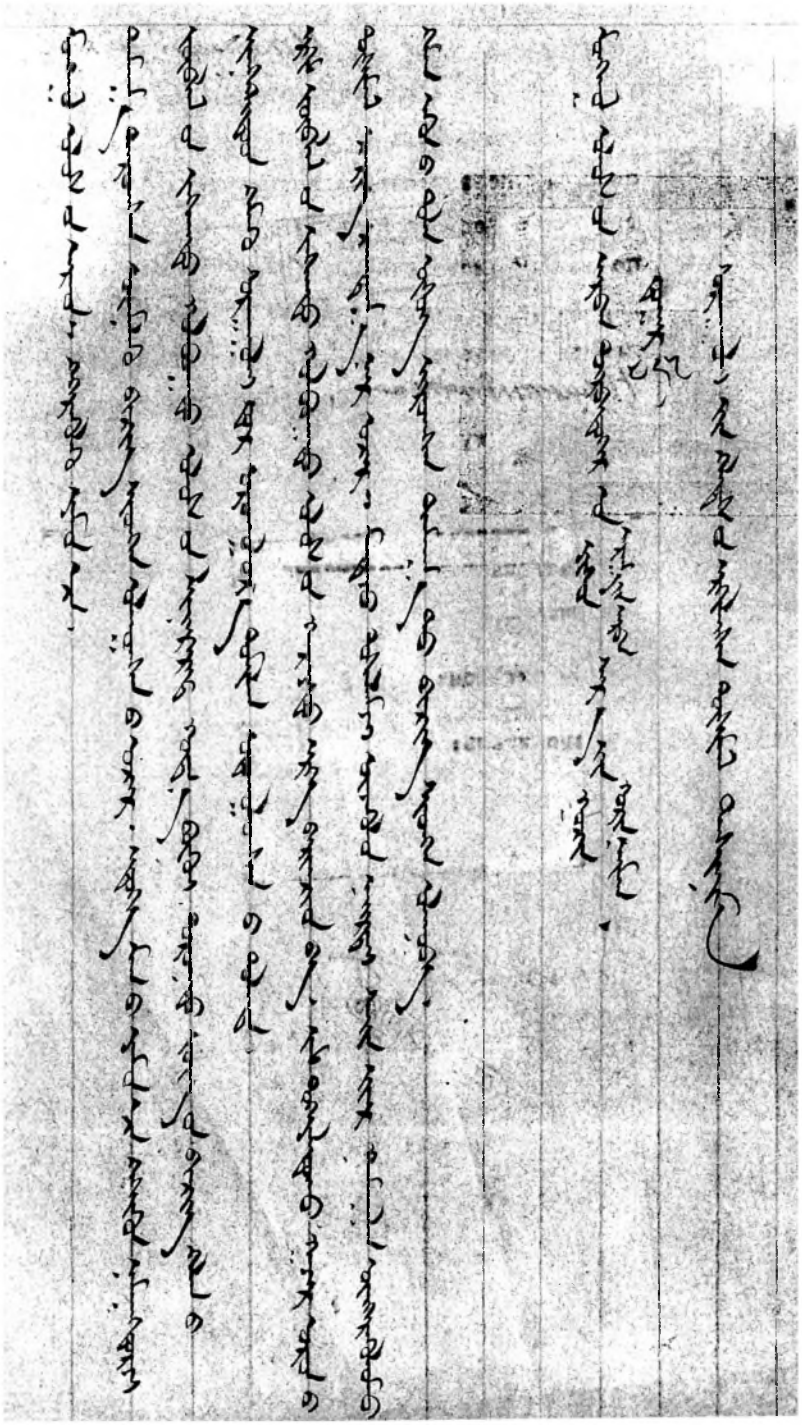
23. Материальные средства родителей . . . . . .

24. На какие средства живете и получаемый Вами оклад по службе . . . . . На стипендии . . . . . .

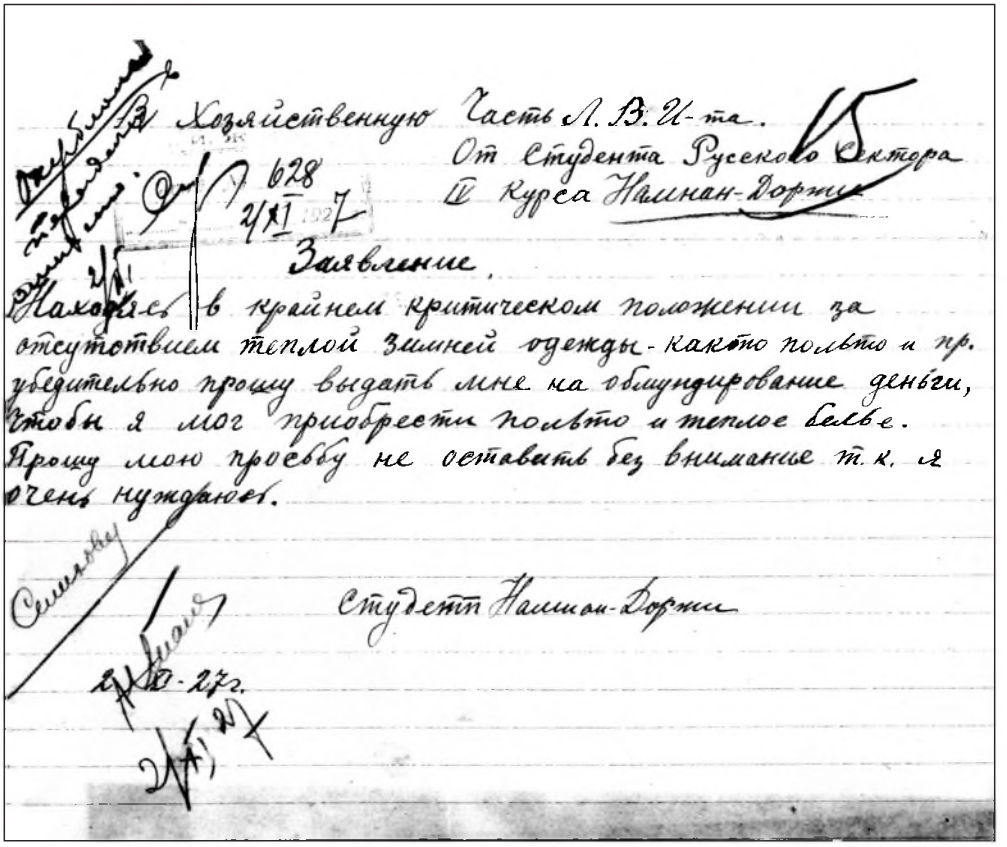
25. Адрес . . Стародевичья 15 . . . . . .

Подпись:

Илл. 10



Илл. 11



В Хозяйственную Часть Л. В. И-та.
От Студента Русского Сектора
IV Курса Наминан-Доржи

№ 628
2/XI 27

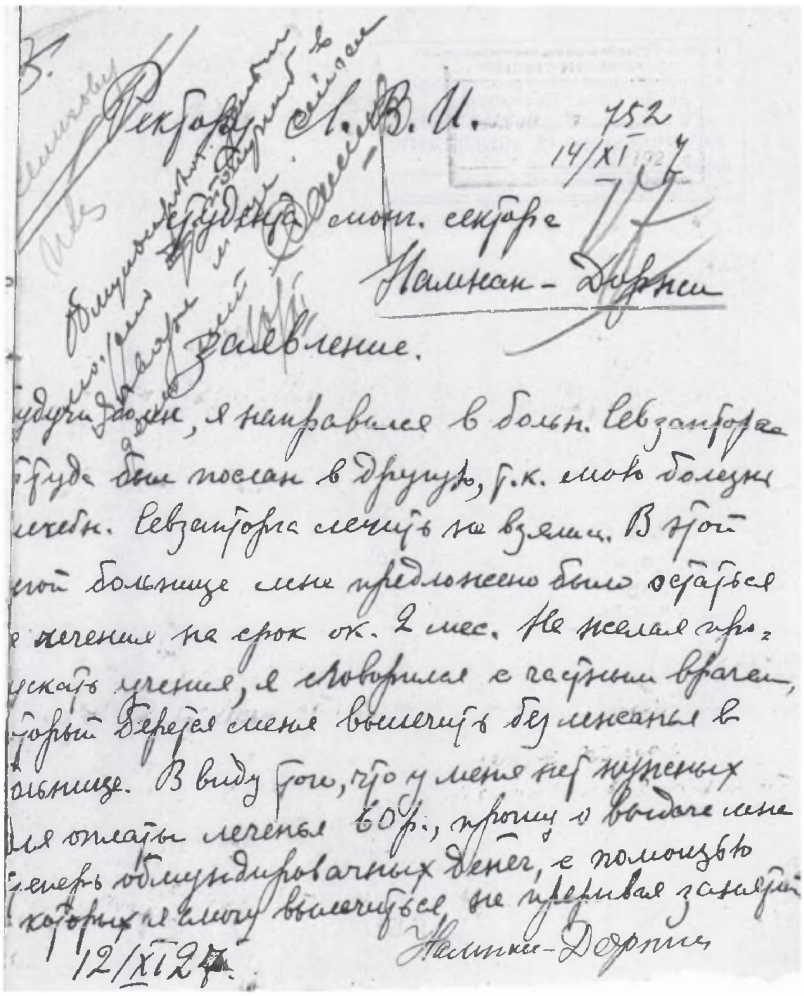
Заявление.

Находясь в крайнем критическом положении за отсутствием теплой зимней одежды - както пальто и пр. убедительно прошу выдать мне на обмундирование деньги, чтобы я мог приобрести пальто и теплое белье. Прошу мою просьбу не оставить без внимание т.к. я очень нуждаюсь.

Студент Наминан-Доржи

2/XI-27г.

Илл. 12



Заявление.

Будучи больн., я направился в больн. Севзапфронта, куда был послан в другую, т.к. моя болезнь лечебн. Севзапфронта лечить не взялись. В этой больнице мне предложено было остаться на лечении на срок ок. 2 мес. Не желая прерывать лечения, я говорил с частным врачом, который берется меня вылечить безвозмездно в больнице. В виду того, что у меня нет нужных для оплаты лечения 60 р., прошу о выдаче мне сверх обмундировочных денег, с помощью которых не смогу вылечиться, не прерывая занятий.

12/XI 24 г. Намнан-Дорчи

Илл. 13

Литература:

История обучения 2017: *История обучения иностранных студентов в России.* http:// ru.education.mon.gov.ru/ articles/1/ (Дата обращения 17.04.2017)

Источники:

ЦГА № 1948: ЦГА (Центральный государственный архив Санкт-Петербурга). Ф.7222, оп.30, №1948

ЦГА № 1918: ЦГА (Центральный государственный архив Санкт-Петербурга). Ф.6915 оп.28, №1918

Р. Ю. Почекаев

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ ХУТУКТАЙ-СЭЧЕНА-ХУНТАЙДЖИ (ПО ДАННЫМ «БЕЛОЙ ИСТОРИИ»)

DOI 10.25882/ada1-0y18

«Белая история» («Чаган тэукэ») является важнейшим памятником политической, правовой, философской и религиозной мысли средневековых монголов. Редактором ее текста (а по мнению ряда исследователей - возможно, и автором) являлся монгольский государственный деятель второй половины XVI в. Хутуктай-Сэчен-хунтайджи (1540-1586), с именем которого во многом и связывается принятие буддизма монголами как государственной религии. В статье на основе анализа текста «Белой истории» предпринимается попытка реконструкции политико-правовых воззрений Хутуктай-Сэчена.

Ключевые слова: *«Белая история», Монголия XVI в., традиционная государственность и право монголов, Хутуктай-Сэчен-хунтайджи, церковное право, имперское правовое наследие*

Roman Pochekaev

Political and legal views of Qutuqtai Setsen Khuntaiji (according to the White History)

The White History (Tsagan teuke) is an important monument of political, philosophical and religious thought of medieval Mongols. Its editor (or author, as some scholars suppose) was Qutuqtai Setsen Khuntaiji (1540-1586), a Mongolian statesman of the second half of the 16th c. whose name is connected with the acceptance of Buddhism by the Mongols as the state religion. This article is an attempt to reconstruct political and legal views of Qutuqtai Setsen according to the White History.

Key words: *White History, 16th century Mongolia, traditional Mongol state and law, Qutuqtai Setsen Kuntaiji, canon law, imperial legal heritage*

Хутуктай-Сэчен-хунтайджи (1540-1586), несомненно, относится к числу наиболее ярких деятелей Монголии второй половины XVI в. За свою сравнительно недолгую жизнь он сумел проявить себя как полководец, государственный и религиозный деятель, законодатель и фактический основоположник позднесредневековой монгольской «феодально-буддийской» историографии [Бира 1978, с. 177].

Деятельность Хутуктай-Сэчена неоднократно привлекала внимание исследователей - прежде всего, как одного из активных распространителей буддизма в Монголии, а по мнению ряда позднесредневековых монгольских авторов и современных исследователей, даже инициатора этого процесса, убедившего своего двоюродного деда Алтан-хана в необходимости принятия «желтой веры» в качестве официальной государственной религии. Также уделялось внимание его законодательной деятельности, наиболее известным результатом которой являлся так называемый «Закон учения, обладающего десятью добродетелями» («Арбан буяны цааз») (1577), считающийся первым правовым актом о статусе буддийской церкви в Монголии [Бира 2007; Почекаев 2013; см. также: История 1999, с. 60-61]. Ш. Бира в своей книге о монгольской историографии посвятил десятистраничный очерк историческим воззрениям Хутуктай-Сэчена, отчасти соотнеся их и с его политическими взглядами [Бира 1978, с. 177-187].

Однако, насколько нам известно, непосредственно политико-правовые воззрения этого деятеля до сих пор специально не исследовались. А между тем, они представляют значительный интерес, учитывая неординарность самого Хутуктай-Сэчена и особенности той переломной эпохи, в которую ему пришлось жить и действовать.

Исследователи полагают, что его взгляды можно реконструировать на основе вышеупомянутого «Закона учения, обладающего десятью добродетелями» [Бира 1978, с. 179-181], однако, как представляется, этот закон в большей степени содержит материальные положения и в меньшей - идеологические элементы, которые на основе его текста можно лишь попытаться достроить, но не восстановить в более или менее полной степени. Гораздо больше информации о взглядах Хутуктай-Сэчена-хунтайджи на государство и право содержит другой источник, создание которого

также связывается с его именем - знаменитая «Белая история» («Цаган теуке»).

Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно времени появления этого памятника. По мнению одних, он был создан в эпоху Хубилая, внука Чингис-хана и основателя династии Юань в Китае, между 1260 и 1280 гг.[29], другие же связывают ее появление непосредственно с Хутуктай-Сэченом-хунтайджи, приписывая ему авторство [см. подробнее: Белая история 2001, с. 8]. Тем не менее, практически все сходятся на том, что до нашего времени сохранилась лишь версия «Белой истории» конца XVI в., которая если и не была полностью написана этим деятелем, то была в значительной степени отредактирована и дополнена им [Бира 1978, с. 76-77; Горохова 1980, с. 90].

Свое знание буддизма и приверженность ему Хутуктай-Сэчен отразил в еще одном памятнике, сохранившемся до нашего времени -приветственной речи, обращенной к Далай-ламе при встрече с ним в 1577 г. и включенной в целый ряд монгольских исторических сочинений [Бира 1978, с. 178; История 1999, с. 59-60; Скрынникова 1988, с. 15; Elverskog 2006, p. 43-44][30]. Это дает основание сделать вывод, что монгольский правитель проникся духом буддизма отнюдь не непосредственно при встрече с тибетским иерархом, а задолго до этого события. Ряд монгольских исторических сочинений содержит сведения о том, что во время похода в Амдо Хутуктай-Сэчен потребовал от местных буддистов подчиниться ему, в ответ пообещав принять буддизм. В результате в обратный путь он взял с собой советника - ламу Вачир-Тумэла. Таким образом, у него было не менее 10 лет для ознакомления с буддийским учением и размышлений о том, как его использовать в своих политических целях [Рерих 1999, с. 157-158; Эрдэнипэл 2005, с. 211; Atwood 2004, p. 312;

---

[29] Согласно монгольской историографической традиции, Хутуктй-Сэчен-хунтайджи лишь «обнаружил» рукопись «Белой истории», составленной самим Хубилаем [Белая история 2001, с. 73; Бира 1978, с. 82].

[30] Осведомленность Хутуктай-Сэчена о буддийском пантеоне нашла отражение в эпизоде, когда на вопрос Далай-ламы, почему он так растерянно на него смотрит, монгольский правитель ответил, что видит в нем «четырехрукого Хоншим-бодхисатву», что было сочтено проявлением благочестия с его стороны [Джамбадорджи 2005, с. 100; Лубсан Данзан 1973, с. 291].

Elverskog 2000, p. 371][31]. Соответственно, ко времени начала работы над «Белой историей» он, скорее всего, уже имел представление о том, как следует изложить свою политико-правовую доктрину в новых условиях. Исследователи, ссылаясь на китайские источники, также отмечают, что Хутуктай-Сэчен-хунтайджи знал китайский, уйгурский и тибетский языки и хорошо ориентировался в буддийских сутрах [Serruys 1960, p. 52; Дробышев 2014, с. 530].

Определить жанр «Белой истории» представляется затруднительным, поскольку этот комплексный текст содержит положения теологического, философского, политического, правового и этического характера, что, в общем-то, характерно для традиционных обществ[32]. Таким образом, это сочинение является своего рода «доктринальным источником» монгольского позднесредневекового права, поскольку закладывает основные принципы выстраивания правоотношений в условиях превращения Монголии в буддийское государство. И, на наш взгляд, оно позволяет достаточно объективно реконструировать политико-правовые взгляды его создателя (или редактора) - Хутуктай-Сэчена-хунтайджи.

В рамках настоящего исследования автор намерен показать, что эти взгляды отнюдь не сводились к безусловному следованию буддийским религиозным и политико-правовым канонам, а в значительной степени сохраняли принципы «чингизизма» - прежней идеологии правящего монгольского рода. Соответственно, в «Белой истории» элементы буддизма довольно тесно переплетаются с элементами «чингизизма», что и обусловило специфику этого памятника как в структурном, так и в содержательном отношении. В результате четко разделить буддийские религиозные и «чингизидские» политико-правовые нормы в «Белой истории»

---

[31] Более того, исследователями высказывается вполне обоснованное мнение, что после падения империи Юань (монархи которой, как известно, поддерживали тесные связи с тибетскими духовными лидерами) буддизм в Монголии не исчез окончательно, и представители монгольской знати в той или иной степени были знакомы с ним и в XV-XVI вв., т. е. до религиозной реформы 1577 г. [History 2009, p. 170].

[32] В связи с этим историки и антропологи права вводят в оборот понятие «мононорм», т. е. неких предписаний правил поведения, которые практически невозможно разделить на правовые, религиозные и этические, поскольку они содержат элементы каждой из этих сфер [см., напр.: Ковлер 2002, с. 118-119].

практически невозможно, и, вероятно, это было сделано намеренно - для демонстрации их единства в рамках возрождаемой концепции «двух законов» (иначе - «двух принципов» или «двух учений»), т. е. религиозной власти духовных лидеров и светской власти монархов-Чингизидов. Тем не менее, своей задачей в данной работе мы видим попытку выделения норм «чингизизма», поскольку именно это позволяет понять особенности политико-правового мышления Хутуктай-Сэчена в условиях провозглашения буддизма в качестве государственной религии.

Во-первых, хотя на первое место в «Белой истории» (традиционно для тибетской историографии) вынесены основные принципы буддизма, отсылки к первым буддийским правителям Индии и Тибета, основы вероучения, не меньше внимания составитель уделяет деятельности Чингис-хана, формированию и поддержанию культа поклонения родоначальнику современных ему монгольских ханов. При этом очень важным представляется наблюдение исследователей, что в «Белой истории» происхождение Чингис-хана отнюдь не выводится от древних буддийских царей (как это стали делать более поздние монгольские историки) [Базарова 2006, с. 281]. Вместе с тем, Чингис-хан признается перерождением «Вачирвани», т. е. бодисатвы Ваджарапани, и чакравартином - вселенским императором в буддийской традиции, первым распространителем буддизма в Монголии, что позволило его внуку Хубилаю сформировать политику «двух законов» [Белая история 2001, с. 74; см. также: Бира 1978, с. 178-179; Скрынникова 1988, с. 13]. Тем самым, полагаем, Хутуктай-Сэчен обосновывал причины самостоятельного культа поклонения Чингис-хану, являющегося традицией его потомков со времени Хубилая [Белая история 2001, с. 72, 73, 94, прим. 102][33].

Этот культ расписан весьма подробно: дана характеристика необходимых ритуалов, обязанности представителей знати по их выполнению, тщательно прописаны наказания за его несоблюдение - нарушения порядка проведения ритуала (штраф - лошадь), порча ритуальной посуды (штраф - три «девятки» скота с верблюдом), невыполнение ритуала (штраф - «девятка» скота

[33] По некоторым сведения, культ Чингис-хана появился сразу после его смерти и существовал уже в 1240-е гг. [см. подробнее: Юрченко 2006, с. 216-231].

с верблюдом). Обратим внимание, что и сама форма штрафа - «девятка» (девять различных голов скота) - является институтом традиционного монгольского права, широко используемым и в светском законодательстве Монголии того же времени - в частности, в «Уложении Алтан-хана» и «Восемнадцати степных законах». Новой формой наказания представляются лишь своеобразные «исправительные работы»: «Провинившегося человека отправить на большие работы в белые юрты», т. е. трудиться на содержателей «восьми белых юрт» хранителей култьта Чингис-хана [Белая история 2001, с. 72].

Таким образом, культ Чингис-хана (с одной стороны - перерожденца Ваджрапани и распространителя буддизма, с другой - предка монгольских ханов, дух которого сам по себе был объектом поклонения) является своеобразным «мостом» между буддийскими канонами и светским монгольским правом, сформировавшимся в эпоху Чингис-хана и его ближайших преемников. Вместе с тем, он преследовал цель сохранить особый статус Чингизидов, который в условиях распада имперской системы стал понижаться, и другие, менее знатные роды стали претендовать на положение, равное потомкам Чингис-хана (в первую очередь, на верховную власть).

В связи с этим вполне логичным выглядит помещение вслед за положениями о наказаниях за нарушения правил культа Чингис-хана и положений о других наказаниях - уже за совершенно «светские» нарушения: неуплату или неполную уплату налогов, непорядок в содержании лошадей и овец, отсутствие необходимых материалов для строительства резиденций правителей. За все эти нарушения предусмотрены также штрафы (те же традиционные «девятки») [Белая история 2001, с. 72]. Тем самым составитель «Белой истории», как представляется, стремится объединить все виды преступлений и иных правонарушений в единую категорию: любой проступок отныне (как против духа Чингис-хана, так и против интересов его здравствующих потомков) рассматривается не только как нарушение закона, но и как греховное деяние. Это в полной мере сочеталось с канонами буддизма, но, как видим, объекты упомянутых преступлений не имели никакого отношения к буддийской религии и ее представителям. Такой же вывод можно сделать и при анализе

положения об амнистии после смерти хана: «Со смертью небесного хагана… выпустить из тюрьмы посаженных ранее, и посадить потом опять [новых] преступников в тюрьму. Но, тем не менее, не будут подлежать освобождению за четыре вида преступления: за убийство ламы-учителя, пускание по злому умыслу крови из тела Будды, причинение вреда отцу и матери, за ложную хулу, разрушающую великое правление. Эти четыре [преступления] не искупаются в двух мирах» [Белая история 2001, с. 80]. Т. е. наиболее тяжкие преступления - как в религиозной, так и в мирской сфере - подлежали наказанию и в этой жизни, и в следующей без возможности его смягчения.

Аналогичным образом Хутуктай-Сэчен старается соотнести привлечение к службе представителей духовной и светской власти. Так, вслед за ламами 25 степеней идет перечисление представителей ханской администрации - в порядке убывания [Белая история 2001, с. 75-76]. Своеобразным нововведением является критерий подбора на административные должности на основании не только профессиональных навыков, но и знаний, необходимых в новых условиях («семь великих бинг», т. е. категорий знания); наличие образования способствовало более быстрой служебной карьере [Белая история 2001, с. 76, 79]. По всей видимости, с его помощью составитель «Белой истории» предпринял попытку обосновать привлечение к службе не только монгольской знати, но и представителей буддийского духовенства, в т. ч. и выходцев из Тибета. Подобная практика, опять же, не нова для Чингизидов: иностранцы, обладавшие особыми знаниями и навыками, активно привлекались на службу в различных улусах Монгольской империи еще в XIII-XIV вв.

Также некое сочетание буддийских и «чингизидских» символов представляют «девять великих знаков» ханской власти. Среди них, «во-первых, большое черное знамя с каймой - знак устрашения других, во-вторых, громкозвучная красная раковина - знак всеобщего уважения, в-третьих, многосильный золотой колчан - знак самозащиты, в-четвертых, сильнопламенная желтая сера - знак возведения многими, в-пятых, большой грозный алмазный меч - знак управления государством, в-шестых, крепкое золотое седло - знак похода, в-седьмых, большой священный пояс - знак прочного существования, в-восьмых, трон с высоким балдахином - знак

степенного сидения, в-девятых, надежные урлюки и найджинары - знак единства» [Белая история 2001, с. 76-77]. В большинстве своем - это набор символов власти, широко употреблявшийся тюрко-монгольскими правителями, однако среди них появляются и чисто символические предметы (сера, алмазный меч). Кроме того, всем перечисленным атрибутам власти придается некий символический смысл, позволяющий предположить подведение буддийских категорий под некоторые из них.

Большое внимание уделяется моральной составляющей и государственной службы, и частной жизни. Однако после перечисления многочисленных рекомендаций о том, как вести праведную жизнь, без какого-либо логического перехода упоминаются практические задачи властей, известные еще по ханским ярлыкам XIII-XIV вв. - организация караулов на границах и перевалах, построение судов для переправы, мостов, дорог [Белая история 2001, с. 78]. Надо думать, что упоминание их в связке с вышеупомянутыми моральными принципами должно означать, что надлежащее выполнение своих функций должно базироваться на этих принципах, что, по-видимому, в глазах составителя «Белой истории» должно было повысить эффективность работы чиновников.

Этой же цели служат неоднократно упоминаемые положения о награде за праведную жизнь и хорошую службу. Представители церкви за свои знания и активную проповедническую деятельность могли получать звания «лама», «бахши», «хаших». Светские же чиновники могли рассчитывать на должности десятников, пятидесятников, сотников, тысячников, пятитысячников; для совершивших ратные подвиги предусматривались почетные звания багатуров (силачей-героев) и хабуту (стрелков-лучников) [Белая история 2001, с. 79-80]. Как представляется, здесь также неслучайно объединение в одном разделе представителей духовной и светской власти. Как известно, Хутуктай-Сэчен-хунтайджи и в своем законе подчеркивал, что представители буддийского духовенства (возможно, за исключением высших иерархов) - такие же подданные монгольских ханов, как и миряне, и будут нести ответственность за свои правонарушения перед светскими властями [см. подробнее: Почекаев 2013, с. 216-217]. В «Белой истории» прямо прописывается

механизм привлечения к ответственности священнослужителей-преступников: «с монаха снять обет и привести [судить по] закону мирян». А наказание за нарушение монахом обетов (распитие спиртного, прелюбодеяние, ложь и злословие и пр.) в «Белой истории» практически идентично аналогичному положению в «Законе учения, обладающего десятью добродетелями»: «связав руки за спиной, разрисовать лицо черной сажей, воткнуть в голову черный флажок, провезти на черной повозке, ударить золотой раковиной по нижней части спины, обвести три раза [вокруг] храма и монастыря в противоположном [направлении], выслать навсегда в далекую местность, где и оставить» [Белая история 2001, с. 79; ср.: Почекаев 2013, с. 215; История 1999, с. 60].

Наряду с преступлениями монахов предусмотрены наказания за преступления мирян: «тому, [кто] говорит ложь, отсечь язык. За кражу выколоть глаз. За заговор против великого правления лишить жизни» [Белая история 2001, с. 79]. Легко заметить, что наказания ужесточились по сравнению с эпохой Монгольской империи, где казнь назначалась только за самые тяжкие преступления вроде заговора против хана (что сохранилось и в «Белой истории»), членовредительских же наказаний не было вообще (практиковались штрафы и позорящие телесные наказания). В данном случае следует обратить внимание на своеобразный «символический талион» упомянутых наказаний: за ложь виновный лишался языка, который эту ложь произносил, за кражу - глаза, который завистливо смотрел на чужую вещь. Полагаем, что подобные жестокие правила и носили символический характер: в последующем монгольском светском праве мы наблюдаем нормы, более близкие к нормам Монгольской империи (штрафы и телесные наказания за кражу и пр.). Вероятно, суровость наказаний, как и вышеупомянутые моральные принципы, должна была обеспечивать праведный образ жизни подданных монгольских ханов.

Еще одним несомненным свидетельством сохранения идей «чингизизма» является периодическое упоминание о судьбе «чужих народов». В свое время Ш.Бира отметил, что если в эпоху Хубилая власть монгольского хана в политической концепции Чингизидов простиралась на весь мир по воле Неба [Franke 1978, p. 18, 24], то к эпохе Хутуктай-Сэчена претензии ханов «сузились»,

и в «Белой истории» в большей степени проводится идея о заимствовании религиозных и политических идей из Тибета только для использования их на территории Монголии [Бира 1978, с. 184]. Думается, исследователь не совсем прав: неоднократно в памятнике упоминаются «пять цветных и четыре чужих народа», причем в контексте не только «ностальгических» воспоминаний о славных временах Чингис-хана и Хубилая, но и постепенного распространения на них власти монгольских ханов как ревностных приверженцев буддизма. Правители этих народов уже заранее «вписаны» составителем «Белой истории» в монгольскую систему управления: «В пяти цветных и четырех чужих народах - над десятниками старшие сотники, тысячники» [Белая история 2001, с. 77, 80]. Как видим, Хутуктай-Сэчен четко формирует миссию монгольских монархов: при Чингис-хане и Хубилае был расцвет, затем наступили темные времена, но теперь, с принятием «желтой веры» предстоит новый расцвет и создание идеального буддийского государства, в которых ханы с помощью единой религии объединят монголов и другие народы [Скрынникова 1988, с. 13-14]. Легко увидеть здесь полное сохранение «чингизидского» принципа всемирной монархии эпохи империи Юань, но в большей степени опирающегося на буддизм как объединяющий фактор. Соответственно, новым чакравартином Хутуктай-Сэчену виделся не буддийский иерарх, а потомок Чингис-хана- Алтан-хан [Бира 1978, с. 185].

Ярким и несомненным доказательством того, что составитель «Белой истории» старался сохранить принципы «чингизизма» наряду с вновь вводимыми в употребление буддийскими канонами, является заключение «Белой истории», которое представляет собой наставление матери Чингис-хана своим сыновьям, хорошо известное по другим средневековым монгольским источникам. С одной стороны, в этом наставлении присутствуют некоторые рекомендации, созвучные вышеупомянутым буддийским правилам праведной жизни (отречение от страстей и гордыни, стремление к совершенствованию, сострадание). Но в нем также имеются пожелания почитать и прославлять имена предков, сохранять единство рода, а главное - поклонение Тенгри, т. е. Небу, а не буддийскому пантеону [Белая история 2001, с. 80-81].

Неудивительно, что, получив от Далай-ламы священный титул «Сердцевина сущего» в качестве реинкарнации царя Рупакарпи (или Бимбисары) - современника и покровителя Будды Шакьямуни, обращенного им в буддизм [см.: История 1999, с. 61, 121; Atwood 2004, p. 312; Elverskog 2000, p. 134], Хутуктай-Сэчен-хунтайджи вовсе и не подумал отказаться от своей приверженности к традициям рода Чингис-хана. Последующие историки (и в первую очередь - его родной правнук Саган-Сэчен) подчеркивали, что он - прямой потомок Чингис-хана, чем и обосновывали его право на власть над Ордосом и на активное участие в общемонгольской политике [Elverskog 2006, p. 157-158].

Взгляды Хутуктай - Сэчена - хунтайджи позволяют охарактеризовать его как «нового Чингизида». По мнению автора настоящего исследования, в XVI-XVII вв. начинает формироваться группа представителей рода Чингис-хана, которые активно осваивают систему ценностей той или иной цивилизации, в рамках которой им приходилось существовать и править, и используют полученные знания в политической деятельности, при этом выражая их в собственных письменных трудах, с помощью которых обосновывают свое право на власть. Тем самым они стали закладывать политико-правовые традиции нового типа, позволявшие им (и их преемникам) по-прежнему считаться наиболее легитимными правителями, хотя монополия Чингизидов на власть в это время уже стала ослабевать.

В тюрко-мусульманском мире «новыми Чингизидами» были Мухаммад Шайбани (1451-1510), основатель Бухарского ханства, оставивший обширное философско-политическое и поэтическое наследие [см.: Почекаев 2017], хивинский хан Абу-л-Гази (1603-1664), автор «Родословного древа тюрков» и «Родословного древа туркмен». В монгольском же мире, как представляется, именно Хутуктай-Сэчен-хунтайджи стал первым из «новых Чингизидов», другим же ярким представителем этой группы следует признать его правнука Саган-Сэчена (1604 - после 1662), автора «Эрдэнийн тобчи».

Безусловно, можно допустить, что упомянутые Чингизиды в принципе могли иметь (и, скорее всего, действительно имели) склонность к литературной и научной деятельности и стремились выражать свои мысли в письменном виде. Однако результаты их творчества в первую очередь - это своеобразный ответ на

политические вызовы. В условиях распада монгольской имперской системы и кризиса власти рода Чингизидов было необходимо найти новые способы и инструменты укрепления власти и сохранения чингизидской государственности. В Монголии выход был найден в виде буддизма, провозглашение которого государственной религией позволило Чингизидам сохранять власть в своих руках вплоть до начала XX в.[34]

Главная же заслуга Хутуктай-Сэчена-хунтайджи заключалась в том, что он не позволил буддийским политико-правовым канонам (имевшим многовековую историю и солидное теоретическое обоснование) поглотить «чингизидские» традиции, скомбинировав буддизм и «чингизизм» в рамках концепции «двух законов», что и нашло отражение в «Белой истории». По сути, именно это и обусловило адаптацию буддийского учения к монгольским реалиям [Бира 1978, с. 187]. Поэтому, полагаем, что он по значимости в политико-правовом развитии позднесредневековой Монголии даже в некотором отношении превосходит Алтан-хана, который был всего лишь влиятельным политическим лидером и распространителем буддизма, но не идеологом и мыслителем, как его двоюродный племянник.

Литература:

Базарова 2006: *Базарова Б. З.* Монгольские летописи - памятники культуры. М., 2006.

Белая история 2001: Čaγan teüke - «Белая история» - монгольский историко-правовой памятник XIII-XVI вв. / Пер. П. Б. Балданжапрова, исслед., ред., коммент. Ц. П. Ванчиковой. Улан-Удэ, 2001.

Бира 1978: *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII-XVII вв.). М., 1978.

Бира 2007: *Бира Ш.* Хутагтай Сэцэн хун тайжийн зохиосон нэгэн хуулийн тухай // Бира Ш. Түүвэр зохиолууд. Collection of Selected Papers. Улаанбаатар, 2007. Т. 182-186.

[34] В Халхе последние ханы-Чингизиды сохраняли власть до 1922 г., а в некоторых частях Внутренней Монголии - вплоть до 1946 г. [см., напр.: Дудин 2016, с. 140].

Горохова 1980: *Горохова Г. С.* Очерки по истории Монголии в эпоху Манчжурского господства (конец XVII - начало XX вв.). М., 1980.

Джамбадорджи 2005: *Джамбадорджи.* Хрустальное зеркало / Пер. Б. И. Короля, А. Д. Цендиной // История в трудах ученых лам. М., 2005. С. 62-154.

Дробышев 2014: *Дробышев Ю. И.* Человек и природа в кочевых обществах Центральной Азии (III в. до н. э. - XVI в. н. э.). М., 2014.

Дудин 2015: *Дудин П. Н.* Место и роль религии и религиозных институтов в процессе становления государственности во Внутренней Монголии в 1930-1940-х гг. // Власть. 2015. № 2. С. 137-140.

История 1999: История Эрдэни-дзу / Пер., введ., коммент и прил. А. Д. Цендиной. М., 1999.

Ковлер 2002: *Ковлер А. И.* Антропология права: Учебник для вузов. М., 2002.

Лубсан Данзан 1973: *Лубсан Данзан.* Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. М., 1973.

Почекаев 2013: *Почекаев Р. Ю.* Закон Хутуктай-Сэчена и особенности развития монгольского права на рубеже XVI-XVII вв. // Правоведение. 2013. № 1. С. 204-224.

Почекаев 2017: *Почекаев Р. Ю.* Между «чингизизмом» и шариатом: политико-правовые взгляды Мухаммада Шайбани-хана // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4-6 мая 2016 г. М., 2017. С. 485-501.

Рерих 1999: *Рерих Ю. Н.*Монголо-тибетские отношения в XVI и начале XVII вв. // Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара, 1999. С. 153-163.

Скрынникова 1988: *Скрынникова Т.Д.*Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI - начало XX в. Новосибирск, 1988.

Эрдэнипэл 2005: *Эрдэнипэл.* Конечная причина религий в Монголии Пер. Ринчен, Самбу // История в трудах ученых лам. М., 2006. С. 155-247.

Юрченко 2006: *Юрченко А. Г.* Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII-XV вв. СПб., 2006.

Atwood 2004: *Christopher C. Atwood.* Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. New York, 2004.

Elverskog 2000: *Carl Johan Elverskog.* Buddhism, History and Power: The Jewel Translucent Sutra ad the Formation of Mongol Identity. Ph. D. Diss. Bloomington, 2000.

Elveskog 2006: *Johan Elverskog.* Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. Honolulu, 2006.

Franke 1978: *Herbert Franke.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. Munich, 1978.

History 2009: The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age / Ed. by N. Do Cosmo, A. J. Frank and P. B. Golden. Cambridge, 2009.

Serruys 1960: *Henry Serruys.* Four documents relating to the Sino-Mongol Peace of 1570-1571 // Monumenta Serica. Vol. 19. 1960. P. 1-66.

П. О. Рыкин

ЧТЕНИЕ МОНГОЛЬСКОЙ НАДПИСИ НА ТЫРСКОЙ СТЕЛЕ 1413 Г.: НОВЫЕ ПОДХОДЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ[35]

DOI 10.25882/1txp-ap07

Статья посвящена предварительным результатам применения нового подхода к чтению монгольской надписи на Тырской стеле 1413 г., хранящейся в Приморском государственном объединенном музее им. В. К. Арсеньева (Владивосток). Стела содержит тексты на трех языках: китайском, чжурчжэньском и монгольском. Монгольский и чжурчжэньский тексты памятника очень близки с точки зрения содержания и грамматической структуры. В статье делается попытка продемонстрировать важность данного вывода для дешифровки некоторых утраченных или испорченных фрагментов монгольской надписи на стеле. Предлагаемый автором подход основан на подробном сопоставлении лакун в монгольском тексте с параллельными фрагментами чжурчжэньского текста, которые имеют лучшую сохранность, в сочетании с более тщательным исследованием всех существующих фотографий и эстампажей памятника. В качестве иллюстрации приводится новое чтение строк 2 и 3 монгольской надписи, значительно дополняющее предыдущие варианты их дешифровки.

Ключевые слова: *монгольские языки, тунгусо-маньчжурские языки, доклассический письменный монгольский язык, чжурчжэньский язык, уйгуро-монгольская письменность, историческая лингвистика, эпиграфика.*

Pavel Rykin

The Reading of the Mongolian Inscription on the 1413 Tyr Stele: New Approaches and Rysults

The paper deals with the Preclassical Mongol inscription on the 1413 Tyr stele, now kept at Primorye State Museum named after V. K. Arsenyev

[35] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-09-00539 А.

(Vladivostok, Russia). It contains the texts carved in three languages: Chinese, Jurchen, and Mongol. The Jurchen and Mongol texts are very close to each other in content as well as in grammatical structure of words and sentences. The author tries to demonstrate the importance of this conclusion for the decipherment or tentative reconstruction of some missing and previously illegible parts of the Mongol inscription. The new reading of lines 2 and 3 of the Mongol inscription proposed in the paper is based on thorough comparison of the lacunae in the Mongol text with the corresponding parts of the Jurchen one which are preserved in better condition, as combined with a more careful investigation of all the existing photos and rubbings of the inscription. The overall results demonstrate a substantial progress in reading the Mongol inscription as compared to previous scholarly works on the subject.

***Keywords**: the Mongolic languages, the Tungusic languages, Preclassical Written Mongol, Jurchen, Uighur-Mongol script, historical linguistics, epigraphy*

Как известно, Тырская стела 1413 г., ныне хранящаяся в Приморском государственном объединенном музее им. В.К.Арсеньева (Владивосток), содержит тексты, высеченные на трех языках: китайском, чжурчжэньском и монгольском. С середины XIX в. сам памятник и надписи на нем неоднократно становились предметом изучения в публикациях отечественных и зарубежных ученых, среди которых следует особо выделить работы В.П.Васильева [1896], П.С.Попова [1904], Осады Нацуки [Осада 1958; 2001], Г.В.Мелихова [1970], Чжун Миньяня, На Сэньбо и Цзинь Цицзуна [Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975] и Айсинь Гиоро Ульхичунь [2009]. В 2011 г. мной и моими коллегами была опубликована коллективная монография, в которой были представлены результаты дешифровки и детального исследования всех текстов стелы, выполненных на основе архивных материалов и современных фотографий и эстампажей памятника [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011]. В данной монографии был сделан вывод о значительной близости друг к другу монгольского и чжурчжэньского текстов с точки зрения содержания и грамматической структуры. Одним из наших соавторов, А.М.Певновым, был выполнен т. н. коглоссинг, или параллельное глоссирование обоих текстов, подтверждающее вывод об их

взаимном семантическом и грамматическом сходстве.

Однако этот вывод был использован по существу только для прояснения или уточнения значений некоторых чжурчжэньских грамматических морфем. В настоящей статье я попытаюсь продемонстрировать важность данной методики для дешифровки некоторых утраченных или испорченных фрагментов монгольской надписи на стеле. Большинство лакун в монгольском тексте могут быть заполнены благодаря тщательному сопоставлению с параллельными фрагментами чжурчжэньского текста, которые имеют лучшую сохранность, в сочетании с более подробным исследованием всех существующих визуальных материалов, прежде всего старых фотографий памятника из фонда А. М. Позднеева в Архиве востоковедов ИВР РАН (ф. 44, оп. 3, ед. хр. 15 (1)).

Начнем с разбора строки 1, для которой ранее предлагались следующие чтения:

- Осада 1958: *dai-ming qayan-u ǰrlγ-iyar nurgäl-ün oron γaǰar-a yung-ning süm-ä* [….] *bosuγaǰu čilaγun* [….] *bayiγulba* [….] *sonusbasu* [..] *tngri ündür bügätälä gägäkän γaǰar oron-i bürgün čidaqu* [….] *ǰurγan tümän* [….] *iyar tāǰiyäǰü* [….]
- Ligeti 1965: [……]
- Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975: *dai miŋ qaɢan-u ʤrlɢ ijar nurgel-ün orun ɢaʤar-a juŋ niŋ süm-e* […] *bosuɢaʤu ʧilaɢun* […] *bajiγulba meküjin sonusbasu* [..] *tŋri öndür bögetele gegegen ɢaʤar orun-i bürkün ʧidaqu ɢaʤar* […] *bögetele ʤuʤaɢan tümen amitan ijar teʤijeʤü*
- Осада 2001: *dai-ming qayan-u ǰrlγ-iyar nurgäl-ün oron γaǰar-a yung-ning süm-ä* [……] *bosuγaǰu čilaγun* [……] *bayiγulba* [……] *sonusbasu* […] *tngri ündür bügätälä gägäkän γaǰar oron-i bürgün čidaqu ǰuǰaγan tümän amitan-iyan tāǰiyäǰü* [……]
- Айсинь Гиоро Ульхичунь 2009 = Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975
- Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011; Rykin 2012/13: *dai ming qayan-u ǰrlγ-iyar nurgel-ün oron γaǰar-a yung ning süm-e* [.....] *bos*[*qa*]*ǰu čilaγun* [.....] *bayiγulba üǰen sonosbasu tngri ün*[*dü*]*r bö*[*getele*] *gegegen γ*[*aǰa*]*r oron-i bürkü*[*n*] *čid*[*aqu*] [.....]Y *bol*[*ǰ*]*u ǰuǰaγan tümen am*[*i*]*tan-iy*[*an*] *teǰiyeǰü* TWL'[.....]

Опубликованный в нашей монографии коглоссинг строки 1, выполненный А.М.Певновым [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с. 176-194][36], приводится ниже:

Строка 1

ДАИ ми ***dai ming*** **Дай Мин**	***ХАγа-ни*** ***qaγan-u*** **император-GEN**		**alawa-*γи*** ***ǰrlγ-iyar*** **указ-HB (указ-INS)**
нуруэ-ни ***nurgel-ün*** **Нургэ-GEN (Нургэл-GEN)**		***БУА-ду*** ***oron γaǰar-a*** **местность-DAT.LOC**	
****ЙУҊниҊ*** ***yung ning*** **Юннин**	***таира*** ***süme*** **буддийский.храм**	[...] ?	zhisu-***мэи*** *bos-[qa]-**ǰu*** *строить-**CVB1** (встать-CAUS-**CVB.IPFV**)
б'эи стела	***ухэ*** ***čilaγun*** **камень**	[...] ?	*ИЛИ-**бу**-рэ* *bayi-**γul**-ba* **вставать-CAUS-PTCP.NPST (стоять-CAUS-PST)**
üǰe-n видеть-CVB.MOD	***ДОНДИ-чи*** ***sonos-basu*** **слышать-CVB.COND**		
АБУКА ***tngri*** **небо**	***дэγэ*** ***ün[dü]r*** **верх (высокий)**		

[36] Словоформы и значения, совпадающие в чжурчжэньском и монгольском текстах, выделены жирным шрифтом. В случае если монгольская глосса существенно отличается от чжурчжэньской, она приводится в круглых скобках. Версия А.М.Певнова публикуется нами с некоторыми мелкими поправками и изменениями.

б'э-мэи	***ГЭҢг'эн***	□ ***ДОР-ба***
bö[***ge-tele***]	***gegegen***	***γ***[***aǰa***]***r oron-i***
быть-CVB1 (**быть**-CVB.TER)	**свет земля**-ACC	
ДАШИ*-мэи*	**dian***дэ-р*	
bürkü-[*n*]	***čid***[***a-qu***]	[…]
покрывать-CVB1 (**покрывать**-CVB.MOD)	**мочь**-PTCP (**мочь**-PTCP.NPST)	?
□ *б'э-мэи*	□ □ □ □ □ □ □ □ □ □	
bol-[*ǰ*]*u*		
? быть-CVB1 (становиться-CVB.IPFV)	? ? ? ? ? ? ? ? ?	
ǰuǰaγan	*tümen*	*am*[*i*]-*tan-iy*[*an*]
толстый	десять.тысяч	жизнь-HB.PL-REF
		□ □ □ □ *гаи*
teǰiye-ǰü	[…]	
питать-CVB.IPFV	?	? ? ? ? PART

Сопоставление монгольского и чжурчжэньского текстов в строке 1 мало что дает, так как оба текста сильно испорчены, причем чжурчжэньский даже сильнее, чем монгольский. Сохранившиеся фрагменты текстов примерно совпадают друг с другом по содержанию.

Однако уже строка 2 представляет гораздо больший интерес с точки зрения дешифровки монгольского текста. Чтения, сделанные предшествующими исследователями, отличаются значительной фрагментарностью:

- Осада 1958: *qaγan-u* […] *tümän ulus* [..] *amuγulang iyar tägübän törügsän* […..] *oyirakin* […..]
- Ligeti 1965: [……] *sanabasu tngri* […….]
- Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975: *qaɢan-u* […] *tümen ulus* [..] *amuɢul*[*a*]*ŋ ijar tegüben törügsen* […..] *ojirakin* […..]
- Осада 2001: *qaγan-u* […] *tümän ulus* […] *amuγulang-iyar tägübän törügülün* […….] *oyirakin* […….]

- Айсинь Гиоро Ульхичунь 2009 = Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975.
- Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011; Rykin 2012/13: *qaγan-u* [.....] *tümen ulus* [....] [....]WP' [.....]'KWW 'CWL[..] [....]WMW [....]WN T[..]''[..] [..]'N [.]D[....]

Ниже приводится коглоссинг строки 2, принадлежащий А.М.Певнову:

Строка 2

ХАγа-ни		*УШир-ду*
qaγan-u	[...]	
император-GEN	?	мысли-DAT.LOC
ТУМЭН	**yiteэл**	*элхэ-ги*
tümen	***ulus***	
десять.тысяч	**народ**	спокойствие-НВ

БАНДИ-бу-хаи-ду	□ *хун-лэ-хи*	□
родиться-CAUS-PTCP.PST-DAT.LOC	*близкий-LOC-REL	?

УРγун-ǯэ-рэ	*ГОРо-ло-хи*
радоваться-ASP1-PTCP.NPST	далекий-LOC-REL

□	□	*ДАха-ра*
?	?	следовать-PTCP.NPST

В данной строке чжурчжэньский текст местами сохранился гораздо лучше монгольского, и это дает возможность восстановить некоторые утраченные фрагменты последнего. Так, вторая словоформа этой строки *УШир-ду* 'мысли-DAT.LOC.', по-видимому, должна была соответствовать монгольскому *sedkil-ṭür* id.; ср. *eǰen-ü boγda sedkil-ṭür* 'в августейших мыслях владыки' (строка 6). На этом месте на камне имеется большая зигзагообразная трещина (см. рис. 1), однако интервал в тексте между *qaγan-u* 'император-GEN' и *tümen* 'десять тысяч' как раз подходит для реконструированной нами словоформы.

Рис. 1. Большая зигзагообразная трещина на камне

Чж. *элхэ-ги* ‘спокойствие-HB’ однозначно соответствует монг. *amuγulang-iyar* ‘спокойствие-INS’, как, например, в строке 5. Вообще, чжурчжэньский хабитивный аффикс *-ги* в монгольском тексте стелы всегда имеет своим эквивалентом аффикс инструментального падежа *-iyar* [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с.196, 217, примеч. 55].

Чжурчжэньской глагольной основе *БАНДИ-* ‘родиться, жить’ в монгольском тексте (строки 8, 11) соответствует глагол *törö-* id., каузативный аффикс *-бу-* функционально эквивалентен монгольскому *-GUl-*, показатель причастия прошедшего времени *-хаи* ~ *-хеи* - монгольскому *-GSAn*. Таким образом, полным аналогом чжурчжэньской словоформы *БАНДИ-**бу**-хаи-ду* ‘родиться-CAUS-PTCP.PST-DAT.LOC’ в монгольском было бы **törögülügsen-ṯür*, однако для такой длинной формы в тексте недостаточно места. От нее на имеющах фотографиях и эстампажах читается только /////KWL//, практически вплотную примыкающее к началу следующего слова (см. рис. 2). Скорее всего, в оригинале нужно восстанавливать форму *törögülün* (*törö-gül-ü-n* ‘родиться-CAUS-E-CVB.MOD’), как это сделал Нацуки Осада [2001, с.189]. В данном случае чжурчжэньскому причастию прошедшего времени в дательно-местном падеже соответствует монгольское модальное (слитное) деепричастие.

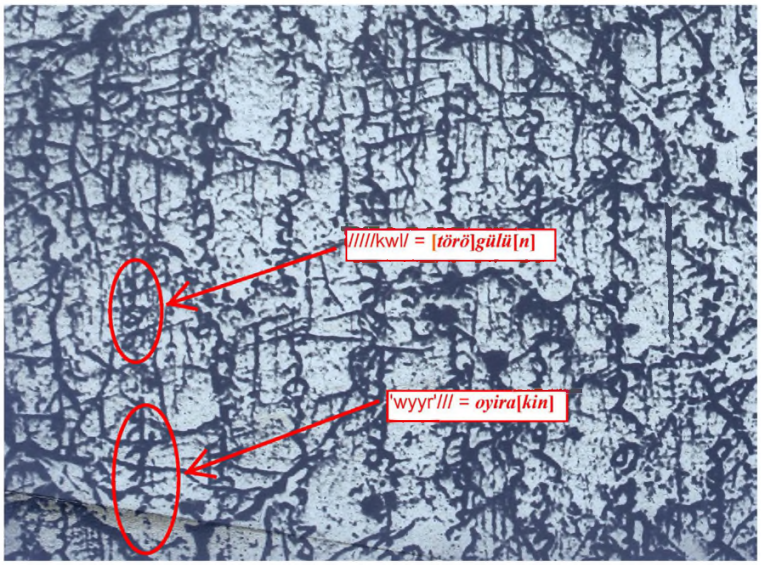


Рис. 2. Словоформы [törö]gül[ün] и oyirakin в строке 2

Чж. *хун-лэ-хи* с примерным значением *‘близкий-LOC-REL’ по смыслу и частично по форме хорошо соответствует монг. *oyira-ki-n* ‘близко-REL-PL’, встречающееся в строке 11, притом что основа *oyira* ‘близко’, по-видимому, содержит в своем составе омертвевший аффикс локатива *-*A*. Это слово, особенно его начало ’WYYR’-, можно различить на фотографиях из фонда А.М.Позднеева (см. рис. 2).

Чж. *УРγγун-ǯэ-рэ* ‘радоваться-ASP1-PTCP.NPST’ = монг. *bayas-u-mu* ‘радоваться-E-NPST’ по аналогии со строкой 9, где *УРγγун-ǯэ* ‘радоваться-ASP1’ соответствует монгольскому *bayas-u-lča-mu* ‘радоваться-E-SOC-NPST’. Однако если в строке 9 чжурчжэньский аспектуальный показатель *-ǯэ-* имеет своим соответствием монгольский аффикс социатива *-lča-*, то в строке 2 он никак не отображается в монгольском. Чтение *bayasumu* в полной мере подтверждается фотографиями и эстампажами стелы, на которых отчетливо различим конец этой словоформы -SWMW, что исключает наличие в ее составе социативного аффикса (см. рис. 3).

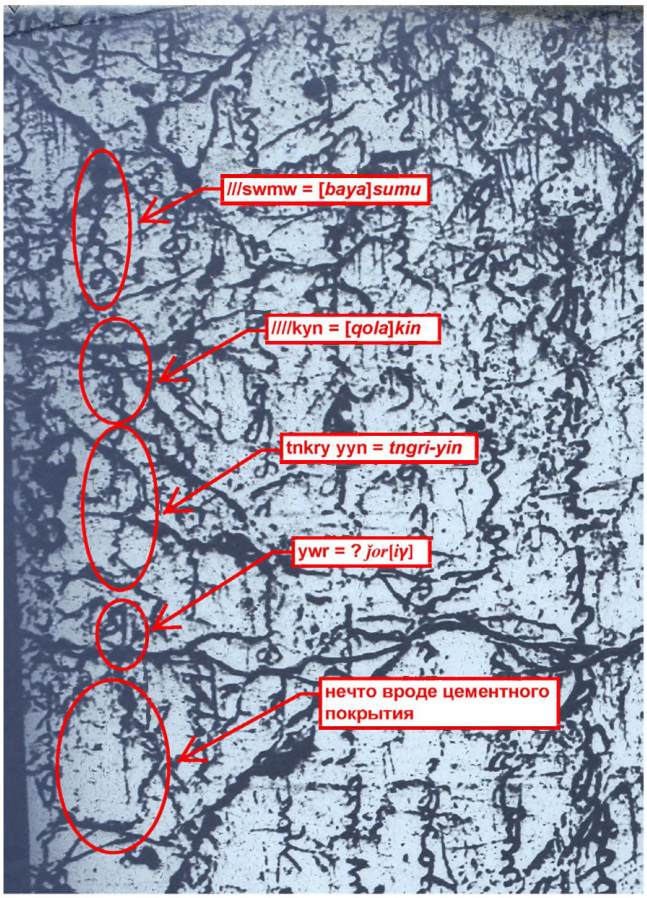


Рис. 3. Ряд новых реконструированных словоформ в строке 2

Чж. *ГОРо-ло-хи* ‘далекий-LOC-REL’ хотя бы из соображений семантического параллелизма должно было соответствовать монг. *qola-ki-n* ‘далеко-REL-PL’ (ср. выше, *хун-лэ-хи* *‘близкий-REL-PL’ = *oyira-ki-n* ‘близко-REL-PL’), от которого на стеле сохранилось только три последних знака ////KYN, как можно видеть на рис. 3.

Чжурчжэньская основа *ГОРо-* ‘далекий’ в строке 4 употребляется как эквивалент монг. *qola* id., а в строке 11 она без дополнительных морфологических показателей соответствует форме *qolakin* монгольского текста. Далее в чжурчжэньской надписи стоят два нечитаемых знака, однако в монгольском тексте поддается прочтению форма *tngri-yin* ‘Небо-GEN’, за которой видны еще как минимум три знака, предположительно YWR/// (рис. 3). Остаток

строки в монгольском тексте скрыт фрагментом какого-то покрытия, похожего на цементное. Но в чжурчжэньском в конце строки 2 имеется еще словоформа *ДАха-ра* ‘следовать-PTCP.NPST’, основа которой *ДАха-* представляет собой монгольское заимствование, восходящее к монг. *daγa-* ‘следовать’. Наличие синтаксически параллельной формы *bayasumu* в предшествующем контексте наводит на мысль о том, что в монгольской надписи должна была стоять форма **daγa-mu* ‘следовать-NPST’. Все это дает основания восстановить в монгольском тексте фразу *tngri-yin ǰor*[*iγ-i daγamu*] ‘следуют воле Неба’[37].

Таким образом, обобщив высказанные замечания, можно предложить новое чтение строки 2, которое позволяет восстановить ее в полном объеме, в отличие от нашего предыдущего чтения, оставляющего значительную ее часть без дешифровки (исправления и дополнения выделены прямым жирным шрифтом):

[2] *qaγan-u* **[sedkil-t̲ür]** *tümen ulus* **[amuγulang-iyar] [törö]gülü[n] oyira[kin] [baya]sumu [qola]kin tngri-yin ǰor[iγ-i daγamu]**

‘В мыслях императора [он] позволяет многочисленному народу рождаться в мире, [так что] ближние радуются, а дальние следуют воле Неба’.

Обратимся теперь к строке 3. В предшествующих работах она читалась следующим образом:

- Осада 1958: *qaγan* [….] *tngri-yin dour-a taibing-iyar tabin ülägü od bolba* · [….] *sartaγul* [..] *mongγol* [….] *iyar irgän* [….] *umar-a ǰägün ätägäd* […] *nurgäl* […..]
- Ligeti 1965: [……] *tümen qariyatan* [?] *irgen-t̲ür* [……]
- Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975: *qaɢan* […] *tŋri jin dour-a taibiŋ ijar tabin ülegü od bolba* […..] *sartaɢul* [..] *moŋɢul irged tümen ulus-un irgen* […..] *umar-a ʤegün eteged-ün nurgel* […..]

---

[37] Словосочетание tngri-yin ǰoriγ-i daγa- ‘Небо-gen воля-acc следовать’ употребляется в монгольских памятниках XIV-XV вв., таких как китайско-монгольская билингва 1362 г. [Hin 4], китайско-монгольский указ 1453 г. из коллекции стамбульского музея Топкапы [Top 8] и монгольские тексты из Хуаи июй 華夷譯語 1389 г. (в форме teŋgiri-yin ǰoriγ-i daqa-) [HY 2:02a4, 2:03b2, 2:05b3, 2:13a4, 2:15a1, 2:22a5, 3:13a1]. Об этой формуле см. [Cleaves 1950, p. 444, note 14; Mostaert, Rachewiltz 1995, p. 11].

- Осада 2001: *qaγan* [……] *tngri-yin dour-a taibing-iyar tabin ülägü od bolba.* [……] *sartaγul* […] *mongγol irgäd tümän ulus-un irgän* [……] *umar-a ǰägün ätägäd-ün* […] *nurgäl* [……]
- Айсинь Гиоро Ульхичунь 2009 = Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975
- Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011; Rykin 2012/13: *boγda* [?] *qaγan-u* [*suu-ṯur*] *tngri-yin dour-a* [*tai*]*bing-iyar* [*ta*]*bin ülegü* [*od*] *bolba* [*dö*]*rben* [*ǰüg*] [*n*]*aiman* [*ǰob*]*qis-un irgen sartaγul* [...] W *mongγol* [*i*]*rged tümen ulus-un irgen* T'NK KY [..]W'[.] P'L[....] T[....] [..] [...] TWM[..]N *u*[*m*]*ar-a ǰegün eteged*-[*ün*] *nurgel* [..] WYL[..] [….] [..]L[…..]W […] P'[….]

Коглоссинг строки 3, выполненный А.М.Певновым, приводится ниже:

Строка 3

	ХАγан			*ТЭ-б'э*
boγda [?]	***qaγan-u***			
мудрый	**император (император**-GEN)			сидеть-CVB2
	АБУХА-и			***ПЭǯилэ***
[*suu-ṯur*]	***tngri-yin***			***doura***
благодать-DAT.LOC	**небо-GEN**			**под**
таипиŋ-ги	***СУСАИ***		***АН'А***	
[***tai***]***bing***-*iyar*	[***ta***]***bin***	*ülegü*	(***od***)	*bol-ba*
мир-INB (**мир**-INS)	**пятьдесят**	больше	**год (год**.PL)	становиться-PST
УЙЭҮУН	*u*			
девять	варвары.востока			
*ǯАКУН *МАН*				
	[*dö*]*rben*	[*ǰüg*]	[*n*]*aiman*	[*ǰob*]*qis-un*
восемь	четыре	сторона	восемь	направление-GEN
варвары.юга				
irgen	*sartaγul*	[…]	*mongγol*	[*i*]*rge-d*
народ	мусульманский	?	монгольский	народ-PL

tümen	*ulus-un*	*irgen*	[...]
десять.тысяч	народ-GEN	народ	?

СЭǯэ	*дихаи*	*хулоти*	*ǯуҮУ*	*ГОР*	*ИЛИ-бу*-ma
повозка	лодка	?	дорога	?	вставать-CAUS-?

ГУРу-ни	*Н'АРМА*	*МЭРхэ*	*ДЭКдэ-бу*-ma
государство-GEN	человек	дар	подниматься-CAUS-?

ди-ǯэ	□ □ □ □	*АИ*
приходить-ASP1	? ? ? ?	?

УЛИти	***ǯУЛЭши***	
u[m]ara	***ǰegün***	*eteged*-[*ün*]
север	**восток**	сторона-GEN

нурүэ-ни	*ПаЛ'А-ду*	*до*	□	
nurgel				[...]
Нургэ-GEN (Нургэл-Ø)	?-DAT.LOC	?	?	?

Сопоставление монгольского и чжурчжэньского текстов в строке 3 дает значительные уточнения и дополнения к существующим дешифровкам. В частности, оно позволяет уточнить чтение начала строки в монгольской надписи, которое ранее приводилось нами в форме *boγda* [?] *qaγan-u* [*suu-ṯur*] '[благодатью] мудрого [?] кагана' [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с. 131]. Во-первых, то, что мы восстанавливали как **boγda*, основываясь главным образом на различимых на камне чертах, похожих на сочетание *dāleth* и *āleph*, ныне нужно рассматривать скорее как следы первого слова строки *qaγan*, практически полностью испорченного тремя сходящимися трещинами на камне и сохранившего только конечный *nūn*: ////N (см. рис. 4). Наличие в этом месте на камне множества *мелких и крупных трещин, в том числе похожих на dāleth и āleph*, и ввело нас в заблуждение при подготовке первого варианта нашей дешифровки. Во-вторых, чтение **qaγan-u* 'каган-GEN' при более тщательном обследовании фотографий памятника должно быть заменено на *saγu-ǰu* 'сидеть-CVB.IPFV', функционально соответствующее чжурчжэньской

форме *ТЭ-б'э* 'сидеть-CVB2' с деепричастным показателем *-б'а ~ -б'е*, который в тексте стелы во всех без исключения случаях имеет своим аналогом монгольский аффикс имперфективного деепричастия *-čU ~ -ǰU* [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с. 195]. Чтение **qaγan-u* было продиктовано главным образом схожестью начальных *"īn* и *ḥēth* (о нем см. [Там же, с. 110]), а также мением Нацуки Осады, предложившим практически такое же чтение [Осада 1958, с. 36]. В-третьих, форму **suu-ṯur* также следует убрать из дешифровки, так как для нее просто не остается достаточного места между словоформами *saγu-ǰu* 'сидеть-CVB.IPFV' и *tngri-yin* 'Небо-GEN'.

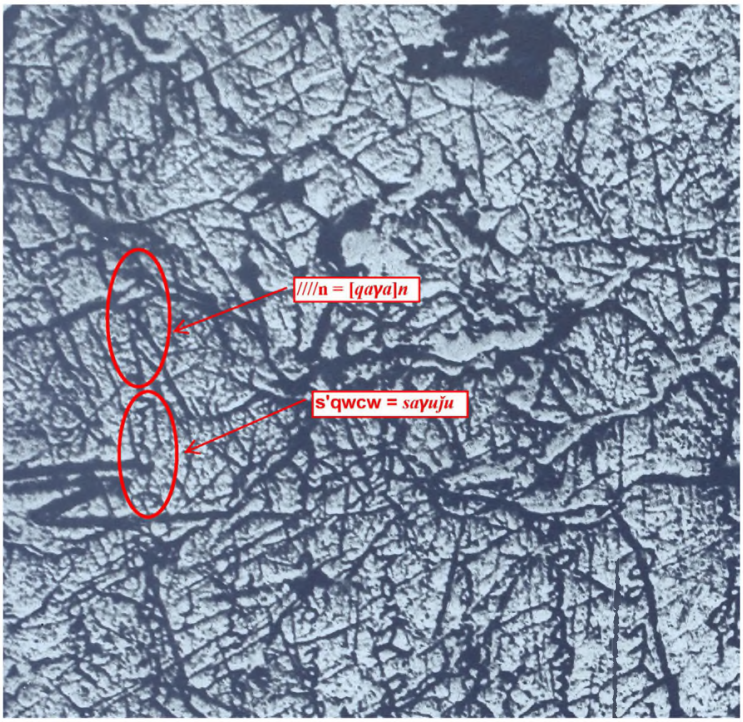


Рис. 4. Словоформы [qaγa]n и saγuǰu в строке 3

В этой строке также привлекает внимание один из немногих крупных фрагментов текста, не совпадающих в монгольском и чурчжэньском. Речь идет о стандартных формулах номинации «варварских» народов, выражающих подчинение власти минского императора. В чжурчжэньском это *УЙЭҮУН и ʒАКУН *МАН* 'девять варваров востока и восемь варваров юга', что очень близко

к китайскому оригиналу, в котором встречается выражение 九夷八蠻 *цзю и ба мань*, букв. ‘девять разновидностей *и* (варваров востока) и восемь разновидностей *мань* (варваров юга)’ (см. [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с.98, примеч. 9]). В монгольском же тексте соответствующая формула выглядит иначе, отличаясь по содержанию от китайского оригинала и являясь гораздо более развернутой: [*dö*]*rben* [*ǰüg*] [*n*]*aiman* [*ǰob*]*qis-un irgen sartayul suu mongγol* [*i*]*rged tümen ulus-un irgen* ‘народы четырех [сторон] и восьми направлений, народы мусульман и водяных монголов, люди многочисленных народов’. В этой формуле при более внимательном изучении фотографий стелы впервые удалось разобрать этноним *suu mongγol* ‘водяные монголы’, до сих пор не встречавшейся в монгольской письменности, но известный по средневековым латинским, персидским и китайским хроникам (см. рис. 5)[38].

[38] Ср. Sumongal у Плано Карпини, Zumoal у Ц. де Бридия, Su-Moal у Рубрука, su moγol у Джувайни и шуй дада 水達達 в китайских источниках, где они описываются как населяющие восточную часть современной Маньчжурии наряду с чжурчжэнями (см. [Bretschneider 1910/2, p.175]). По-видимому, данным названием обозначалась какая-то часть или этническая группа в составе чжурчжэней. По мнению Й.Бэкера, это было собирательным названием нанайцев и других народов Нижнего Амура (ульчей, нивхов), вассальных чжурчжэням [Bdcker 2002, S.26]. Однако стоит отметить, что в тексте стелы для обозначения нивхов, нанайцев и других тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья употребляется этноним gilemi [Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011, с.142-143, примеч. 170]. Su ~ suu ← тюрк.; ср. др.-тюрк. suv, ср.-тюрк. su ‘вода’, ‘поток, река’ [EDT 783a-784a]. Об этом этнониме подробнее см. [Алексеев 1940, с. 18; Juvaini 1958/1, p. 196, note 19; Sinor 1970, p. 546-547; Pelliot 1973, p. 29; Юрченко (ред.) 2002, с. 152-153].

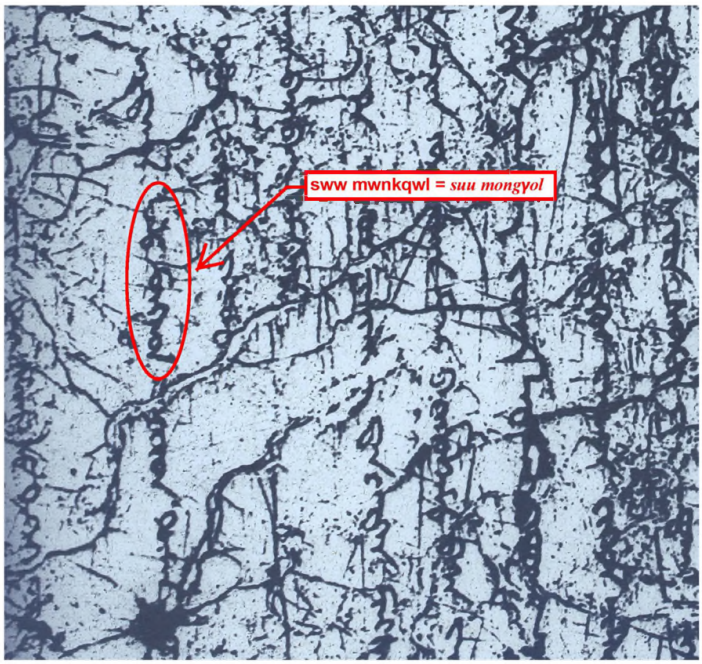


Рис. 5. Этноним suu mongyol в строке 3

Чжурчжэньская именная группа *СЭǯэ дихаи* ‘повозка лодка’ имеет своим соответствием в монгольском сочинительную конструкцию *ter*[*gen*] *ba ongyo*[*ča*] ‘повозка и лодка’, которая восстанавливается на основе тщательного разбора фотографий из фонда А. М. Позднеева, как показано на рис. 6. Однако дальнейший отрезок текста в монгольском и чжурчжэньском также не совпадает. В монгольской надписи поддается прочтению глагольная словоформа *beled̲*-[*ču*] ‘готовить-CVB.IPFV’, управляющая этой сочинительной конструкцией; возможно, в чжурчжэньском ей (частично) соответствует загадочная форма *хулоти*, значение которой до сих пор не установлено. Далее чжурчжэньский текст содержит фразу *ǯуҮУ ГОР ИЛИбу*та *ГУРуни Н’АРМА МЭРхэ ДЭКдэбу*та *диǯэ* (‘дорога ? вставать-CAUS-? государство-GEN человек дар подниматься-CAUS-? приходить-ASP1’) ‘[…] подданные государства прибывают для поднесения даров’, за которой следуют четыре нечитаемых знака. В монгольском же соответствующее место занимает послеложная группа *tere* [*oron*]-*u dumda* ‘тот местность-GEN среди’, в которой форма **oron* реконструируется нами на гипотетической основе (см. рис. 6). Таким

образом, данный фрагмент текста в монгольской и чжурчжэньской надписях представлен совершенно разными по своей семантике и грамматике фразами. Конец строки 3 в силу дефектов поверхности камня не читается как в чжурчжэньском, так и в монгольском.

В результате, теперь мы можем дать новое чтение строки 3, существенно восполняющее ее лакуны:

[3] **[qaγa]n saγuǰu** *tngri-yin dour-a* [*tai*]*bing-iyar* [*ta*]*bin ülegü* [*od*] *bolba* [*dö*]*rben* [*ǰüg*] [*n*]*aiman* [*ǰob*]*qis-un irgen sartaγul* **suu** *mongγol* [*i*] *rged tümen ulus-un irgen* **ter[gen] ba ong[γoča] beled[ču] tere [oron]-u dumda** *u*[*m*]*ar-a ǰegün eteged*-[*ün*] *nurgel* [..]WYL[..] [….] [..]L[…..]W […] P'[….]

'С тех пор как [императоры династии Мин] пришли к власти (букв. 'сели императорами'), Поднебесная пятьдесят с лишним [лет] жила (букв. 'пребывала') в мире. Народы четырех [сторон] и восьми направлений, народы мусульман и водяных монголов, люди многочисленных народов, подготовив повозки и лодки [...] [местность] Нургэл [в] северо-восточной стороне, посреди той территории'.

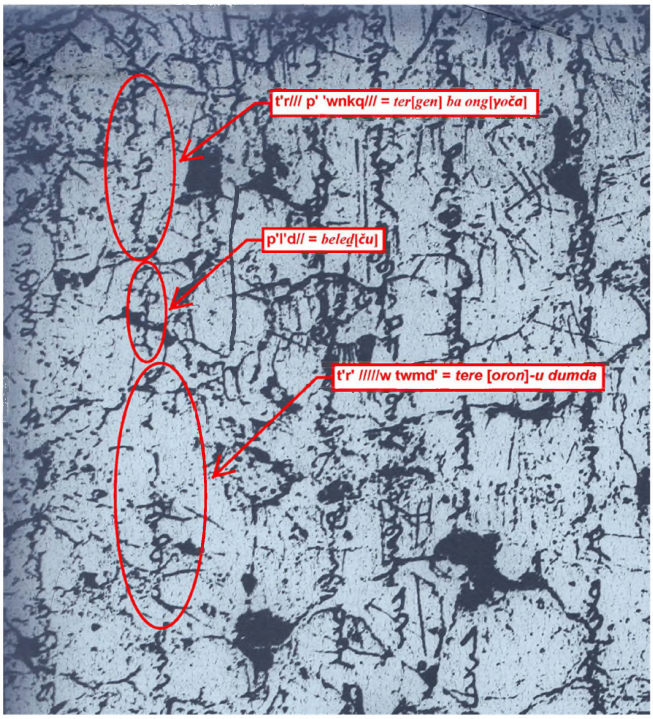


Рис. 6. Восстановленный фрагмент текста в строке 3

Подводя предварительные итоги, следует отметить, что проиллюстрированный в настоящем докладе подход позволяет полностью или частично восстановить утраченные фрагменты монгольского текста с помощью параллельного чжурчжэньского текста. В дальнейшем мы планируем применить его к остальной части надписи в надежде получить новые результаты, значительно улучшающие прочтение этого важного памятника средневековой монгольской эпиграфики.

Список сокращений

др.-тюрк. - древнетюркский

ср.-тюрк. - среднетюркский

тюрк. - тюркский

ACC - аккузатив

ASP - аспект

CAUS - каузатив

COND - условный

CVB - деепричастие

DAT - датив

E - эпентетический сегмент

EDT - Clauson 1972

GEN - генитив

HB - хабитив (форма, выражающая обладание)

Hin - китайско-монгольская билингва в честь вана Хинду (1362) [Cleaves 1949; Dobu 1983, p. 345-413; Tulγaγuri 1992; Tumurtogoo (ed.) 2006, p. 27-33]

HJAS - Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge MA

HY - китайско-монгольский словарь *Хуаи июй* 華夷譯語 Конинчи 火原潔 и Ма Шāйх Муҳаммада 馬沙亦黑 (1389) [Mostaert 1977; Mostaert, Rachewiltz 1995; Курибаяси 2003]

IPFV - имперфективный

INS - инструменталь

LOC - локатив

MOD - модальный

NPST - непрошедшее (настоящее-будущее) время

PART - частица

PL - множественное число

PST - прошедшее время
PTCP - причастие
REF - рефлексив-посессив
REL - релятив ('тот, который')
SOC - социатив
TER - терминатив

Тор - китайско-монгольский указ императора Чжу Циюя 朱祁鈺 правителю области Лар (1453) [Cleaves 1950; Dobu 1983, p. 467-476; Tumurtogoo (ed.) 2006, p. 158]

Литература:

Айсинь Гиоро Ульхичунь 2009: *Айсинь Гиоро Ульхичунь* 愛新覚羅　烏拉熙春. Миндай-но дзёсиндзин 明代の女真人: «Дзёсин якуго» кара и «Эйнэйдзи ки хи»-э 《女真訳語》から《永寧寺記碑》へ [Чжурчжэни эпохи Мин: от словаря «Нюйчжэнь июй» до стелы «Юннинсы цзи бэй»]. Kyoto, 2009.

Алексеев 1940: *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей: Введение, тексты и комментарий: XIII-XVII в. в. 2-е изд. Иркутск, 1940.

Васильев 1896: *Васильев В.* [*П.*] Записка о надписях, открытых на памятниках, стоящих на скале Тыр, близ устья Амура // Известия Императорской Академии наук. 1896. Т. 4, №4. С. 365-367.

Головачев, Ивлиев, Певнов, Рыкин 2011: *Головачев В. Ц., Ивлиев А. Л., Певнов А. М., Рыкин П. О.* Тырские стелы XV века: Перевод, комментарии, исследование китайских, монгольского и чжурчжэньского текстов. СПб., 2011.

Курибаяси 2003: *Курибаяси Хитоси* 栗林均. «Каи якуго» (kōсюбон) монгоруго дзэн танго, гоби сакуин 「華夷訳語」(甲種本) ▪ モンゴル語全単語 ▪ 語尾索引 / Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Сэндай, 2003. (Tōхоку Адзиа Кэнкю̄ Сэнта̄ cōсё 東北アジア研究センター叢書 / CNEAS Monograph Series; No. 10.)

Мелихов 1970: *Мелихов Г. В.* Политика Минской империи в отношении чжурчженей (1402-1413 гг.) // Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970. С. 251-274.

Осада 1958 - *Осада Нацуки* 長田夏樹. Нурукан Эйнэйдзи хи мōко дзёсинбун сякукō 奴兒干永寧寺碑蒙古女眞文釋稿 [Опыт толкования монгольского и чжурчжэньского текстов стелы храма Юннинсы в Нургани] // Исихама сэнсэй коки кинэн тōёгаку ронсō 石濱先生古稀

記念東洋學論叢 / Oriental Studies in Honour of Juntaro Ishihama on the Occasion of his Seventieth Birthday. Osaka, 1958. P. 36-49.

Осада 2001 - *Осада Нацуки* 長田夏樹. Нурукан Эйнэйдзи хи мōко дзёсинбун сяку никō 奴兒干永寧寺碑蒙古女真文釈二稿 [Второй опыт перевода монгольского и чжурчжэньского текстов стелы храма Юннинсы в Нургани] // Осада Нацуки рондзюцу сю (гэ) 長田夏樹論述集(下): Кандзи бунка кэн-то хакаку гэнгогаку - Тюкоку сё миндзоку-но гэнго, киттан дзёсин хибун сяку, миндзоку гэнгогаку сирои, Яматайкоку-но гэнго 漢字文化圏と北較言語学 - 中国諸民族の言語・契丹女真碑文釈・民俗言語学試論・邪馬台国の言語 [Собрание работ Осады Нацуки. Ч. 2: Культурная сфера китайской письменности и сравнительное языкознание - языки народов Китая, переводы текстов киданьских и чжурчжэньских стел, опыты этнолингвистики, язык государства Яматай]. Киōто, 2001. С. 188-202.

Попов 1904: *Попов П.* [*С.*] О Тырских памятниках // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Географического Общества. 1904. Т. 16, вып. 1. С. 012-020.

Чжун Миньянь, На Сэньбо, Цзинь Цицзун 1975: *Чжун Миньянь* 钟民岩, *На Сэньбо* 那森柏, *Цзинь Цицзун* 金启孮. Миндай Нуэргань Юннинсы бэйцзи цзяоши 明代奴儿干永宁寺碑记校释 - и лиши дэ течжэн цзечуань сусю дэ хуанъянь 以历史的特征揭穿苏修的谎言 [Замечания и пояснения к надписи на стеле минского времени из храма Юннин в Нургани: разоблачение лживых утверждений советских ревизионистов с помощью исторических свидетельств] // Каогу сюебао 考古学报 [Вестник археологии]. 1975. № 2. С. 33-56.

Юрченко (ред.) 2002: Христианский мир и «Великая Монгольская империя»: Материалы францисканской миссии 1245 года / Критич. текст, пер. с лат. С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко; Экспозиция, исслед. и указат. А. Г. Юрченко. СПб., 2002. (Barbaricum.)

Bäcker 2002: *Bдcker J.* Shamanic Epics and Mongolian Influences on the Lower Amur (I) // Proceedings of the First International Conference on Manchu-Tungus Studies (Bonn, August 28-September 1, 2000). 1. Trends in Manchu and Tungus Studies / Ed. by C. Naeher, G. Stary, M. Weiers. Wiesbaden, 2002. P. 9-38. (Tunguso-Sibirica 8.)

Boyle 1958: *Boyle J. A.* The History of the World-Conqueror by ʿAla-ad-Din ʿAta-Malik Juvaini: Translated from the text of Mirza Muhammad Qazvini. Manchester, 1958. Vol. 1-2.

Bretschneider 1910: *Bretschneider E.* Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century. London, 1910. Vol. 1-2. (Trъbner's Oriental Series.)

Clauson 1972: *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. London, 1972.

Cleaves 1949: *Cleaves F. W.* The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu // HJAS. 1949. Vol. 12, No. 1/2. P. 1-133, 27 pl.

Cleaves 1950: *Cleaves F. W.* The Sino-Mongolian Edict of 1453 in the Topkapı Sarayı Müzesi // HJAS. 1950. Vol. 13, No. 3/4. P. 431-446, 8 pl.

Dobu 1983: *Dobu.* Uyiγurǰin mongγol üsüg-ün durasqaltu bičig-üd [Памятники уйгуро-монгольской письменности]. Begeǰing, 1983.

Ligeti 1965: *Ligeti L.* Preklasszikus emlékek 2: XIII-XVI. század és a XVII. század eleje. Budapest, 1965.

Mostaert 1977: *Mostaert A.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou / Éd. par I. de Rachewiltz, avec l'assistance de A. Schönbaum. Bruxelles, 1977. T. 1. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; Vol. 18.)

Mostaert, Rachewiltz 1995: *Mostaert A., Rachewiltz I. de.* Le matériel mongol du *Houa i i iu* 華夷譯語 de Houng-ou. Bruxelles, 1995. T. 2: Commentaires. (Mélanges Chinois et Bouddhiques; Vol. 27.)

Pelliot 1973: *Pelliot P.* Recherches sur les chrйtiens d'Asie centrale et d'Extrкme-Orient. Paris, 1973. (Œuvres posthumes de Paul Pelliot.)

Rykin 2012/13: *Rykin P.* The Mongolian Text of the Tyr Trilingual Inscription (1413) // Ural-Altaische Jahrbücher. Neue Folge. 2012/2013. Bd. 25. P. 182-207, 6 Fig.

Sinor 1970: *Sinor D.* Mongol and Turkic Words in the Latin Versions of John of Plano Carpini's Journey to the Mongols (1245-1247) // Mongolian Studies / Ed. by L. Ligeti. Amsterdam, 1970. P. 537-551. (Bibliotheca Orientalis Hungarica 14.)

Tulγaγuri 1992: *Tulγaγuri.* «Indu ong-un kцsiy-e»-yin mongγol bičig-ün sudulul [Исследование монгольской надписи на «памятнике вану Инду»]. Qayilar, 1992.

Tumurtogoo (ed.) 2006: Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII-XVI Centuries): Introduction, Transcription and Bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo; With the Collaboration of G. Cecegdari. Taipei, 2006. (Language and Linguistics Monograph Series A-11.)

С. С. Сабрукова

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАЛМЫКОВ XVIII ВЕКА

DOI 10.25882/kdea-zt37

Статья посвящена обзору и выявлению стилистических особенностей документов, хранящихся в архиве ИВР РАН и представляющих собой эпистолярное наследие калмыков. Это материалы из семейного архива последнего из владетельных Малодербетовских нойонов Тундутовых и официальное письмо княгини Тарзай, адресованное графу Александру Романовичу Воронцову. Эти письма содержат интересные факты из жизни дербетских князей, начиная с истории возникновения вплоть до самого упадка.

Ключевые слова: *калмыки, дербетские князья, письмо-грамота, улус*

Svetlana Sabrukova

Kalmyks epistolary heritage of the 18th century

The article reviews and identifies the stylistic characteristics of the documents stored in files kept at the Institute of Oriental Manuscripts RAS that represent the epistolary heritage of the Kalmyks. These are materials from the family archive of the recent sovereign Maloderbetovskiy lords Tondutovs and a formal letter addressed by Princess Tarsai to count Alexander Romanovich Vorontsov. These letters contain interesting facts from the life of derbet princes, starting from the rise and up to the decline of their clan.

Key words: *Kalmyk, Derbet princes, a letter, certificate, ulus*

В фототеке рукописного отдела ИВР РАН хранятся копии калмыцких документов, присланных для ознакомления в 1917 г. в Академию наук Н. О. Очировым[39] (1886 -1960). Можно предположить, что оригиналы этих документов хранились в семейном архиве

[39] Фонд фототеки Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр: Фв-47, лл.157-160.

последнего из владетельных Малодербетовских нойонов Цэрэн-Давида Тундутова, так как известно, что детство Номто Очирова прошло недалеко от зимней ставки этого князя, отец его работал кучером в княжеском дворе [Бадмаев 2002, с. 9]. Благодаря дружбе с сыном князя Данзаном Тундутовым (1888-1923) Очиров научился грамоте, окончил реальное училище в Астрахани и в 1905 г. поступил в Императорский Петербургский университет[40]. По прошествии долгого времени дружба не прекращалась и 16 мая 1917 г. Данзан Тундутов вместе с Номто Очировым были в Петербурге по общественным делам. Может быть, в это время и были привезены эти копии документов в качестве дара для Академии наук. На самой единице хранения есть запись: «калмыцкие документы, присланные для ознакомления в Академию Н. О. Очировым см. пр. И.ф 1917 VI §164.

Эти материалы свидетельствуют об истории жизни дербетских князей. Борис Яковлевич Владимирцов во время своего пребывания летом 1908 г. среди дербетов Кобдинского округа записал легенду о происхождении дербетских нойонов - князей. Записана была эта легенда в Улангоме, в хошуне - уделе дербетского князя, носящего титул «вана». Согласно этой легенде монгольские дербеты, как и дербеты с берегов Волги, свое происхождение связывают с именем Далай-тайши [Владимирцов 2003, с. 19].

В архиве востоковедов ИВР РАН среди калмыцких материалов, поступивших через В. Л. Котвича и доставленных в Петербург сыном Сарептского[41] аптекаря Гольдбаха в начале XX в. есть официальное

---

[40] ЦГИА фонд 14, оп. 1, дело 15660. Список студентов факультета восточных языков 1905-1906 гг. В личном деле студента Императорского Петербургского университета Санзырова 1905 г. есть копия письма на имя ректора университета от Министра Народного Просвещения, где говорится следующее: «Государь император по докладу моему, в 7-й день текущего мая высочайше соизволил 1) на выдачу свидетельства зрелости калмыкам Очирову, Санзырову и Хонгорову по окончании ими курса в Астраханском реальном училище и по выдержании ими испытания из одного латинского языка и 2) на зачисление означенных лиц студентами факультета восточных языков Импер. СПб. Ун-та с начала будущего учебного года с тем, чтобы указанный экзамен из латинского языка они выдержали в течение первого года пребывания их в университете [ЦГИА: ф. 14, оп. 3; дело № 44718, л. 2].

[41] Сарепта (Сарпа) - немецкая колония Саратовской губернии Царицынского уезда. Основана в 1765 г. выходцами из Богемии, братьями Евангелического общества (гернгутами или моравскими братьями). Императрица Екатерина II

письмо на имя графа Александра Романовича Воронцова от вдовы дербетского князя Ценден-Доржи по имени Тарзай[42] [Чугуевский 1990, с. 65].Изначально оно было написано на старо-калмыцкой письменности, затем было переведено на немецкий и русский языки. По-видимому, княгиня обратилась к одному из миссионеров, находившихся в Сарепте с просьбой перевести текст письма на русский язык. А так как члены миссии в основном были немцами, то сначала был сделан перевод на немецкий язык. Его можно назвать черновым, потому что он содержит перевод оригинального текста с многочисленными поправками. Но в отличие от оригинала, в переводных текстах везде опущены даты: видимо переводчик не знал, как отразить даты по лунному календарю в григорианском летоисчислении. Письмо начинается с того, что род дербетских князей берет начало от Далай-тайши.

Мало-дербетовский База-бакша в своем сказании о хождении в Тибет также упоминает имя Далай-тайши [База-Бакша 1897, с.121], на это А. М. Позднеев дает следующее примечание: «Упоминаемый здесь нойон Далай-тайши есть, кажется, первый из дербетских владельцев, перекочевавших из Чжунгарии в пределы России. Первые известия о начале русских сношений с ним находятся в мемуарах тобольского воеводы Матвея Годунова 1622-1623 гг., позднейшая же деятельность этого нойона описывается в «Истории Сибири» Фишера. На берега Волги дербеты, по сказаниям «Истории калмыцких ханов», прибыли уже при сыне Далай-тайши, Солом-цэрэне. «История четырех ойратов» исчисляет их поколение так: Солом-цэрэн, его сын Мӧнкӧ-тэмур, его сын Читэр, его сын Балдан дондуб, его сын Галдан-цэрэн. Последний был известен своею ревностью к буддизму и умер в Петербурге в 1674 году» [База-Бакша 1897, с. 121-122].

Дальнейшие события, связанные с дербетскими князьями нам удалось узнать из вышеупомянутого письма княгини Тарзай. Оригинал письма на старо-калмыцкой письменности и рабочий вариант перевода письма на немецкий язык не имеют начала,

---

даровала Сарепте освобождение от всякого рода налогов на 30 лет, свободную торговлю, самостоятельное управление и суд, беспошлинное винокурение и пивоварение для своих потребностей. Земли колония получила 5 870 десятин бесплатно в вечное владение [Брокгауз и Эфрон 1900, с. 433].

42 Архив востоковедов ИВР РАН, шифр: разряд II, оп. 1, ед. хр. 339.

содержащего уважительное обращение, хотя в переводе на русский язык оно есть. Видимо переводчик со слов автора письма выяснил, кому адресуется письмо, и написал. Письмо публикуется с сохранением авторского стиля и орфографии.

<Л. 157> «Сиятельному и высокопревосходительному господину Сенатору, действительному тайному Советнику, действительному Камергеру Государственной Коммерц-Коллегии Президенту и разных орденов Кавалеру Графу Александру Романовичу Воронцову

Князя Цендена Дорджи от вдовы его и матери Бодогая именем Тарзай покорнейшее доношение.

По нашему Калмыцкому родословию считаются от Даллай-Тайши и от двух сыновей его именем Тоин и Тарган_Тайши до Цебек убаши и моего сына Бодогая шесть поколений. И сверх того, что по обычаям и правам наших калмыков, когда какая-нибудь фамилия вымрет, у ближайшего родственника наследие останется; того ради и Галдан Церен [в 23-й год модон-мечин, 1764 г.] *бывший за 23 года перед сим в Санкт-Петербурге, где он и скончался. Пред своей кончиной определил мужа моего Ценден Дорджи потомка Тарган Тайши наместником Дербетских улусов до 15-го года своего молодого Принца Цебека Убаши и доложил сие Ее Императорскому Величеству. Как потом Цебек Убаши* [15-й год усун-лу, 1772 г.] *за 15 лет перед сим поехавши в Санкт-Петербург также там скончался, определил он дядю своего моего супруга Цендена Дорджи владельцем Дербетского народа. Приказывая сие свое произволение Ее Императорскому Величеству доложить. По сим причинам вся знать так и высокое духовенство нашего Дербетского народа выбрали единодушно моего супруга Цендена Дорджи единственным правителем всего дербетского народа, о чем они и доношение с приложением своих рук в Астраханскую Канцелярию подали. Все сие Губернатор Астраханский Ее Императорскому Величеству и докладывал, по чем и грамота во всей орде публикована, что Ценден Дорджи Ее Императорским Величеством определен владельцем всей Дербетской орды. А как о после знатные у нас заботились что бывать орда между сыновьями Цендена в разные части разделится, то с согласием моего супруга князя Цендена грамота написана, что старший его сын Бодогай единственным будет наследником и владельцем всего Дербетского народа и что братья его свое пропитание из его рук получать имеют, которая грамота и в*

Астраханскую Канцелярию подана.

А как я по смерти мужа моего делами народа управляла, и сын мой Бодогай позван был в Санкт-Петербург, случилось, что отняли у меня и у сына моего подданных моих, сказывая, что сие есть воле изволение Императорского Величества. Сие самая правда, что владение орды с тех пор как княжеские наши предки сюда у Волги реки прибыли и вассалами сей империи сделались до времени нынешней нашей величайшей Монархини в таком состоянии было. И ежели нынешняя моя прискорбность, то есть отнятие правления непосредственно от всемилостивейшей нашей Монархини произошла, то должна я оное приписать судьбине моей; а если ли оное только посредственное произволение, то прошу я ваше Сиятельство всепокорнейше исследовать сие простирающимся своим проницанием, и нас утешающим решением как будто нектаром усладить. Внимите, ваше Сиятельство! Внимите печаль и прискорбность как князя, так и всего народа. Сверх того, несчастье наше тем крайне умножилось, что мы в прошлую чрезвычайно жестокую зиму почти совершенный всеобщий урон скота нашего претерпели, так что народ наш не в состоянии кочевать. Да и мы с недолгого времени в такое приведены утеснение, что наши наилучшие зимние и летние стоянки так окружены хуторами и деревнями, что к оправлению нашему почти ничего не осталось.

Того, которой находится в состоянии отвратить сию нужду и прискорбность просит умильно мать Бодогая вдова Цендена Дорджи именем Тарзай».

Этот переводной вариант письма отвечает всем требованиям эпистолярного стиля. В нем наблюдается наличие определенной композиции:

- начало, содержащее уважительное обращение;
- основная часть, в которой раскрывается содержание письма;
- концовка, где суммируется написанное и приводится заключительное вежливое обращение.

Таким образом, мы имеем перед собой образец письма, выдержанный в рамках эпистолярного жанра с сочетанием элементов художественного и разговорного стилей. Содержание его сводится к тому, что по велению Императрицы Екатерины II сын княгини Тарзай был лишен подданных. В связи с этим княгиня Тарзай пишет подробное прошение на имя графа Воронцова, начиная с истоков

дербетского рода и кончая ситуацией, сложившейся с ней и ее сыном, с просьбой о помощи.

Содержание письма сводится к тому, что княгиня Тарзай в письме к графу особо подчеркивает древность своего рода и существующий у калмыков обычай передачи права наследства ближнему родственнику.

«В 23-й год дерева-обезьяны, 1764 году Галдан-Церен отправился с визитом в Петербург к Царю, в прошествии некоторого времени он там скончался, но перед этим определил мужа моего Ценден-Доржи наместником дербетских улусов до 15-ти летнего возраста сына своего Цебек-Убаши и доложил об этом Ее Императорскому Величеству. Затем Цебек-Убаши в 15-й год воды-дракона, 1772 году отправился с визитом к императорскому двору, находясь там, перед смертью сказал: «я устал (мое тело устало)» и определил на случай смерти владельцем дербетских улусов своего дядю, моего мужа Ценден-Доржи»[43]. Письмо датируется 1787 годом.

Если говорить о копиях документов, привезенных Очировым, их также можно расценивать как письма, выступающие средством дистантного общения, но со своими особенностями в стиле изложения, построении текста. Так, например, в композиции письма нет начала, содержащего уважительное обращение. Вместо этого вначале определяется имя отправителя, в одном случае, письмо с печатью Галдан-Церена (ойр. γaldan cerengiyin bičig tamγa), во втором, письмо с печатью Ценден-Доржи (ойр. cenden dorǰiyin bičig tamγa). Затем идет основная часть, где раскрывается содержание письма. В конце обязательно наличие даты написания письма по лунному календарю. Имя адресата специально не выделяется в тексте, но, исходя из содержания письма, можно его определить.

Самый ранний из этих документов написан на грубой ткани и, видимо, все время хранился в сложенном состоянии, поэтому некоторые слова стерлись и трудно поддаются чтению. Ниже будет представлена транслитерация текста. Видимо из-за того, что письмо сохранилось в плохом состоянии, и было сделано три копии. На оборотной стороне фотокопий написано карандашом «Грамота ойратского хана Галдана-Церена» или последнего джунгарского

---

[43] Архив востоковедов ИВР РАН, шифр: разряд II, оп. 1, ед. хр. 339, л.158.

хана Галдан-Церена (1695-1745). По-видимому, это не так, так как в конце письма есть дата: год дерева-обезьяны или 1764, которая дает нам повод говорить, что это письмо не ойратского Галдан-Церена, а дербетского князя с таким же именем. Последний был прямым потомком дербетского нойона Далай-тайши и в 1756 году был в составе калмыцкого посольства на аудиенции у Далай-ламы VII (1708-1757). «Нойон Галдан-цэрен удостоился великих милостей: Далай-лама пожаловал ему печать и грамоту, соизволил дать наставление, увещевавшее приходить опять и снова получать печати и грамоты» [База-Бакша 1897, с. 121-122]. Из письма княгини Тарзай нам известно, что дербетский князь Галдан-Цэрен умер в 1764 г., находясь в Петербурге. Видимо, это его последнее письмо, отправленное из Петербурга в калмыцкие степи.

γaldan cerengiyin bičig tamγa
[?][44] čiloun törölōrün torγoudtu odod//
dörbön [ǰile?] boluγsan bayinai//ebečiten šarnud
kümündebi xoyorōr itegemǰi ǰarliγ xayirlaǰi//
ireǰi ire ečimei/ Cerin don rub [?] xayirlaǰi yabuqsan//
mön tere [? yosōrčin] yabuolsubi geküdüni [?]
duduǰi bičimei// ireǰi iregsērei dörböd dunda törölōrün
biden medeǰi// yosotu γurban nöyiligōsö biši [ral ?] ügei
ümüreren yabutuγai gegsen sanaǰi// [?bi] tedeni xayirlaγsan yosōr//
čiloun [?] rinčen zangbu dgecül// [?coi uši] bolōd/ oroni tuntuγ
γurban örqö neyileǰi türün törölōrün xorin dörben örqöigi [?]
kereqtüγurban üyile yēru nutugiyin [?] mini bariqtu üyile yabudal bolxuna//
kezenei čigi [?] axatan odōǰi dörbön kündülen zöbšöǰi keqtün//
modun morin ǰiliyin bar sarayin xörin nayiman du bičimüi// [45]

Так как текст этого послания был изначально написан на ткани, то некоторые фрагменты текста на местах сгиба ткани стерлись и трудно поддаются расшифровке, поэтому ограничимся кратким пересказом содержания этого письма. Здесь, по-видимому, Галдан-Церен обращается к одному из своих подданных по имени Чолуун, который 4 года назад отправился в калмыцкие кочевья с каким-то поручением

[44] Вопросительный знак в квадратных скобках означает наличие в тексте слова или нескольких слов, которые не поддаются чтению.

[45] Фонд фототеки Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр: Фв-47, лл.157.

и не давал о себе знать. Поэтому князь напоминает ему все основные пункты своего поручения.

Письмо датировано годом дерева-обезьяны, 28-м числом месяца бар, что соответствует 28 декабря 1764 г.

Второй документ из этой же единицы хранения - это своего рода грамота (калм. бичиг-тамга) от имени дербетского князя Ценден-Доржи, дающее право его получателю и обладателю одновременно буддийскому монаху по имени Джуджи сопровождать своего господина Цебек-Убаши. Ради благих заслуг своего господина буддийскому монаху Джуджи дается разрешение дать присягу для службы в царской армии. При этом просят не забывать, что тот «является прежде всего буддийским монахом», и должен «во время отдыха следовать уставу монашества». А также от имени главного ламы дербетов просят «читать и организовывать молебны в честь Будды медицины». Этот документ был «адресован и написан всем послам и советникам. 24-го октября 1776 г.»[46]

cenden dorǰiyin bičig tamγa - Грамота Ценден-Доржи

dörbödiyin blama[xan] [?] [?] zöbšöǰi

ayisdarxani koburaski kindǰalartu antxaraγči bayiǰi cebeg ubašiyin buyan du// dǰuǰi gelong törölöri uridaki amuriyin dere// šabinariyin yosor yabuǰi/ cebeg ubašiyin

tölö manraliyin xural toγtoǰi ungšiǰi yabu tuγai gebe bida//

elči zarγoči tümide//

γal mečin ǰiliyin xuluγuna sarayin xorin dörbön dü bičibe//[47]

Третий документ из папки фото-архива - прошение и ходатайство уволить из армии буддийского монаха Джуджи, который в 1772 г. вместе с сыном предыдущего дербетского нойона Цебеком-Убаши отправился служить в армию. В 1776 г. Цебек-Убаши умирает, и

---

[46] После смерти дербетского князя Галдан-Церена его сын Цебек-Убаши поехал в Петербург, в качестве сопровождающего лица был избран буддийский монах-лекарь по имени Джуджи, который должен был следить за его здоровьем. По прибытии в Петербург, видимо, через какое-то время Цебека-Убаши определили в военный гарнизон проходить военную службу. Здоровье последнего было слабым, и Джуджи гелюнг должен был постоянно находиться рядом с ним и, также так же как и молодой князь, поступил на службу в гарнизон. В связи с этим был написан документ, разрешающий буддийскому монаху дать присягу для службы в армии ради блага своего молодого князя.

[47] Фонд фототеки отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр: Фв-47, лл.158

вся знать этого улуса вместе с буддийским духовенством просят освободить его от службы в армии, так как Джуджи гелюнг является буддийским монахом из знатного рода малайин шабинар. Это письмо было принято к сведению под номером 206 в канцелярии дивизии 29-го ноября 1779 г. во время немецкой экспедиции коллежским регистратором Козна Батыровым.

bičigsen mini asarād nomiy mini caγān ačitai belei ged ǰuǰi gelong törölörön// malayin šabinar boluγsan učirni usun klu

ǰildu cebeg ubaša törölötei ni ezeni cergegēse öbörö ögligö abulγūn

ügei yobuxu zöbtöi küü mini geǰi// koburaski kinǰalārtu ayildxal

örgögsen du// tede tere yosōr xayirlaγsan // basa xoyino cebeg ubaša öngörögsön

buyandu ni mečin ǰildu dörbödöi blama axatai bodoyin gelong gūūd// cenden noyon axatai sayidud

tōtu niyider zöbšörǰi// ayisdarxani kinǰalārtu bičigen talbid// malayin šabinar boloγson//[48]

Перевод:

Джуджи гелюнг из рода малайин шабинар в 1772 году сам принял решение сопровождать своего родственника Цебек-Убаши для службы в армии. Когда [он] давал присягу, он поступал согласно правилам. Затем Цебек-Убаши умирает, и в этом же году обезьяны [1776] все дербетские ламы во главе с Блама-ахатай (главенствующий лама), вся знать с Ценден нойон ахатай (вежливое обращение по отношению к князю) совместно приняли решение, чтобы [Джуджи гелюнг] оставил службу в армии и вернулся домой. Сие увольнительное письмо в [немецкой?] экспедиции явлено [к сведению] по №206.

Записано ноября 29го дня 1779 года. Канцелярия штаба дивизии.

Таким образом, в нашем распоряжении имеются документы по истории дербетских князей, которые дают возможность проследить некоторые аспекты жизни княжеского рода в XVIII в. Несомненно, эти материалы очень ценны как источники по истории калмыков в России и заслуживают внимания исследователей.

---

[48] Фонд фототеки Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр: Фв-47, лл.159-160.

Источники:

«Грамматические и словарные материалы по калмыцкому языку». Архив востоковедов ИВР РАН, шифр: разряд II, оп.1, ед. хр. 339.

«Калмыцкие документы, присланные для ознакомления в Академию Н. О. Очировым». Фонд фототеки Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр: Фв-47

Список студентов факультета восточных языков 1905-1906 гг. ЦГИА фонд 14, оп. 1, дело 15660.

Личное дело студента Санкт-Петербургского Императорского Университета Санзырова. ЦГИА: ф. 14, оп. 3; дело № 44718, л. 2.

Литература:

Бадмаев 2002: Бадмаев А. В. Номто Очиров - первый калмыцкий ученый-ориенталист // Избранные труды Номто Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 9.

База-Бакша 1897: Сказание о хождении в Тибетскую страну мало-дорбётского Бāза-Бакши. Калмыцкий текст, с переводом и примечаниями, составленными А. Позднеевым. Санкт-Петербург 1897: Типография Императорской Академии наук. С.121-122.

Владимирцов 2003: Владимирцов Б. Я. Легенда о происхождении дэрбэтских князей // Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит. 2003. С.18-19.

Ж.Саруулбуян

МАРЗАН ШАРАВЫН ШИНЭЭР ОЛДСОН НЭГЭН БҮТЭЭЛИЙН ТУХАЙ

DOI 10.25882/s683-xb82

Марзан Шаравын хос шүүгээн дээр зурсан аж байдлын сэдэвт нэгэн зургийн тухай ярихын өмнө ер монголчууд хүний амьдралыг энгүүнээр уран егөөтэй дэлгэмлээр өгүүлсэн монгол зургийг хэрхэн бүтээж ирснийг дурдалтай. Нүүдэлчдийн амьдралын онцлогоос болж бурхан шүтээн, элдэв зураг урлалаа бүтээх, түүнийг хадгалан нүүдэллэн авч явах өөрсдийн онцгой аргатай байсан. Мэдээж суурьшмал соёлтой ард түмнүүдийн урлаг шиг нэг хананд байнга байлгах, том хэмжээгээр урлалаа бүтээх нь тухайн нүүдэлчдийн хувьд хязгаарлагдмал байсан. Хүрээ хийд, орон суурин газар бол бурханы хөрөг дүр, танка зургуудыг томоор бүтээхдээ хананд нь суурин бүтээхээс татгалзаж голдуу хуйлмал зургууд бүтээж байсан.

XIX-XX зууны эхэн үед гэхэд монгол зураачид эгэл жирийн амьдралыг бодитойгоор өгүүлсэн дэлгэмэл агууламжтай сэдвээр дагнасан зургийг цөөнгүй бүтээж байсан. Энэ нь бурхан шүтээний урлаг, урлалаас онхи ангид хэрнээ тухайн нийгмийн төрх байдал, хүмүний амьдралыг угсаатны зүйн онцлогоор тусгасан аж байдлын уран зургуудыг авдар сав, шүүгээ, галын хаалт, ширээний ор, хаалга үүдний хавтас далавч, орны нүүр толгой, хөлийн татуурга, бурхны торхон, үнэт эдлэл, эрдэнэсээ хадгалдаг модон хайрцаг зэрэгт дугар зайсан, тумбааш, үндэсний наадам цэнгээн, нутаг орны өвөрмөц болоод нийтлэг амьдралыг өгүүлсэн ардын зургуудад ураа гарган үлдээсэн нь элбэг байв. Энэ нь голдуу чинээлэг ноёд дээдэс ихэс лам нарын урлагийн мэдрэмж тааллаар дамжин зураачдад захиалга огч зуруулж байсан байна.

Тухайлбал Сэцэнхан аймгийн Бишрэлт засгийн хошууны ноён хүлэгч, зураач М.Пүрэвжав[49] нь авдар сав, шүүгээ, галын хаалт, орны нүүрэн дээр ардын цэнгэл баяр наадам, хурдан морины уралдаан, бөхийн барилдаан, ан ав, байгалийн үзэмж зэргийг уран яруугаар зурсан нь хожмын үед уламжлан хадгалагдаж үлдсэн юм.

---

[49] Ж.Саруулбуян. «Сэцэн ханы хүлэг» . УБ. 1997

Иймэрхүү аж байдлын сэдвийг дэлгэмлээр монгол зургийн аргаар Марзан Шаравын зурсан гэх тодотголтой нүүрэн талаасаа онгойдог доод талдаа хос шургуулгатай бурханы хос шүүгээний зургийн талаар өөрийн саналыг толилуулж байна.

Энэхүү ховор чухаг зурагт хос шүүгээг (хэмжээ нь: өндөр 56, өргөн 29, урт 46, гар, модон хийцтэй) 1983 оны 2 дугаар сарын 18-нд (П-5, Т-103) хөмрөгт Сүхбаатарын районы 20 дугаар хорооны Яргайтын 54-ийн 27 тоотод суудаг Ээсүрэнгийн Өлзийжаргал тэр үеийн Хувьсгалын музейд худалджээ.

Энэхүү Марзан Шаравын зурсан зурагтай хос шүүгээг Сэцэнхан аймгийн Боржигин Сэцэн вангийн хошууны Цэен бэйс гэгч хүн эдэлж явсан аж. Цэен бэйс VIII богд Жавзундамбын дэргэдийн шадар хүн байсан бөгөөд тэрбээр Марзан Шарав гэгч зураачийг гэртээ урьж хос шүүгээний нүүр шургуулга, бүхий л талбайд нутаг орныхоо амьдрал, сүм дуган, адуу малаа бүгдийг багтаан зуруулсан гэдэг гэж өвөг дээдсээсээ дам сонссоноо Өлзийжаргал тодорхойлон бичжээ. Зуруулсан оныг 1912 он гэж бичжээ.

Шинэ үсгээр бичсэн тодорхойлолтын дор монгол бичгээр татлан бичсэн нь:

«Өлзийжаргалын ээжийн дүү Даваанасан гэдэг хүний ээж (Гэндэн) хүүхдээн тэтгэхээр өргүүлсэн. Чингэтэл тэр хүүхдийг мон Цэен бэйст өргүүлснээр Цэен бэйсийн хүү болж байгаад түүний (Цэен бэйсийн) юмыг авах болжээ.

Марзан Шаравын хос модон шүүгээн дээр зурсан зургийг үүнийг бичигч мөнөөх алдарт «Монголын нэгэн одор» зурагтай шууд холбож, түүнтэй харгалдуулан харьцуулах үндсэн зорилго тавиагүй, дам бусаараа эрхбиш суурь үндэс нэгтэй гэж үзэж байна. Энэхүү бүтээлийг бичигч модон шүүгээн дээрх зургийг «Хошууны нэг одрийн амьдрал» гэж нэрлэе.

Хос шүүгээний нүүрт хошууны төв буюу хэрэм хашаа бүхий хийд, том гэр дуган, хошууны тамгын газар улаан холтрогт гэр, туг хиур байгаагаас нь эхэлнэ. Нүүдэлчдийн мал аж ахуйгаа эрхлэх одор тутмын амьдралын хэв хэвшил энд тусгагдсан, өөрөөр хэлбэл «Монголын нэг өдөр», «Үрс гарч байна» дэлгэмэл туульсын бүтээлийн өгүүлэмж дүр дүрсэлгээ, үйл явдлуудтай нэлээд давтагдмал өгүүлэмжтэй хэрнээ өвөрмөц онцлог ялгамжтай. Монгол нутгийн нэгэн хошууны уул ус байгалийн ерөнхий үзэмжээс эхлээд

овоо тахилга, ан гөрөө, эргэл мөргөл, бадарчин яваачингаас эхлээд, адуун дээрээ морь уургалж байгаа адууч эрс, худаг дээр ус аваад малаа услаж байгаа малчин, жинчид, майхнаа бариад буучихсан, тэмээний ачаа хомыг буулгаж амраан байгаа, гэрийн гадаа тэрэгний дэргэд хөөрөглөн суугаа хоёр хүн, хонио сааж байгаа эхнэр, эмээлтэй морио алдчихаад барих гэж сандарч байгаа хүмүүс, лам багшдаа мөргөж байгаа ламхай, хошуу тамгын үүдэнд байгаа мухлаг тэрэг, морины уяа, уулзаагүй удсан хоёр золгож байгаа, тэртээ байгаа хот айл руу хавчиг үүрэгтэй нэгэн бадарч очиж яваа, хээр хөдөөд жодгороо босгон даян хийж суугаа лам, алсад тэмээн жин явж байгаа түүнийг тосон морьтон, явган тэргэнд багавтар юм тавин түрж яваа хиа, сүмийн үүдэнд сунан мөргөж байгаа мөргөлчид бүгд дүрслэгджээ.

Хос шүүгээний наашаа онгойдог нүүрэн талын хоёр том таглаан дээр иймэрхүү байдлаар зураад доод талын зэрэгцээ хоёр шургуулгын нүүрт нэлээд томруунаар улаа нэхэж яваа улаачийн, ачлагатай морь нь чангаагаад явахгүй сандраад байгаа, тэмээчин тэмээн дээрээ яваа байдал, нэгэн эхнэр хувингаа барьчихсан зарцтайгаа хамт хонио саахаар ирж байгаа, үнээн зэлэн дээр үнээгээ саахаар тоорцогтой залуу бүсгүй байгаа, бух үнээ рүү нь ирж үймүүлж хаа хөж болж байгааг дүрсэлжээ. Мөн хос шүүгээний тавцан дээд талд өнгийн дагнаасаар алхан хээ урлан зураад голд нь эвэр угалзан дотор могой, мэлхий, хавч, цох, эрвээхэй, хилэнцэт хорхой, дун зэрэг амьтны дүрст угалз хээтэй уялдуулан зохиомжлон хоёр өөр зохиомжоор ихэд нямбайлан зуржээ.

Хос шүүгээний нүүр тавцанд урласан «Хошууны нэг өдөр» гэж нэрлэж байгаа энэхүү зургийн сүм дуган, гэр бараа, тэрэг түрэг, адуу тэмээ, үхэр, хонь ямаа, хүмүүсийн хөдөлгөөн дүр донж байдлыг Марзан Шаравын зурсан гэгддэг «Монголын нэг өдөр» «Ypc гарч байна» дэлгэмэл том бүтээлтэй ерөнхий өгүүлэмж ур чадвараараа ойртон дүйж байна. Ялангуяа малын дүрсэлгээ, зураас хэм хэмнэлийн ерөнхий байдлаараа нийлж байгаа бөгөөд ямар нэгэн дэлгэмэл том бүтээл бүтээх сурвалж судалгааны анхны эх загвар туршилтын хэмжээнд зурагдсан байж ч болохоор. Түүнчлэн гэр бараа, мухлаг тэрэг, майхан, жодгорыг зурсан байдал, мөнөөх нэр бүхий том бүтээлд дүрслэгдсэн дүрс ав адилхан байна. Морь малын элдэв хөдөлгөөн, давхиж яваа байдал ч мөн адил бөгөөд Монголын нэг

өдрийн «морьдын төрхтэй адил хирнээ, морины дэл сүүл, тэмээний зогдор үс зэргийг тийм ч сайн уртайгаар зурсангүй, үхэр хонины дүр дүрсэлгээ ч мөн том бүтээлтэй ихээхэн төслөг зарим малын хөдөлгөөнүүд давхцмал мэт санагдана. Хэдийгээр хос шүүгээн дээр зурсан бүтээлийг «Монголын нэг өдөр» бүтээлтэй онгөц харьцуулах маягаар үзэхэд нэг хүний зураг мэт санагдавч «Монголын нэг өдрийн» дүр дүрсэлгээ, хэв донж, ур чадал өор оор арга барил харагдаж байгаа бөгөөд зургийн гүйцэтгэл татлаганаас нь «Хошууны нэг өдор» модон дээрх зургийг Марзан Шарав зурсан. «Монголын нэг өдөр»-ийг олон зураач нийлж зурсан баймаар сэтгэгдэл төрнө, нэг хүний гараар бүтээгдсэн гэхэд эргэлзээ торно.

Энэ дашрам өгүүлэхэд судлаачид «Монголын нэг өдөр», «Үрс гарч байна» бүтээлийг М.Шарав ганцаараа зураагүй олон зураачид нийлж бүтээсэн юм, харин Марзан Шарав идэвхтэй оролцсон гэж бичиж тэмдэглэсэн нь цөөнгүй. Үүнийг ихэнх судлаачид эсэргүүцдэг. Судалгааг тус тусдаа хийгээд гүйцэтгэлийг хамгийн сайн уртай зураачид нэгэн загварт багтаан бүтээсэн нь ойлгомжтой.

«Хуучин Нийслэл хүрээ, Гандан сүм дуган, Наймаа хот, Манзширийн хийд, Богд хааны гол орднуудыг багтаасан ба Да хүрээнд цам гарч байгаа буюу Майдар эргэж байгаа зэрэг Монгол дахь шашны бүх үзэгдлүүд нь бүгд нэг өдөр болж байгаа байдлаар харуулсан том зураг зурсан бөгөөд мөн зун цагт цагаан идээ дэлгэрч, гүү барихыг «Үрс гарч байна» гэдэг нэг том зурагт үзүүлжээ. Энэ хоёр том зургийг хийхдээ Шарав нь зураач нөхөд, Сампил, Данзан, Жүгдэр нарын зэрэг зураачидтай хамтран зуржээ[50] гэж тэмдэглэжээ. Ингэж барим тавим бичиж хэлсэн Дамдинсүрэн зураач бол Шаравтай хамт Хэвлэлийн хороонд ажиллаж байсан түүнийг хамгийн сайн мэдэх, бүтээлийнх нь тухай үнэнээр өгүүлсэн цөөн хүмүүсийн нэг юм.

«Бизьяагийн аймгийн алдарт зураач Шарав, Их хүрээний олон зураач нартай хамтарч зураг хийлцэхдээ «Нэг өдрийн явдал» гэдэг томхон хоёр зургийг идэвхтэй зохион зурж оролцсон. Б.Шаравын уран бүтээлд Богд хааны Хайстай лаврин сүм ордны гар зургийг хольж нөхсон нь ташаарч илүүдсэн байх. Урьд Их Хүрээний зураач

---

[50] Д.Дамдинсүрэн. Зураач Марзан Шарав//Бурхач, уран зураач Д.Дамдинсүрэнгийн амьдрал, туурвил судлал». (Эрхэлсэн Ж.Саруулбуян, Г.Даариймаа)/ УБ. 2012, хуудас 39

нар амьдралыг уран хошин дүрсэлж зурдаг онцлогтой байсан бөгөөд үүнээс хуваалцаж эзэмшвэл зохих наад зах нь гуч гаруй зураачид байх ёстой»[51] гэжээ.

«Сүүлийн үед Марзан Шарав их л нэрд гарчихснаас биш үнэндээ том уран бүтээлч биш байсан болов уу гэж боддог. «Монголын нэг өдөр»-ийг түүний нэртэй холбож ярих юм. Би хувьдаа Шарав гуайн бүтээл гэхэд сайн итгэдэггүй гэж[52] урлаг судлаач доктор, ардын зураач Н.Цүлтэмийн хэлсэн нь бий. «Олноо өргөгдсөний хоёрдугаар оноос Хүрээний зураач нар Богд хааны зарлигаар буюу Их Хүрээний сав газар, түүний ойр орчимд байгаа тэр үеийн нийгэм, амьдралын олон талын үйл явдлуудыг тусган харуулсан сайхан цуврал зургуудыг том жижиг хэлбэрээр зурсан байдаг байв. Тэрхүү зургуудыг бүтээхэд нэрт зураач нар тэргүүлж удирдаж зохион байгуулалттай ажиллаж байсан байна. Тухайлбал:

Тойсүмлин аймгийн нэрт зураач Цэнд баруун урд хэсгийг, Зоогой аймгийн алдарт зураач Данжин баруун хойд хэсгийг, Зоогой аймгийн алдарт зураач Жүгдэр зүүн хойд хэсгийг, Сүнгийн аймгийн нэрт зураач Цэдэнжав зүүн урд хэсгийг тус тус төлөвлөн авч удирдан зааварлан тийнхүү дөрвөн чиглэлд бүх зураачдыг зохион байгуулж, тэд их хүрээнээс гадагш хоёр өртөө (60 км-т) багтсан хөдөө орон нутгийн байдал, мал аж ахуй, газар тариалан, өвс хадлан, ан гөрөө, найр хурим, уул овоо, ус зам, дуган сүм хийд, хүрээ, хар борчуудын хороолол, гадаадын орос, хятад оршин суугчдын байрлал зэргийг хуваарилан авч зурахаар төлөвлөсөн газруудаар явж, гудамж талбай, хашаа байшин, айл гэр, хүн мал, худаг ус, ан амьтад тэргүүтэн замдаа тохиолдсон бүгдийг ажиглаж харж тэмдэглэн зурах үүрэгтэй судалгаа хийж ирсэн юм гэнэ[53].

Д.Дамдинсүрэн зураачийн өгүүлэн бичсэнийг «Марзан Шаравын туурвил зүй» хэмээх томоохон бүтээл хийсэн урлаг судлаач доктор Л.Батчулуун шууд үгүйсгэж аман яриа төдий зүйл гэж үзжээ[54].

---

[51] Д.Дамдинсүрэн. Их Хүрээний нэрт урчууд. (Эрхэлсэн Ж.Саруулбуян, Г.Дааримаа) УБ. 2012. хуудас 141-142

[52] Г.Нямаа. Цүлтэм гуай «Монголын нэг өдөр»-ийг Марзан Шаравынх гэдэгт итгэдэггүй (Зууны мэдээ. 1999 №38)

[53] Д.Дамдинсүрэн «Их Хүрээний нэрт урчууд» (Эрхэлсэн Ж.Саруулбуян, Г.Дааримаа) УБ. 2012, хуудас 130-131

[54] Л.Батчулуун. «Марзан Шаравын туурвил зүй» (Ариутган шүүсэн А.Цанжид) УБ.

Энэ нь их Шарав зураач бүхнийг л ганцаар бүтээсэн түүнтэй хэн ч зэрэгцэн очиж чадахгүй гэх өрөөсгөл хандлагатай судалгааны нэг жишээ болно.

Марзан Шаравын гэх энэхүү шинээр олдсон бүтээлийн тухай цухас ярихдаа нэгэнт орчин үеийн дүрслэх урлагийн түүхэнд нэрээ гүн бат үлдээсэн их зураачийн нэр бүхий бүтээлүүдийн тухай тодорхой баримттай сурвалжийг хойч үе дахин нягтлан үзэж судлахыг давхар сануулан буй нь энэ юм. Ер Монгол оронд ардын хувьсгал ялан мандахын зэргэмж хувьсгалын дууч зураачаар хэнийг хэрхэн яаж тодруулах вэ гэдэг үйлс төрийн удирдагчид, шинэ сэхээтнүүдийн дунд хүчтэй яригдаж, Ленинийг анх удаа Ази тивд зурснаараа Шаравыг тодруулж, олон урчууд бүгдээр нийлж хийсэн болоод, Шаравын огтоос оролцоогүй бүтээл, зураагүй зургийг хүртэл түүний нэр дээр тохож, урлагийн түүхэндээ сайхнаар дуурсган бичсэн нь зарим нэг талдаа эндүүтэй явдал болсон нь гарцаагүй юм.

Марзан Шарав бол өөрөө ихээхэн хувьсгалч, хуучин феодалын нийгмийг хурц шүүмжилдэг хүн байсан төдийгүй, шинэ цагийн өнгөнд ихэд хурднаа зохицсоноороо бусад хуучин зураачдаас онцгойрон гарч ирсэн нь дамжиггүй.

Марзан Шарав, ардын намын зураач хэмээгдсэн Пунцагжунай, зураач Сампил, Сангийн Жүгдэр, Сампилов, Николай Рерих, К.Померанцев болоод бас бус зураачидтай танил байсан байна[55].

«Марзан Шаравынхаар Зөвлөлтийн мэргэжилтэн зураач Померанцев их л орж гарамхай байжээ. Померанцевын уран бүтээл дэх монгол сэтгэлгээт хийсвэрлэсэн уран зургуудыг өнөөдөр үзэхэд Шаравын уран бүтээлийн нөлөө эрхгүй тусгалаа олжээ гэх сэтгэгдэл төрнө[56].

Марзан Шарав 1931 онд ЗХУ-д хоёр сарын хугацаагаар явж Зөвлөлт орны хөгжил ба урлагийн байдалтай танилцжээ. Энэ нь түүний сүүл үеийн бүтээлүүдэд тусгалаа олсон байдаг.

«Марзан Шарав бол Монголын үндэсний чимэг чимэглэх урлаг болох хээ угалзны хэм хэмнэл өнгийн дагнаас зохицол, бэлгэдлийг

2009, хуудас 136-137

55 Л.Гаваа «Мартагдашгүй үйлстэн» («Соёл урлаг» сэтгүүл 1989. №3)

56 Ж.Саруулбуян. Марзан Шаравын мэндэлсний 120 жилийн ойд зориулсан өгүүллийн гар бичмэл

чадварлаг ашиглан бүтээдэг байсан[57] нь олон бүтээлд нь илэрдэг.

«Хошууны нэг өдөр» хэмээн нэрлэж байгаа бүтээлийн хос шүүгээний тавцанд зурсан онгийн дагнааст алхан хээн дунд лусын амьтад болох могой, мэлхий, хавч хорхой тэргүүтнийг амьдчилан зурсан нь мөноөх захиалагч эзэн Цэен бэйсийн огөгдлоөс гадна өөрийнх нь зурах дуртай хээ угалз, амьтан ургамлыг амьдчилан зурах сонирхолтой холбоотой байсан мэт санагдана. «Үрс гарч байгаа нь» зурагт наадмын асрын зүүн баруун хоёр талд босгосон том эрээн майхны хээ угалз дүрсэлгээнд мөноөх хавч хорхой, лус дэлхийн амьтдыг амьтан дүрст хээ угалз руу оруулан дүрсэлсэн нь үүнийг гэрчилнэ. Энэ нь тухайн үед лус дэлхийгээ баясган аргадах, түүний эздийг төлөөлүүлэн дүрслэх нь элбэг байжээ.

Марзан Шарав, би тийм бүтээл хийсэн энээ тэрээ гэж нэг их ярьдаггүй, ялангуяа ардын хувьсгалаас өмнө зурсан, бүтээлцсэн бүтээлүүдийнхээ тухай оөрөо товтой ярьдаггүй, ярихыг ч хүсдэггүй байсныг тэр цагт хамт амьдарч байсан олон хүмүүсийн дурсамжид огүүлсэн нь бий.

Эрдэмтэн зохиолч Ц.Дамдинсүрэн, би Марзан Шаравтай танил номын зургаа зуруулж явсан хүн. Түүний бүтээлүүдийг ч их анхаарч, элдэв мадаг маапаанаас жинхэнэ бүтээлийг нь хамгаалан хэлж огч байсан хүн.

«Ц.Дамдинсүрэн соёлын өвийг сүйтгэж байсан аюултай цагт алдар суут уран бүтээлч Занабазарын сонгодог гарамгай бүтээлүүдийг олон сайхан бурхны хамт авран гаргасан шигээ мөн архивт дарагдмал байсан зураач Б.Шаравын хоёр хөрог зургийг олж тодруулан огснөөр үзмэрийг гэрэл гэгээнд гаргажээ[58].

Энэхүү илтгэлд өгүүлэн буй Марзан Шаравын зурсан гэх хос шүүгээн дээрх дэлгэмэл зураг нь Марзан Шаравын жинхэнэ гарын урлал байх магадлалтай юм гэж зохиогч үзэж байна. Энэхүү бүтээлийн зурлага татлага, ур дүрсэлгээг «Монголын нэг одор», «Үрс гарч байгаа нь» гэх дэлгэмэл томоохон бүтээлүүдтэй шууд тулган харьцуулах нь учир дутагдалтай, яагаад гэвэл нэг зураачийн бүтээлийг холбож бүтээлтэй харьцуулах нь нэгэн талын хүчлэн

---

57 И.Ломакина «Марзан Шарав» Москва 1974, стр 45-47

58 Р.Отгонбаатар. «Зураач Марзан хэмээх Б.Шаравын тухай зохиолч эрдэмтэн Ц.Дамдинсүрэн анхаарч байсан нь» (Дүрслэх урлаг, уран барилга» 1990 № 1)

онолдуулах арга болно. Тэрхүү томоохон бүтээлүүд өнөөдөр гагц Марзан Шаравын нэрээр алдаршсан бөгөөд хойчийн судлалд Марзан Шарав нарын бүтээл хэмээн үзэж анхааран судлууштай санагдана.

«Марзан Шар (Шарав) бол дуртай хүндээ юу ч хамаагүй зураад өгнө. Дургүй хүнд ер зурж өгдөггүй юм гэдэг. Богд, Марзан Шарыг урьж зураг зуруулах гэхэд зургаа гүйцээлгүй хаячихаад явчихсан байсан гэдэг. Бизьяагийн ламын нас барснаас хойш Балдан хачингийнд гэр бариулаад сууж байсан»[59]. Марзан Шарав гэрлэж бараалсангүй зөвхөн өөрийн зураг урлал бүтээхийн их авьяастаа дулдуйдаж Богд хаан болоод Богдын дэргэдийн ихэс лам нарын дэргэд тусгайлан өргөөлөн сууж бурхан болоод элдэв зүйл зурж өгч байсны нэгэн нь Богдтой шадар ойр байсан Цэен бэйсийн хүсэлтийг хүлээн авч гэрт нь сууж хос шүүгээн дээр «Хошууны нэг өдөр» зураг зурж өгсөн нь үнэн магадад дөхүү ойр болтой.

Хос шүүгээ. Марзан Шаравын зураг

[59] Өвгөн Жамбалын яриа (Хууч яриаг тэмдэглэсэн Ц.Дамдинсүрэн). // Цэндийн Дамдинсүрэн. Бүрэн зохиол. Дэд боть, тайлбар сэлт, ном зүй үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн Д.Цэдэв. УБ 2012, хуудас 194

Хос шүүгээний нүүрэн тал.
Нааш онгойдог таган дээрх зураг 1

Хос шүүгээний нүүрэн тал.
Нааш онгойдог таган дээрх зураг 2

Хос шүүгээний нүүрэн талын доодох шургуулган дээрх зураг

Хос шүүгээний тавцан дээрх зураг.
Лусын амьтад, хээ угалз

Ц. Б. Селеева

ФОЛЬКЛОР МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ В ЗАПИСЯХ А.В.БУРДУКОВА: ИЗ АРХИВНОЙ КОЛЛЕКЦИИ КНЦ РАН[60]

DOI 10.25882/5dpw-p157

В статье рассматриваются фольклорные материалы, собранные известным монголоведом А.В.Бурдуковым и хранящиеся в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН. В «Личный фонд А.В.Бурдукова и Т.А.Бурдуковой» наряду с монгольскими вошли и калмыцкие материалы. Особое внимание в статье уделяется малым жанрам фольклора. Исследователем был собран обширный материал, включающий пятнадцать тетрадей/блокнотов с текстами пословиц, поговорок и загадок монгольских народов. Кроме того, собирателя привлекали и такие оригинальные произведения устного творчества монголов как состязания в красноречии и мудрости или философские раздумья, выраженные в форме беседы человека с каким-нибудь предметом живой природы.

Ключевые слова: *А. В. Бурдуков, фольклор монгольских народов, архивные записи, личный фонд, архивная коллекция, малые жанры*

Tsagan Seleeva

Folklore of the Mongolian Peoples Recorded by A.V.Burdukov: from the Archival Collection of the KNC RAS

The article considers folklore materials collected by the famous scholar A.V.Burdukov and stored in the Scientific Archives of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. The "Personal Fund of A.V.Burdukov and T.A.Burdukova" includes both Mongolian and Kalmyk materials. Particular attention is paid to small genres of folklore. The researcher collected extensive material, including fifteen notebooks with texts of proverbs, sayings and riddles of the Mongolian peoples. In addition, the collector was attracted to such original works of Mongolian folklore as competitions in

[60] Статья подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта (грант № 17-21-03005), финансируемого РФФИ.

eloquence and wisdom or philosophical meditations, expressed in the form of a conversation between a person and some object of living nature.

Keywords: *A.V.Burdukov, folklore of Mongolian peoples, archival records, personal fund, archival collection, small genres*

В конце XIX в., по мере расширения имперской экспансии на восток, российское внимание к Центральной Азии, в частности, к Монголии, стало возрастать, и было положено начало переселению первых мигрантов в Монголию. В основном это были торговые люди, старообрядцы, а после революции 1921 года - советские специалисты, составившие костяк русских старожилов в Монголии. В их числе был Алексей Васильевич Бурдуков - монголовед, преподаватель монгольского языка, общественный деятель, организатор первой советской школы в Монголии.

Еще мальчиком, состоя на службе у русского купца, он попал в Монголию и за время своего долговременного проживания прекрасно освоил язык, проникся живым интересом к традиционной культуре и литературе монголов. Будучи в Монголии, А.В.Бурдуков поддерживал связи со многими крупными учеными-монголоведами из России, оказывал им всемерную поддержку, делился опытом и знаниями. Известно, что он длительное время состоял в тесной переписке с профессором В.Л.Котвичем, по рекомендации которого стал собирать образцы фольклора монгольских народов и редкие рукописи.

Результатом целенаправленной работы А.В.Бурдукова стала коллекция уникальных предметов монгольского быта, рукописей, ксилографов, карт, образцов лингвистического и этнографического материала, а также собранная им большая библиотека монгольских сочинений и трудов о монголах. Особую научную ценность представляют написанные и опубликованные им заметки и статьи этнографического характера, словари, записи образцов устного народного творчества монгольских народов [Бурдуков 1910; 1916; 1932; 1935; 1936; 1969].

Хранительницей этого бесценного наследия и продолжательницей дела А.В.Бурдукова в области изучения монгольской культуры, языка и фольклора была его дочь Таисия Алексеевна Бурдукова,

доцент Ленинградского университета. В 1990-х гг. часть материалов архивного фонда А.В.Бурдукова была ею передана в научный архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Примечательно, что в вышеуказанный «Личный фонд А.В.Бурдукова и Т.А.Бурдуковой» [НА КНЦ РАН, Ф 21. II экз. Оп. 1] наряду с монгольскими вошли и калмыцкие материалы. Как известно, вернувшись в Россию, А.В.Бурдуков продолжил фольклорно-этнографическое изучение монгольских народов - в период с 1929 по 1939 гг. он неоднократно бывал в экспедициях в различных районах проживания калмыков с целью изучения их хозяйства и быта, а также записи произведений устного народного творчества.

В одной из таких экспедиций, организованной Институтом востоковедения АН СССР в Калмыкию в 1937 г., А.В.Бурдуковым и его коллегами было записано большое количество калмыцких народных песен [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 144]. Во время очередной поездки к калмыкам, летом 1939 г., А.В.Бурдукову удалось осуществить уникальные записи четырех песен и пролога калмыцкого героического эпоса «Джангар» от известного джангарчи Давы Шавалиева [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1 Д. 6]. Среди архивных материалов встречаются также две его статьи, посвященные творчеству ойратских и калмыцких сказителей [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1 Д. 56] и изучению халха-монгольского эпоса [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 71], рабочие материалы к ним и фотография знаменитого ойратского сказителя Парчена [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 169], которые свидетельствуют об особом интересе А. В. Бурдукова к эпосу монгольских народов.

А.В.Бурдукова неизменно влекли темы, связанные с глубинами народного сознания, его нравственно-этическими основами. Им был собран и подготовлен к изданию обширный материал текстов пословиц, поговорок и загадок монгольских народов, включающий пятнадцать тетрадей/блокнотов, состоящий из опубликованных источников и собственных записей [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3].

На форзаце одного из блокнотов имеется надпись, содержащая подробную информацию о количественном составе образцов, источниках, этнической принадлежности и времени их записи:

«С.К. сарт-калмыцкие пословицы - 121 шт. зап. 1929 г. А.Б.; баитов послов. зап. А.Б. - 21 шт. ж. Жив. Ст. вып. III. 1910 г.; А.Б. мною собр. воспоминания - 200 шт.; М.Х. Монг. хрест. - 45 шт.; А. Б. доп. мною. соб. - 95 шт.; В. К. собр. Котвичем- 312 шт.; С. К. сарт-калм. - 3 шт.; О.Т. Оюн түлкүр - 5 шт.; А.Т. Алтан-Тобчи; Х. Х. монг. загадки из былины Хан-Харангуй; Н.Б.Бадмаев калм.-рус. букварь - 81 шт.; М.С. Монгольский сборник - 530 шт.; О.М. Ордосский - 316 шт.; Н.Н.Поппе. Бурят. и монг. фольклор и диалекты, агинских и баргузинских эхиритов - 142 шт.» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3. Серый блокнот].

Данный перечень представляет собой список источников образцов текстов, собранных и подготовленных составителем к изданию. Часть из них (437 ед.) составляют материалы, записанные А.В.Бурдуковым во время его поездок по Монголии и к каракольским калмыкам. Пословицы баитов (21 ед.) были опубликованы в журнале «Живая старина» [Живая старина 1910, с. 254-259]. В данном собрании 295 паремий и не имеют указания на этническую принадлежность, и отмечены автором как «собранные воспоминания» и «дополнительно собранные», скорее всего, они относятся к монгольскому списку, а также 124 образца пословиц, записанных у сарт-калмыков в 1929 г. Другая часть корпуса текстов представляет собой материалы из опубликованных монгольских источников («Монгольская хрестоматия» (45 ед.), «Оюн түлкүр» (5 ед.), «Монгольский сборник» (530 ед.), «Ордосские пословицы» (316 ед.), собрание Н.Н.Поппе (142 ед.). К монгольскому списку следует отнести также пословицы, извлеченные из древней монгольской летописи «Алтан-тобчи», и загадки - из монгольской былины «Хан-Харангуй»; количественный состав образцов, выбранных из обоих источников, составителем не обозначен.

В рукопись А.В.Бурдукова включены и калмыцкие источники: сборник афористической поэзии В.Л.Котвича [Котвич 1905] и калмыцко-русский букварь Н.Бадмаева [Калмыцко-русский букварь 1910]. Выбор первого источника, по всей вероятности, обусловлен тем, что сборник В.Л.Котвича носил характер научного издания, в котором образцы текстов паремий были сопровождены параллельным переводом на русский язык, осуществленным автором, снабжены научным аппаратом с указанием многочисленных

вариантов образцов и их источников. В сборник включено 310 образцов загадок и 312 пословиц, собранных В.Л.Котвичем у калмыков в 1896 г.Большая часть пословиц (202 ед.) была записана зайсангом Малодербетовского улуса Дорджи Джабом Кутузовым, лектором Санкт-Петербургского университета, и затем в 1896 г. передана В.Л.Котвичу [Котвич 1972, с. 10]. В рукописи А.В.Бурдукова имеется запись «312 шт., собранных Котвичем»; при этом не уточнен жанр паремий (загадки или пословицы). По всей вероятности, при формировании корпуса текстов А.В.Бурдуков ориентировался на собирание пословиц, а не загадок.

Что касается количественного состава всего корпуса текстов издания А.В.Бурдукова, то выявлено их явное несоответствие перечню. В конце списка составителем указано общее количество образцов - 1664 ед., но при нашем пересчете их количество составило 1871 ед.

Таким образом, на начальном этапе А.В.Бурдуковым была решена первостепенная задача и сформирован корпус текстов, состоящий из ранее опубликованных и его собственных материалов, который должен был лечь в основу фундаментального издания пословиц и поговорок монгольских народов.

На последующих этапах велась планомерная работа по подготовке труда к изданию. Подтверждением этого являются заметки, сделанные автором на отдельных листах формата А 4, вложенных в один из рабочих блокнотов. В них содержится информация об объеме планируемой работы, сроках ее сдачи и рабочем названии: «Монгольские пословицы и поговорки. Размер около 15 п. л. Срок сдачи 25 авг. 1939 г.» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3]. В блокнотных записях, сделанных чуть ранее, встречаем несколько иное название - «Пословицы и поговорки монголов» (1938 г.). В обоих случаях в наименованиях не упомянуты загадки, несмотря на то, что в перечне они встречаются, вероятно, это обусловлено незначительным объемом материала загадок по сравнению с пословицами и поговорками.

Кроме того, составитель подробно расписал порядок распределения материала книги по частям и уточнил их объемы: «предисловие 12 л., исследование 3 л.,комментарии 5 л., текст с

переводом 5 л.[61], примечания 12 л.» [НА КНЦ РАН, Ф. 21.II экз. Оп. 1.Д. 3]. А.В.Бурдуков предполагал, что в примечаниях «будут даны варианты пословиц, пояснения особенностей того или иного своеобразного выражения, понятия, слова и т. д.». Точно расписаны и предполагаемые сроки исполнения этапов работы. Так, подбор пословиц по темам планировалось закончить «к 1 мая 1938 г., непосредственно перевод пословиц и часть примечаний закончить к 1 сен. 1938 г., написание комментариев к 10.II.1939 г., а исследование и предисловие к 25.VIII.1939 г.» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3].

Составителю паремиологического сборника предстояло разрешить еще одну важную проблему - выбор наиболее приемлемого подхода к систематизации материала. При систематизации материала паремий А.В.Бурдуков придерживался тематического принципа и опирался на опыт В.И.Даля, свидетельством чего являются встречающиеся в его архиве записи и выписки из работ В.И.Даля, касающиеся подбора и расположения пословиц.

Следует отметить, что одним из недостатков тематической классификации является некоторая субъективность, так как рубрикация паремий по тематическим группам носит произвольный характер. А.В.Бурдуковым была разработана собственная система распределения материала: «I. Семья: а) отношение родителей к рождению детей; б) отношение родителей к воспитанию детей; в) советы о приемных и посторонних детях; г) об отношении родителей к детям и детей к родителям; д) отношение к молодежи; е) о хороших и плохих девушках; ж) о женитьбе и замужестве; з) о выборе жены; и) о положении женщины в семье; к) о положении мужчины в семье; л) мнение родителей о выданной замуж дочери; м) о семейных неполадках и возвращенках; II. Род и общество: а) родство и родственники; б) коллективизм; III. Право и власть: а) власть; б) право; в) правда; IV. Феодализм и феодалы; V. Верования и суеверия: а) судьба; б) вера и суеверия; в) неверие; г) счастье и несчастье; VI. Ламство: а) ламы; VII. Экономика: а) экономика; б) труд; в) богатство; VIII. Дружба и гостеприимство: а) дружба; б)

---

[61] В указанном объеме возможна неточность, если учитывать примерные объемы оригинального текста - 1871 ед., но также возможно, что данные расчеты были предварительными, или имелось в виду 5 печатных листов.

гостеприимство; IX. Старость и смерть: а) о смерти; б) о старости; X. Учение: а) о учении; XI. Этика» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1.Д. 3.Описание: Блокнот серого цвета с надписью А.В.Бурдукова «Монгольские пословицы». 1938 г. 1 марта.].

Таким образом, система классификации и распределения пословичного материала, разработанная А.В.Бурдуковым, имеет двухуровневую структуру. На начальном этапе паремии распределены по одиннадцати крупным тематическим блокам: 1) семья, 2) род и общество, 3) право и власть, 4) феодализм и феодалы, 5) верования и суеверия, 6) ламство, 7) экономика, 8) дружба и гостеприимство, 9) старость и смерть, 10) учение, 11) этика. На втором этапе материал распределен внутри каждого тематического блока по рубрикам. Следует отметить, что тематические блоки не однородны по количеству внутритематических рубрик: тема «семья» имеет 12 рубрик, ряд тем имеют по одной рубрике - «учение» или «ламство», а некоторые не имеют их вообще - «феодализм и феодалы», «этика».

Необходимо отметить, что тема семейных отношений в паремиях монгольских народов оказалась превалирующей, так как «семья осуществляет важные репродуктивные и социальные функции, связанные с заключением брака, рождением и воспитанием детей, функционированием супружества и разрушением его» [Батмаев 2008, с. 3]. Не менее важны в традиционной культуре монголов, судя по составу паремий из коллекции А.В.Бурдукова, и родовые отношения.

Наряду с традиционной тематикой А.В.Бурдуков посчитал необходимым отразить историческую, социально-политическую и экономическую жизнь монгольского общества путем выделения специальных тематических рубрик - «право и власть», «феодализм и феодалы», «ламство», «экономика». Проживая в Монголии, А.В.Бурдуков был непосредственным свидетелем бурных исторических событий начала XX в. и искренне переживал за судьбу монгольского народа, вступившего в борьбу за суверенный статус своего государства.

В ходе подготовки паремий к изданию А. В. Бурдуков разработал и обосновал систему транскрибирования оригинальных текстов: «Исходя из того соображения, что книга предназначается для широкого пользования, с одной стороны, и с другой, чтобы сократить

расходы и облегчить возможность печатать в любой типографии: для транскрипции монгольской речи мы берем обычный русский алфавит, что даст возможность читать монгольскую речь каждому грамотному по-русски» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз.Оп. 1. Д. 3]. В приложении дается несколько образцов транскрибирования пословиц и перевод, например: «Шон эсе ургавл шаадзга хана суух биле. Перевод: «Если бы не был поставлен столбик, то где же бы села сорока?»». В примечании также дается подробное пояснение обозначения русскими буквами букв латинского алфавита: «рус. ‘ю’ будет означать лат. ‘у’, рус. ‘л’ будет означать лат. ‘ө’, лат. ‘ju’, будет писаться ‘йу’, лат. ‘jo’ [будет] пис[аться] ‘йо’, лат. ‘ja’ будет пис[аться] русск. ‘я’, русск. ‘ь’ будет означать смягчение» [НАКНЦ РАН, ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3].

Привлекали внимание А.В.Бурдукова, как отмечает в своих комментариях Т.А.Бурдукова, и такие оригинальные произведения устного творчества как состязания в красноречии и мудрости или философские раздумья, выраженные в форме беседы человека с каким-нибудь предметом живой природы. Такого рода произведения монголы называли термином «*үг*»- «слово», и, согласно их представлениям, они выражали веру в перерождение людских душ, воплощавшихся вновь на земле после физической смерти, в зависимости от меры совершенного человеком добра или зла, в виде животного, растения, снега, и разговаривавших с людьми. Данный феномен уподоблялся вере в духов природы - гор, рек и лесов, которые когда-то были сами людьми и совершали героические подвиги, воспетые затем потомками в героических сказаниях. По представлениям баитов, слушавших известного сказителя Парчена вместе с А.В.Бурдуковым, «слушать эпические сказания не только интересно, но и полезно, потому что духи вместе с людьми с не меньшим чем они удовольствием слушают и делаются от этого к людям добрее. Будучи владыками природы, они сокращают зиму, летом даруют обилие кормов и вообще способствуют счастливой жизни людей» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. Оп. 1. Д. 67].

Не менее интересным для собирателя был и такой весьма распространенный вид устного творчества монгольских народов, как произведения, представлявшие собой диспут двух подростков, состязавшихся в красноречии и находчивости. Данное произведение

А.В.Бурдуков в своих записях помечает как «ц+ц булаалдах» и трактует выражением «состязаться в мудрости», в верхнем правом углу рукописи дает дополнительную надпись «дидактика». Видимо, название «Числовые загадки» было условным, скорее это состязание в сообразительности и находчивости. По всей вероятности, данная игра под названием «Разговор двух подростков, пасущих овец, состязающихся в мудрости», была распространена среди подростков. Суть в том, что два подростка, пасущие овец, играют в отгадки, один задает вопрос, второй отвечает, причем ответ должен быть остроумным. Один из играющих спрашивает, например: «В чем суть единицы?», и так до десяти. Второй отвечает, например, «Увиденное однажды не забуду», или дает ответ на 7-й вопрос: «Если над головой взойдет большая медведица, то почему же не рассветает?», на 8-й вопрос отвечает: «Если дождик пройдет, то почему же не расцветут цветы и не распустятся листья?» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. Оп. 1. Д. 116].

Тексты монгольских числовых загадок записаны А.В.Бурдуковым в 1910 году в Западной Монголии, а их рукописные копии, сделанные Т.А.Бурдуковой, хранятся в научном архиве Калмыцкого научного центра РАН [НА КНЦ РАН, Ф. 21. Оп. 1. Д. 116]. Записи копий сделаны в тонкой зеленой тетради и имеют заглавие «О числовых загадках у монголов (черновики)». В комментариях Т.А.Бурдукова указывает, что оригинальные записи текстов хранятся в Санкт-Петербурге [Лен. Отдел. Архива АН СССР, Ф. 761. Оп. 2. Д. 24], там же отмечается, что А.В.Бурдуков «записал текст числовых загадок, дал перевод и пояснения к ним, где привел существовавшее тогда среди населения их растолкование, а также дал и свое их понимание» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. Оп. 1. Д. 116].

Монгольский вариант в записи А.В.Бурдукова имеет определенную ситуационно-смысловую и функциональную обусловленность, когда числовые загадки встроены в формат игры и являются ее содержательной составляющей. Отличительной чертой данных числовых загадок является также наличие вступительной части, предваряющей основной текст, отсутствующей у всех остальных вариантов.

Таким образом, А.В.Бурдуковым были поставлены ключевые проблемы научного издания образцов малых фольклорных жанров монголоязычных народов, связанные с формированием корпуса

текстов, состоящим из опубликованных и собственных записей, систематизацией и тематической двухуровневой классификацией текстов, их параллельным переводом. Ученый предложил собственную систему транскрибирования оригинальных текстов с использованием букв русского алфавита. А.В.Бурдуков считал, что научное издание должно обязательно включать вступительную исследовательскую статью, научный аппарат (список источников, комментарии), к тому же основной корпус текстов должен сопровождаться указанием на имеющиеся варианты приводимых образцов.

А.В.Бурдуковым были определены цели предполагаемого издания: «Сделать доступными для широких читательских масс сокровища народной мудрости монгольских племен. Тем самым содействовать сближению народов СССР с народами МНР <…> выполненная работа предназначена служить не только книгой для чтения мирских читательских масс, знакомящихся с жизнью и бытом монголов <…> будет учебным пособием <…> даст богатый материал для повседневной языковой практики» [НА КНЦ РАН, Ф. 21. II экз. Оп. 1. Д. 3].

Источники

Научный архив Калмыцкого научного центра РАН (НА КНЦ РАН) Фонд 21, Опись 1.

Литература

Батмаев 2009: *Батмаев М.М.* Семья и брак в традициях калмыков. Элиста, Издат. дом «Герел», 2009. 256 с.

Бурдуков 1910: *Бурдуков А.В.* Образцы баитских пословиц // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1910. С. 254-259.

Бурдуков 1916: *Бурдуков А.В.* Роды у баитов (Обычаи и знахарство во время родов) // Живая старина. 1916. Вып. 4. С. 81-87.

Бурдуков 1932: *Бурдуков А.В.* Поездка к калмыкам // Вестник АН СССР. 1932. № 11. С. 63-66.

Бурдуков 1935: *Бурдуков А.В.* Каракольские калмыки (сарт-калмыки) // Советская этнография. 1935. № 6. С. 47-79.

Бурдуков 1969: *Бурдуков А.В.* В старой и новой Монголии. Воспоминания. Письма. М., Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1969. 417 с.

Калмыцко-русский букварь / сост. Н.Бадмаев; издание Управ-я Калмыцким народом. Изд-е 2-е, испр и допол. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук. 1910. 92 с.

Котвич 1905: *Котвич В.Л.* Калмыцкие загадки и пословицы. СПб., Изд-во фак-та Восточных языков СПб. ун-та, 1905. 111 с.

Котвич 1972: *Котвич В.Л.* Калмыцкие загадки и пословицы. 2-е изд. Элиста, Калм. кн. изд-во, 1972. 96 с.

Кичиков 1972: *Кичиков А.Ш.* От редакции // Котвич В.Л. Калмыцкие загадки и пословицы. 2-е изд. Элиста, Калм. кн. изд-во, 1972. 96 с.

Д. Д. Селюнина

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ ТЕРМИНА *EJEN* В МОНГОЛЬСКОМ СОЧИНЕНИИ XVII В. «*ERDENI TUNUMAL NERETÜ SUDUR*»

DOI 10.25882/gv6g-b361

Статья посвящена анализу использования термина еǰеn на материале одного из ранних памятников монгольской исторической литературы «Erdeni tunumal nereть sudur». Подробное изучение контекстов употребления этого термина позволило выделить два основных значения его в указанном памятнике. Оба они связаны с именами выдающихся монгольских лидеров - Чингис-хана и Алтан-хана. Значение концепта еǰеn как обожествленного после смерти Чингис-хана остается в русле традиционной монгольской мифологии и политической культуры. В то же время, обозначение этим термином Алтан-хана, на мой взгляд, эксплицитно или имплицитно связано с распространившимся в монгольских степях буддизмом.

***Ключевые слова**: политическая культура, Алтан-хан, Чингис-хан, терминология власти, верховный правитель*

Daria Seliunina

The Use of the Term *eǰen* in the 17th century Mongolian Chronicle «*Erdeni tunumal neretü sudur*»

This article analyses the use of the term eǰen based on the material of one of the early specimens of Mongolian historical literature «Erdeni tunumal nereть sudur». A detailed study of the contexts made it possible to distinguish two main aspects of the term eǰen in the text. Both of them are connected with the names of outstanding Mongolian leaders - Chinggis Khan and Altan Khan. The meaning of eǰen as Chinggis Khan deified after his death remains in line with traditional Mongolian mythology and political culture, while the cases in which Altan Khan is marked as eǰen are either explicitly or implicitly connected with Buddhism that has spread in the Mongolian steppes.

***Key words**: political culture, Altan Khan, Chinggis Khan, terminology of power, supreme ruler*

На современном этапе развития науки изучение истории любого этноса не может ограничиваться лишь описанием фактов и событий. Последние могут быть осмыслены и корректно истолкованы только путем реконструкции картины мира представителей данного этноса в определенное время и анализа исторических фактов в системе представлений участников или современников описываемых событий.

Одним из аспектов такой реконструкции является анализ концептов, связанных с отношениями власти, и в целом политической картины мира. Материалом для анализа в этом случае может быть историческая литература, которая неизбежно запечатлевает особенности представлений о власти тех народов, об истории которых повествует памятник. Так основными персонажами монгольской историографии были ханы и члены их рода, находившиеся на вершине властной иерархии в степных политиях. Правитель и связанные с ним концепты, как правило, занимали центральное место в традиционной политической культуре.

Источником для подобной реконструкции в рамках данной работы стало одно из ранних сохранившихся исторических произведений монголов - «Эрдэни тунумал нэрэту судур» (монг. *Erdeni tunumal neretü sudur*). Его создание исследователи относят к началу XVII в. [Kollmar-Paulenz 2001, S. 333; ETNS 2003, p. 45]. Большая часть текста памятника посвящена описанию жизни Алтан-хана тумэтского. Кроме того, в нем содержится информация о его предшественниках- Чингис-хане (1162-1227), Хубилай-хане (1215-294) и Даян-хане (1464-1517/1543), а также о преемниках последнего - Сэнгэ Дугурэнге (?-1586) и Намудай Сэцэн-хане (?-1607). Одной из особенностей сочинения является сильное влияние на его текст буддийской литературой традиции, связанное, очевидно, с широкой поддержкой, которая оказывалась представителям этой религии при дворе Алтан-хана и его преемников.

Для обозначения правителя в «Эрдэни тунумал» часто используется слово *eǰen*, которое переводят как «владелец» или «владыка» [Ковалевский 1844-1849, с. 224; БАРМС1, с.404]. Эволюцию его значений можно проследить на примере «Сокровенного сказания»:

от субъекта владения тем или иным имуществом[62] до «владетеля» определенной родовой группы[63], что указывает на расширение семантического поля термина *eǰen* и включение в него не только отношений собственности, но и отношений власти и господства.

В тексте «Эрдэни тунумал» термин *eǰen* используется только в последнем значении, как обозначение правителя или «владетеля» той или иной политии. Автор памятника использует этот концепт 30 раз, чаще всего в эпизодах, связанных с именами двух правителей - Чингис-хана и Алтан-хана, с его точки зрения - ключевыми фигурами монгольской истории[64]. Остальные случаи употребления этого термина, на мой взгляд, можно отнести к единичным. Во всяком случае, они не дают оснований для каких-либо выводов или гипотез. Поэтому скажу только, что кроме упомянутых выше правителей, концепт *eǰen* в тексте «*Erdeni tunumal*» используется также по отношению к Мэргэн-джинону, Сэнгэ Дугурэнгу,правителю мусульманского племени «белых тюрбанов»[65] (монг. *cayan malaya-yin eǰen*) [ETNS, p. 223, 227-228, 278].

В отношении Чингис-хана термин *eǰen* используется 14 раз. Важно отметить, что при описании жизни и деятельности Чингис-хана, автор ни разу не обозначает его термином *eǰen*. Это значение концепта появляется только в сюжетах, связанных с местом отправления его культа- Белыми юртами.

---

62 «Остался в землях, у которых не было хозяина», eǰen ügei nuntuq-tur qocorcu [Rachewilz 1972, 67].

63 «А по поводу той племенной группы выяснилось так: Баргучжин-гоа, дочь Бархудай-Мергана, владетеля [eǰen - Д. С.] Кол-баргучжин-догумского, была выдана замуж за Хорилартай-Мергана, нойона Хори-Туматского» [Козин 1941, с. 79], tede bölök irgen ber köl-barquǰin-tögüm-ün eǰen barqudai-mergen-nü ökin barquǰin-qo'a neretei ökin-ni qori-tumad-un noyan qorilartai-mergen-ne ökdeksen aǰu'u [Rachewiltz 1972, c. 14].

64 Кроме того, в тексте биографии Алтан-хана термин eǰen 16 раз используется в сочетании милостынедатель (монг. öglige-yin eǰen). Данные словоупотребления не рассматриваются в представленном анализе, поскольку указанное сочетание является дословным переводом тибетского слова «милостынедатель» (тиб. sbyin bdag) и не относится к сфере политической культуры монголов.

65 Абд аль-Карим-хан (1566-1594).

Согласно «Белой истории», культ Чингис-хана был установлен его правнуком Хубилаем [Sagaster 1976, S. 81, 105][66]. Центральное культовое место представляло собой восемь белых юрт, принадлежавших самому завоевателю и членам его семьи. До середины XX в. это место находилось в районе плато Ордос на территории современной китайской провинции Внутренняя Монголия. Главная из этих восьми юрт находилась в хошуне Эджэн-Хоро (монг. *eǰen qoriy-a*, «ставка *владыки*»).

В качестве установленного государством культа Белые юрты имели и назначенных законом служителей, а именно «двенадцать ордосских тумэнов»[67] [Sagaster 1976, S. 81-82]. Они входили в правое крыло монгольской военно-политической структуры, которое управлялось джиноном - вторым после хана лицом в политической иерархии монгольской политии [Владимирцов 2002, с. 437-438]. Автор «Эрдэни тунумал» дважды упоминает о факте «управления» Белыми юртами. И оба раза субъектом управления является монгольский правитель, обладающий титулом джинона: Мэргэн-джинон[68] и Бошокту-джинон[69]. В тексте мы не находим указания

---

[66] В качестве даты этого события Ц. Жамцарано указывает 1267 г. [Жамцарано 1961, с. 195].

[67] В работе Дж. Элвэрсхога, посвященной исследованию биографии Алтан-хана, приводится другая версия. Автор утверждает, что хранителемБелых юрт было племя урянхайцев. Он ссылается на сведения, содержащиеся в сборнике летописей Рашид-ад-Дина. Однако стоит подчеркнуть, что в этой летописи урянхайцев называют хранителями «заповедного их места с великими останками Чингиз-хана в местности, которую называют Буркан-Калдун» [Рашид-ад-Дин 1952, с. 159]. На мой взгляд, автор сборника летописей писал о другом священном для монголов месте - захоронении Чингис-хана и его потомков. В то же время, Белые юрты изначально были созданы как место хранения реликвий Чингис-хана, а не его останков. Бурхан-халдун был местом отправления культа предков всего рода, в то время как Белые юрты играли иную роль, о которой будет сказано ниже.

[68] «Мэргэн-джинон родился в год красного тигра, мудростью и умом успокоил торо шести туменов, твердо управлял Белыми юртами Владыки», Mergen ǰinong ulaγan bars ǰil-e töröǰü .. medekü̈i uqaγan-iyar ǰirγuγan tümen-ü törö-yin tobci bolǰu .. maγad-iyar eǰen-ü̈ caγan ger-e ǰiluγaduγad ..masi Ordos tümen-i töblen saγuǰuqui degü inu [ETNS, p. 224].

[69] «Бошокту-джинон, будучи управителем Белых юрт Владыки Богдо, пригласил его (Далай-ламу) в местность под названием Олан Булага» bodisatw qutuγ-tu wčir-a dara Dalai Lam-a ögede bolǰu iren a 'tala boγda eǰen-ü čaγan ger-i ǰiluγadun

но то, что именно подразумевается под «управлением», но можно предположить, что это было связано с тем, что джинон возглавлял ту часть монгольских племен, на территориях которой располагался кенотаф.

Отправление культа Чингис-хана в Белых юртах было связано с двумя сферами жизни монгольских политий. Во-первых, ритуалы, проводившиеся в этом месте, были связаны с военно-политической деятельностью монгольских правителей. Это нашло отражение в эпизодах памятника, где описываются подготовка или завершение военных походов Алтан-хана: сбор войск перед походом[70] и поклонение предку после его окончания[71].

В подтверждение своих военных успехов монгольские предводители заставляли преклониться перед Белыми юртами Чингис-хана побежденных противников[72]. После поражения бывшие противники становились подданными Алтан-хана или его старших братьев и включались в состав их улуса, символом чего также являлось поклонение *eǰen*-y[73].

ǰalaγci Bošuγ-tu ǰinong Olan Bulaγas neretü γaǰar-a ǰalaǰu buyan baramid-i čaγlasi ügei ergüǰü bür-ün [ETNS, p. 291].

70 «Тремя западными туменами собрались в месте возле Шанду, где располагались Белые юрты. Алтан-хан, Ноян Дара-джинон и Хундулэн-хан с помощью Багатур Дугурэн Сэнгэ руководили войском. Три западных тумена вошли в Китай в долину под названием Шар тал», Baraγun γurban tümen-iyer Sangtoyin čaγan gertei-dür quraǰu... basa ber Altan Qaγan. Noyan Dar-a ǰinong Kündülen Qaγan γurbaγula ..Baγatur Dügüreng Sengge noyan-iyar cerig-i uduridcu ..Baraγun γurban tümen Kitadulus-tur Sira Talaneretü sübe-düroroǰu [ETNS, p. 236]. Также см. [ETNS,p. 291].

71 «После того, как одолели злобных врагов, нойоны молились за свои жизни Богдо эдзэну», ösiyeten dayisun-i<dorita>doroyitaγuluγsan-u qoyin-a .. ülemǰide eǰen boγda-ača noyad amin-iyan γuyuγad öber-e ǰaγura-ban ner-e čola ögülčeǰü nayiralduγad ..ulam basa dabtan ey-e-ben nigedülčeǰü taγγaγsan bülüge [ETNS, p. 234].

72 «Вскоре покорив урянхайский тумен в местности Зоргал, заставили их как прежде предстать перед Белыми юртами-обладающие беспечальными мыслями и беззаботным умом Владыка (эдзэн) улуса, драгоценный Мэргэн-джинон и Алтан-хан», Uriyangqan tümen-i udal ügei ǰorγal degere daruǰu ..urid-u čaγan ger emüne-ben baγulγaγsan. .uyidqar ügei ǰoriγ-tu untuγural ügei sedkil-tü ..ulus-un eǰen erdeni Mergen ǰinong Altan Qaγan qoyaγula aǰuγu [ETNS, p. 228]. Также см. [ETNS, p. 231-232].

73 «(Ты) покорил злобных врагов и сделал их своими подданными, прежде

Кроме ритуалов, связанных с военными походами, перед Белыми юртами также проводилось присвоение монгольским правителям различных титулов. Среди них были «регулярные» титулы, то есть те, которые составляли основу политической структуры того времени - хан и джинон, а так же почетные титулы, которые присваивались за успехи в военно-политической деятельности[74].

Приведенный выше анализ показывает, что, вероятно, термин *eǰen* в указанных контекстах обозначает именно Чингис-хана, сакральные атрибуты которого хранились в Белых юртах. Подавляющая часть словоупотреблений термина *eǰen* в этом значении (13 из 15) встречается в части летописи, повествующей о событиях, происходивших до принятия Алтан-ханом буддизма. Сакральный характер этого термина также подчеркивает то, что в этом контексте он часто выступает в паре с термином «священный, августейший» (монг. *boγda*). Таким образом, *eǰen* представляет собой обозначение обожествленного Чингис-хана после его смерти - покровителя монголов в военных делах и хранителя политических традиций, легитимирующегоих. Важно подчеркнуть, что свое значение в роли божественного покровителя Чингис-хан, с точки зрения автора биографии, сохраняет для всех монголов. Несмотря на масштабные процессы дезинтеграции монголов в XIV-XVI вв., Чингис-хан и его культ не утратили своего значения для всех монгольских племен, а Белые юрты оставались их сакральным центром. Право участия в отправлении ритуала, посвященного культу Чингис-хана имели только члены Золотого рода [Владимирцов 2002, с. 438-439]. Это

разрозненный улус заставил склониться перед эдзэном», ösiy-e-tü dayisun-i daruǰu öber-ün alba-tu bolγaba kemen .. önide qaγačaγsan ulus-i eǰen emün-e sögüdkebe kemeǰü [ETNS, p. 234].

74 «Шесть туменов собрались перед Белыми юртами хана, обладающего харизмой, и поклонились источнику подле черного дерева. Весь великий улус перед эдзэном дал Боди-хану титул Гудэн-хан. Со словами: «Мэргэн Хара стал опорой торо» дали ему титул Мэргэн-джинон. <…> Со словами: «(ты) стал еще большей опорой торо», Алтан-хану пожаловали титул Суу-ту», qan suu-tu čaγan ger-ün emün-e ǰirγuγan tümen čiγuluγad qara modun-u dergede bulγan qutuγ-tur morgüǰü eǰen-ü emün-e-eče qamuγ yeke ulus Bodi Qaγan-dur Küdeng Qaγan čola ögbe ..γayiqamsiγ Mergen Qara-yi törö-yin sitügen bolba kemeǰü Mergen ǰinong čola ögbe::<...>asuru masi törö-yin sitügen bolba kemeǰü Altan Qaγan-dur Suu-tu čola soyurqabai [ETNS,p. 231-232]. Также см. [ETNS, p. 225, 288-289, 231-232].

способствовало сохранению представлений о единстве на уровне правящей элиты, а также представлений об общемонгольской идентичности через ритуальные связи между разными частями бывшей империи.

В тексте «*Erdeni tunumal*» термином *eǰen* также обозначается Алтан-хан, всегда в сочетании *qan eǰen* или *eǰen qaγan*. Всего текст содержит 11 таких словоупотреблений, которые встречаются в описании событий, произошедших после 1551 г. - года заключения Алтан-ханом первого мирного договора с китайским двором.

Использование термина *eǰen* при описании прижизненных событий Алтан-хана всегда связано с подтверждением его права на власть. Важно отметить, что в рамках традиционной политической культуры автор текста приводит исключительно мирные способы расширения подвластных *eǰen*-утерриторий: добровольное принятие подданства соседними племенами - частью китайцев и хиргудами, одним из ойратских племен [Kollmar-Paulenz 2002, S. 254]. Для этого, в соответствии с текстом памятника, китайцы прислали послов с данью, а хиргуды - с предложением заключить союз через брак с дочерью их правителя[75].

Однако Алтан-хан, согласно генеалогии, на которой основывалась легитимность власти правителя у монголов, не являлся законным правителем завоеванных им народов, не принадлежащих к унаследованным туметам. Претендуя на верховную власть над ними, он был вынужден искать другие пути легитимации своей власти, выходящие за рамками традиционных политических представлений кочевников. Такие возможности он нашел в буддизме, который был известен монголам со времен правления Хубилай-хана. Именно на взаимоотношения Хубилай-хана и Пагба-ламы как на прецедент опирался, по словам автора биографии, Алтан-хан в решении о том, чтобы сделать буддизм официальной религией подчиненной ему политии[76]. Именно в контексте своей религиозной деятельности

---

[75] «Прослышав о славе хана-Владыки, китаец Ли Ончи вместе с другими нойонами привезли дань и вошли в подданство», qaγan-u eǰen-ü ner-e aldar-i sonosču sačasqalutunbangqara Kitad-un Li Ongci tataly-a terigüten noyad inu oroǰu ireged [ETNS, p. 237]. Также см. [ETNS, p. 240, 241].

[76] «Рожденный по воле высшего Неба, Владыка (eǰen) всего мира, богдо Алтан Сэцэн-хан помнил о законе религии, установленной Пагба-ламой и Сэцэн-

Алтан-хан трижды обозначается не просто как законный правитель, а как «всеобщий владыка-правитель» (монг. *qotala-yin eǰen qaγan*) или «владыка-правитель всего мира» (монг. *delekei-dekin-u eǰen qaγan*)[77].

В тексте памятника *eǰen* характеризуется сравнениями и мотивами, привнесенными в монгольские тексты буддийской литературной традицией. Так, после возвращения Алтан-хана из похода на Китай произошло чудесное знамение в виде радуги («света пяти цветов» монг. *tabun öngge-tü gerel*), которая появилась из тела *eǰen*-а[78]. Чудесные знамения являются типичным сюжетом, как для традиционной культуры монголов, так и для буддийской традиции. В рамках последней радуга часто используется в качестве благого символа [Цендина 2007, с. 121-122; Яхонтова 2010, с. 286]. Религиозная символика, подчёркивающая исключительность *eǰen*-а, также окружает смерть Алтан-хана[79]. В конце концов, Далай-лама убеждает наследников Алтан-хана не хоронить его, а провести кремацию и построить ступу, подобную той, которая была воздвигнута после смерти Будды Шакьямуни [ETNS, p. 295].

Все вышесказанное позволяет сделать предположение, о том, что в сочетании *eǰen qaγan* в тексте «*Eredeni tunumal*» концепт *eǰen*

ханом», deger-e Tngri-yin ǰayaγ-a-bar törögsen ..delekei dakin-u eǰen Boγda Altan Sečen Qaγan degedü Phagsba Lam-a Sečen Qaγan qoyar-un bayiγuluγsan ..tengsel ügei nom-un šasin-i törö-yi sanaǰu bür-ün [ETNS, p. 250].

77 «Третий хан, ханша и все правители трех туменов, посовещались всем Золотым родом Боржигид и отправились в соответствии с указом всеобщего Владыки Гэгэн-хана», γutaγar qaγan qatun terigüten qamuγ bügüdeger γurban tümen-ü qad Borǰigid altan uruγ-iyar keleldüǰü qotala-yin eǰen Gegen Qaγan-u ǰarliγ-un yosuγar ögede bolaγan [ETNS,p. 292]. Также см. [ETNS, p. 250,294].

78 «Увидев, что из тела хана исходит свет пяти цветов, злобные враги поняли, что нужно покориться его власти. Весь Великий улус с удивлением одобрил это и еще больше уверовал в деяния хана Владыки», qaγan-u bey-e-dece tabun öngge-tü gerel γaruγsan-i üǰeged ..qaritan dayisun erke-dür oroγsan-i medeged ..qamuγ yeke ulus γayiqalduǰu sayisiyaγad ..qan eǰen-ü yabudal-i ülemǰi masi bisiregsen bülüge [ETNS, p. 238].

79 «В то время как весь великий улус был обеспокоен, в год белой змеи, в девятнадцатый день тигра последнего месяца в час курицы на реке Хатун Владыка хан «отправился в земли тэнгриев» (умер) в 75 лет, сидя в позе лотоса, подобно будде», qamuγ yeke ulus-un sedkil ülü amun atala čaγan moγai ǰil-dür Qatun-u Γool-dur kögeler sara-yin arban yisün-e bars edür-tür qan eǰen dalan tabun nasun-dur-iyan takiy-a čaγ-tur..γayiqamsiγ burqan-u saγudal-iyar saγuǰu tngri-yin γaǰara ögede boluysan čaγ-tur [ETNS,p. 284]. Также см. [ETNS, p. 285].

приобретает новое значение: он является синонимом индийского титула Чакравартин[80] (санскр. *Cakravartin*), с которым Алтан-хан неоднократно сравнивается в тексте памятника [ETNS, p. 250, 256, 280]. На это указывает в первую очередь его роль в принятии монголами буддизма, поскольку царь-Чакравартин правит в соответствии с законами Учения. Кроме того, автор подчеркивает, что все заслуги *eǰen qaγan* по расширению подвластных территорий имеют мирный характер и происходят ненасильственным путем, что также является отличительным признаком Чакравартина. Кроме того, Чакравартин является «Вселенским правителем» [Васубандху 2001, с. 282], и обозначение Алтан-хана как правителя всего мира, возможно, является отсылкой именно к этому качеству Чакравартина. Неоднократное сравнение *eǰen qaγan*-а с буддой также указывает на связь этого термина с концепцией Чакрвартина. Последний во многом подобен будде - не может существовать одновременно двух чакравартинов и двух будд, и каждый из них имеет тридцать два признака Великой личности [Васубандху 2001, с. 282-286].

Кроме того, использование термина *eǰen* в тексте «*Eredeni tunumal*» отражает иерархическую организацию политической структуры этого общества, а также важную роль правителя в этой системе. Автор текста подчеркивает, что в созданной Алтан-ханом политии должен быть правитель (монг. *eǰen qaγan*) [ETNS, p. 295], причем между ним и остальными «всеми правителями» (монг. *qamuγ eǰed*) существуют иерархические связи, в рамках которых первый занимает верховное положение[81].

Таким образом, термин *eǰen* в тексте «*Eredeni tunumal*» используется только в связи с описанием деятельности правителей того или иного социума. Можно предположить, что к XVII в. этот термин оказался связанным только с политической сферой жизни

---

[80] Сам царь Чакравартин характеризуется втексте памятника однокоренным термином«владеющий» (монг. eǰelegci) [ETNS,p. 296]. Объектом его владения являются четыре континента (монг. dцrben tiib), что соответствует признаку Чакрвартина, обладающего золотой чакрой [Васубандху 2001, 282-283].

[81] «Все правители во главе с ханом прославили Всеведущего Далай-ламу как «удивительного Ваджрадхару, океан добродетелей и благородства» и поднесли ему золотую печать», qaγan ekilen qamuγ eǰed bügüdeger qamuγ-i medegči Dalai Lam-a-dur γayiqamsiγ Wcir-a Dar-a Sayin Čoγ-tu Buyan-tu Dalai kemen aldarsiγulǰu altan tamaγa ergübei [ETNS: 271].

общества, хотя в этой сфере также сильны были представления о «владении» правителя своим народом. Термин *eǰen* в отношении двух ключевых фигур рассматриваемого здесь памятника - Чингис-хана и Алтан-хана, имеет значение сакральности. Чингис-хан предстает в образе обожествленного предка, основателя монгольской государственности, а его культ остается актуальным и ко времени написания памятника, что отражает сохранение ритуальных связей между отдельными кочевыми племенами. В свою очередь, Алтан-хан является правителем, чья власть также опирается на сакральность. Однако эта сакральность в данном случае лежит не в традиционной политической культуре монголов, а в сфере буддийской идеологии. Термин *eǰen* в данном случае представляет собой синоним царя-Чакравартина.

Литература:

ETNS 2003: Elverskog J̌h. The J̌ewel Translucent Sūtra. Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century. Leiden: Brill, 2003.

Kollmar-Paulenz 2002: Kollmar-Paulenz, Karenina. Erdeni tunumal neretü sudur: Die Biographe des Altan qayun der Tümed-Mongolen. Weisbaden: Harrassowitz, 2001.

Rachewilz 1972: de Rachewilz I. Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972 (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series,vol. 121).

Ковалевский 1844-49: Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь, составленный Осипом Ковалевским. Казань. Т.I. 1844, т. И. 1846, т. III. 1849.

БАМРС1: Большой академический монгольско-русский словарь = Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь: в 4 т.: Около 70000 слов / Е.Баярсайхан, Г.Гантогтох, Д.Дорж и др.; Под общ. ред. А.Лувсандэндэва, Ц.Цэдэндамба; Ин-т языка и литературы АНМ, Ин-т языкознания РАН. - М.: Academia, 2001 - 2002. - Т.1: А-Г / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. - 2001.

Козин 1941: Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т.1. М.-Л., 1941.

Жамцарано 1961: Жамцарано Ц. Культ Чингиса в Ордосе: Из путешествия в Южную Монголию в 1910 г. // Central Asiatic J̌ournal. Vol. VI, № 3. Wiesbaden, 1961., P. 194-234.

Sagaster 1976: Sagaster Kl. Die Weisse Geschichte. Eine Mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibe und der Mongolei. Wiesbaden, 1976.

Рашид-ад-Дин 1960: Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т, II. М.-Л., 1960.

Владимирцов 2002: Работы по истории и этнографии монгольских народов / Редкол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; Сост. Г. И. Слесарчук. М.: «Восточная литература», 2002.

Цендина 2007: Цендина А. Д. Монгольские летописи XVII-XIX вв.: повествовательные традиции. М., 2007.

Яхонтова 2010: Яхонтова Н. С. Ойратский словарь поэтических выражений. М.: Вост. лит., 2010.

Васубандху 2001: Васубандху. Абхидармакоша. Глава III. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1980.

Л. Г. Скородумова

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ В. ИНЖИНАША: «ПОВЕСТЬ О ЛУННОЙ КУКУШКЕ»

DOI 10.25882/4sz5-2926

В статье рассказывается о найденной в родовом поместье Инжинаша (1837-1892) рукописи с названием «Повесть о лунной кукушке». Вопреки сложившемуся в монголоведении общепринятому представлению о «Лунной кукушке» как о тексте, содержащем проповедь буддизма, повесть Инжинаша рассказывает о жизни в аристократическом доме. Таким образом, от Лунной кукушки здесь осталось только название. По мнению некоторых авторов, повесть была написана в 1854 г., когда Инжинашу было 17 лет. Кроме того, в статье дается краткий обзор работ современного литературоведения Внутренней Монголии, причем центральное место среди них занимает изучение творчества Инжинаша.

Ключевые слова: *Лунная кукушка, повесть, литературоведение, литературная учеба, текст*

Lidiya Skorodumova

The manuscript heritage of V. Inzhinash: «The Story of Moon Cuckoo»

The article tells about a manuscript found in the family estate of Inzhinash (1837-1892) called «The Story of Moon Cuckoo». Contrary to the generally accepted idea of the «Moon Cuckoo» as a text containing the preaching of Buddhism, the story of Inzhinash tells about life in an aristocratic house. Thus, of the «Moon Cuckoo» only the name remained. According to some authors, the story was written in 1854, when Inzhinash was 17 years old. In addition, the article gives a brief overview of the works of modern literary studies of Inner Mongolia.

Key words*: Moon Cuckoo, the novel, literary criticism, literary studies, text*

Небольшая повесть о Лунной кукушке («Saran köküge-yin šastir») найдена в виде отдельных фрагментов (6 глав) в поместье Преданных и верных (Шудрага бат хороо), где вырос Инжинаш, и жила его семья. Текст обнаружен в одной папке с романом «Слезы красных облаков» («Ulaγan egülen-ü nilbusun»). Так же, под одной обложкой, оба текста и были опубликованы в 1990 г. во Внутренней Монголии. Роман В. Инжинаша «Слезы красных облаков» и «Шастра о лунной кукушке», повествуют о жизни в детские и юношеские годы в богатом аристократическом доме. Издатели сообщают, что книга печатается по рукописи Инжинаша, хранящейся в рукописном фонде Института Общественной Академии наук Внутренней Монголии. [Injannasi 1990, с. 544].

Как сообщает хронограф В. Инжинаша Дзалага, они относятся к 1854 г., когда писателю исполнилось 17 лет [Jalaγa 1995, с. 665]. В этот период так называемой «литературной учебы» были созданы два социально-бытовых романа - «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез», имеющие ярко выраженные автобиографические черты.

Дзалага пишет, что как в «Одноэтажном павильоне», «Палате красных слез», так и в Повести о Лунной кукушке действует один и тот же герой - наследник богатого рода, и имя этого героя - Пу юй в одном случае, и Уюй - в другом (в романе «Слезы красных облаков» - Жуюй). Автор везде описывает свои игры и романтические взаимоотношения с тремя сестрами, дальними родственницами.

Остается неясным, почему Инжинаш выбрал для повести название «Лунная кукушка». Может быть, потому что речь идет о ночных прогулках героя (он встречается со своими подругами во сне).

Нельзя отрицать, что название навеяно широко бытовавшим в Южной Монголии, по всей территории монгольского культурного ареала известным сюжетом о лунной кукушке, имеющим сильный буддийский подтекст, содержащим пропаганду буддизма. Однако у Инжинаша нет никакой религиозной подоплеки. Содержание сказочное и светское, отражающее быт и нравы богатой прослойки китайского общества.

Написано простым разговорным, ясным и чистым монгольским языком, хорошим литературным стилем. Инжинаш просто рассказывает о приключениях своих героев очень подробно, со всеми

деталями. Можно сказать, что Инжинаш развернул все сюжетные линии и композицию Повести о Лунной кукушке в двух своих бытовых романах.

«Лунная кукушка» Инжинаша начинается сном героя, где он оказывается в пещере. В конце повествования герои пытаются отыскать ту пещеру, но вместо нее находят там большое дерево и дупло, «куда упорхнули две кукушки».

Литературоведение Внутренней Монголии получило новый импульс в изучении творчества Инжинаша в конце 80-х, начале 90-х гг. Так, после 1987 г. (150-летие со дня рождения писателя) вышел ряд сборников научных трудов и монографий. В этой работе приняли участие новые авторы, которые продолжили дело предшественников (Эрдэнэтогтох, Намжилцэвээн, Содбилэг), открывших творчество Инжинаша в 1957 г.

После 1990 года по сей день вышло немало работ об истории и литературе Внутренней Монголии. Приводим здесь этот список. Наличие в нем большого числа трудов, посвященных творчеству В. Инжинаша, может служить наглядным свидетельством того, насколько высоко оценивается в Китае роль монгольского автора в истории литературы.

Список современных работ по литературоведению на монгольском языке, связанных с творчеством В. Инжинаша:

Bulaγ. Arban doluduγar jaγun-u mongγol teuken uran joqiyal. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1987. 863 c.

Buyanbatu H. Jirγal CH. Sigümji-yin songγomol. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a (Серия «Современная литература Внутренней Монголии»), 1986. 395 c.

Buyantoγtaqu. Mongγol udq-a jokiyal-un dörben urusqal (Серия «Рассказы о монгольской культуре нового века»). Liyoning-un ündusuten-ü keblel-ün qoriya, 2002. 229c.

Delgerseng Du. Injannasi-yin silüg-ün sudulul. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1987. 257c.

Deseraijab. Köke sudur kiged arban anggi sudur-un qaricaγ-a Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1991. 311c.

Deseraijav. Yeke jokiyalči Injannasi. Ündusuten-ü keblel-ün qoriy-a, 1993. 280c.

Dumdadu ulus-un mongγol sudulul-un toyimu (Издательство Педагогического университета города Ляонин), 2002. 974с.

Erdenitoγtaqu. Orčin üy-e-yin mongγol-un aldartu uran jokiyalčid. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1981. 312 с.

Erdenitoγtaqu-yin jokiyal-un tegübüri. Ündüsüten-u keblel-ün qoriy-a, 1988. 472 с.

Eu Yuvei. Injannasi ba tegün-ü jokiyal bütügel-ün tuqai sudulal. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, 2002. 308 с.

Eu Yuvei. Mongγol ündesüten-ü oyir-a üy-e-yin udq-a-yin jokiyal-un tuqai ögüleku inu. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1999. 265 с.

Injannasi. Ulaγan egülen-ü nilbusun. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a,1990. 546с

Injannasi. Ulaγan-a ukilaqu tengkim. Injannasi. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1987.

Injannasi-yin tuqai sudululaγan-u ügülel-ün tegübüri. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a (Материалы конгресса, посвященного Инжинашу), 1982.

Jalaγa. Injannasi-yin on-u bičig. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1995. С. 665.

Jalaγ-a. Injannasi-yin on-u bičig. Инжинашийн оны бичиг. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1995. 723с.

Kesigtoγtaqu C. Mongγol surbulji bičig-ün sudulul. Ündüsüten-u keblel-ün qoriy-a. Beijing, 2003. 319с.

Kesigtoγtaqu C. Mongγol-un erten-ü utγ-a jokiyal-un šin-e sudulul. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1988. 488 с.

Linse. Mongγol ündesüten-ü orčin üy-e-yin uran jokiyal-un sinjilgen. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1992. 316 с.

Mongγol ündüsüten-ü orčin üy-e-yin uran jokiyal-un teüke. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1987. 607 с.

Ulaγanasar-un jegüdün (Сон в красном тереме). Перевод с кит. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1978.

Автономный район Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики. М., 1990, с. 75.

Алтанцэцэг Н. Внутренняя Монголия во второй половине X1X- начале XX вв. Улан-Батор, 1981. 60 с.

Ганбаатар Я. Нангиадын сонгодог уран зохиол. Улаанбаатар, 1998. 265 с.

Л.Жамсран., У.Эрдэнэбаяр, Н. Алтанцэцэг. Хятад дахь монголчууд. Улаанбаатар, 1996. 161 с.

Залага. Монголо-китайские литературные связи. На кит. яз. Пекин., 2002, 339 с.

Зэнээ М. Современное положение монгольской литературы и искусства в КНР - «Социальная действительность КНР в отражении литературы и искусства 80-х гг.» Информационный бюллетень ИДВ АН СССР № 8, 1990, с. 123

Тодаева Б. Х. Язык монголов Внутренней Монголии. Материалы и словарь. М., Наука, 1981, с. 274.

Хишигсүх Б. Хөх судрын хоёр эхийн утга уран сайхны харьцуулсан судалгаа. Улаанбаатар, 2005. 226 с.

Хятад дахь монгол яруу найраг. «Монгольская поэзия в Китае». Улаанбаатар, 1990, с. 3.

Хятад, Япон дахь монгол судлалын тоймоос. Редакторы Ч. Далай. Д. Дүнгэр-Яйчил. Улаанбаатар, 1984. 105 с.

Литература:

Jalaγa 1995: Jalaγa. Injannasi-yin on-u bičig. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 1995. C. 665

Injannasi 1990: Injannasi. Ulaγan egülen-ü nilbusun. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.1990. 546 c.

Т. Д. Скрынникова

«ЭРДЭНИЙН ЭРИХЭ» О ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЯХ В ХАЛХЕ 1636-1736 ГГ.

DOI 10.25882/cwt2-7q05

Анализ материала летописи «Эрдэнийн эрихе» показывает, что правовое поле Халхи XVII в. находится в стадии формирования при взаимодействии разных юридических концептов, что определялось изменением политической ситуации в регионе - вхождение в состав Цинской империи. Характер новых властно-управленческих практик определялся рядом постановлений, указов, распоряжений, законов: jarliγ, который исходил только от императора; продолжением действия прежних законов - čaγaja, jirum; новыми законами, диктуемыми маньчжурами -qauli, dürim), значение которых в политической культуре монго лов представляет большой интерес.

***Ключевые слова**: Халха XVII в., постановления, указы, распоряжения, законы, jarliγ, čaγaja, jirum, qauli, dürim.*

T.D. Skrynnikova

Erdeni-yin erike about the imperious relations in Khalkhe (1636-1736)

The analysis of material of the chronicle «Erdeni-yin Erike» shows that the legal framework of Khalkh of the XVII century is in a formation stage in the interaction of different juridical concepts that was defined by change of a political situation in the region - entry into structure of the Qing empire. The kinds of the new imperious and administrative practices were defined by a number of resolutions, decrees, orders, laws: jarliγ which proceeded only from the emperor; action of the former laws - čaγaja, jirum; the new laws recommended by Manchurians - qauli, dürim). Their value is of great interest for political culture of the Mongols.

***Keywords:** Halkh the XVII century, resolution, decrees, orders, laws, jarliγ, čaγaja, jirum, qauli, dürim.*

Текст данной летописи, написанной в середине XIX в. тайджи Галданом-тусалагчи, представляет безусловный интерес для

исследования формирования и эволюции лексики политической культуры монголов. Необходимость исследования происхождения и эволюции различных форм властно-управленческих структур у кочевников монгольских степей определяется важностью теоретического осмысления монгольских управленческих практик, приобретающих особую актуальность в переломные периоды монгольской истории. XVII в. в истории Монголии отличает то, что после трех веков забвения, монголы проявляются на политической арене как активные акторы, что актуализировало возрождение тех констант политической культуры, которые способствовали институционализации социальных и политических структур, и появлению новых форм властных отношений. Особенности типов и форм традиционных структур власти в Монголии, различающихся как территориально, так и стадиально определялись изменениями в политической организации на протяжении рассматриваемого периода. Материалы летописи Эрдэнийн эрихэ представляют большой исследовательский интерес потому, что в ней языком XIX в. излагаются события двухсотлетней давности: исторически факты XVII в. передаются социально-политическим лексиконом, отражавшим политическую культуру более позднего периода.

Титулам властной элиты Монголии рассматриваемого периода мною была написана и опубликована специальная статья [Скрынникова 2017]. Следует обратить внимание на то, что официальный титул маньжурского императора (Quvangdi) упоминался тусалагчи Галданом редко. Но важным фактом политической культуры является то, что только рядом с этим титулом в тексте мы встречаем упоминание сакральной субстанции - харизмы, которая прежде приписывалась лишь Чингис-хану и его потомкам, что давало претенденту легитимное право на верховную власть. Первый раз тусалагчи Галдан упоминает такой титул маньчжурского императора - «Manju qan Taitszung gegen sutu quvangdi» [ЭЭ 1883: с. 1], где слово sutu переводится как «обладающий харизмой», а полная титулатура маньчжурского императора звучит так: «маньчжурский хан, тайцзун, светлейший, харизматичный хуанди». Во втором случае, связанном с событиями 80-х годов XVII в., тусалагчи Галдан использует другой концепт - sür: примирение халхаских князей произошло благодаря «удивительной харизме и

мудрости императора» (quvangdi-yin γayiqamšiγ-tu sür erdem-eče [ЭЭ, 1883. С. 21]). Ни к кому больше концепты, обозначавшие харизму в монгольском языке, тусалагчи Галданом не применялись.

Гораздо чаще по отношению к императору употреблялся характерный для монгольской политической культуры маркер верховной власти- титул Qaγan [ЭЭ 1883: с. 7, 33, 38]. Даже императорский трон маньчжурской династии в Китае обозначался Галданом-тусалагчи как «хаганский престол»: в 1662 г. «Энхэ Амугулан воссел на хаганский престол» («Engke amuγulang qaγan širegen-dü saγuji» [ЭЭ 1883: с. 7]), хотя интронизация состоялась не перед восьмью белыми юртами в Эджэн-Хороо, как это было в монгольской традиции и что прежде отмечалось в летописях XVII в. Присвоение титула хаган легитимизировало претензии на верховную власть, что согласовывалось с монгольской политической традицией. С включением монголов в состав цинской империи значение титула хаган сохраняется, он маркирует верховную власть, которую монголы признают за маньчжурским императором. Часто титул qaγan сочетался с другими словами, указывавшими на его, маньчжурского императора, исключительное качество. Например, маньчжурский император обозначается также как Великий хаган (Yeke Qaγan [ЭЭ 1883: с. 6]) или Верховный хаган (Degedü Qaγan [ЭЭ 1883: с. 9, 11]).

Особого внимания заслуживают дополнительные слова-маркеры gegen и boγda. Выше говорилось о том, что только маньчжурский император был отмечен тусалагчи Галданом как обладатель харизмы, одним из внутренних свойств которой, как известно, было сияние, свет. Потому становится возможным обозначение маньчжурского императора титулами, содержащими указание на это качество: Светлость хагана (Qaγan-u gegen [ЭЭ, 1883. С. 39]) или Светлость великого богдо хагана (Yeke boγda qaγan-u gegen [ЭЭ, 1883. С. 23].

Следует заметить, что значение включенного в последнюю титулатуру термина boγda, было выработано еще в рамках традиционной политической культуры [Скрынникова 2017: 31]. Маньчжурский император также удостоился обозначения этим термином: Boγda [ЭЭ 1883: с. 28] или Богда-владыка (Boγda ejen [ЭЭ 1883: с. 18, 20, 23, 28, 37, 39]. Boγda и Boγda ejen, как и выше упоминаемые qaγan-u gegen, употребляются как маркеры, которые подчеркивают сакральность верховной власти маньчжурского

императора.

Употребляется по отношению к маньчжурскому императору также титулы Ejen (Владыка) [ЭЭ 1883: с. 23, 29], Высший владыка (Degedü ejen [ЭЭ1883: с.20]. Неслучайно и обозначение маньчжурского императора титулом Владыка-хаган (Ejen qaγan [ЭЭ 1883: с. 40]). В данной летописи в монгольской титулатуре маньчжурских императоров используются традиционные концепты, маркирующие верховную власть, с добавлениями дополнительных определений, усиливающих их значение. Все эти маркеры верховной власти, употребляемые в тексте «Эрдэнийн эрихэ» только по отношению к маньчжурскому императору, свидетельствуют о признании халхасами его права на верховную власть над монголами, явно признают его значение владетеля, в данных случаях Халхой, поскольку отмечается его право издавать повеление, устанавливать мир, одаривать милостями ее население.

Высшие властные полномочия, маркируемые термином jarliγ, тоже приписывались императору: выражения jarliγ-iyar, jarliγ-un bičig относились только к нему и маркировали его указы или распоряжения, направляемые представителям монгольской властной элиты.

Анализ терминов, обозначавших статусы лиц, вовлеченных в властно-управленческие практики (ханы, джиноны, нойоны, тайджи, малые тайджи, табунаны) [Скрынникова 2017: с. 31-33], а также функций как сохранившихся традиционных, так и новых зарождающихся и сформировавшихся институтов, реализовывающих административные задачи, позволяет выявить динамику управленческих структур монгольского общества. Важной чертой новых качеств властных отношений является появление новых обязанностей представителей аристократической элиты: с усложнением политической структуры монгольского общества усложняются и их управленческие функции. Управление определенной административной единицей обозначалось глаголом «возглавлять»: например, Sünid ayimaγ-un terigülegsen kümün Tenggis [ЭЭ 1883: с. 2] («Возглавлявший Сунитский аймак Тэнгис»), т.е. править аймаком. И возглавлявший административно-территориальную единицу обозначался как «дарга», о чем свидетельствует упоминание Тушету хана Чихун-дорчжи, который

вслед за Гомбо, отцом своим, стал даргою на восточной стороне [ЭЭ 1883: с. 57] (Jegün γar-tu daruγ-a [ЭЭ, 1883: с. 5]). Правителей, перешедших со своими подданными под власть маньчжуров, награждали новыми титулами. Так, в 1653 г. тайчжи Бунтар, сын Рахули, который, в свою очередь, был сыном младшего брата Абатай-хана, «взявши многих, пришел поддаться. Его возвели в достоинство цзасак цинь-вана и посадили на кочевье по реке Таргун, за Калганом» [ЭЭ 1883: с. 57].

Взаимоотношения монгольских элит с маньчжурским императором, как говорилось выше, регулировались выпускаемыми им указами (jarliγ), тогда как функции и ответственность правителей разного уровня, их взаимоотношения между собой и с подданными регулировались различными правилами, формировавшими правовое поле. Необходимо заметить, что тусалагчи Галдан употребляет/ использует в разных ситуациях разные термины. Можно ли, проанализировав их употребление в контексте, говорить о разных видах или формах права в Халхе XVII в.? Или различие терминов определяется их происхождением из разных языков?

Нам известен свод халхаских законов, объединенных общим названием «Халха Джирум» и составленных с 1709 по 1779 г. Законы, включенные в состав свода, обозначаются как čaγaja (закон): yeke čaγaja [Халха Джирум 1965: 123], qulaγai-yin čaγaja [Халха Джирум 1965: с. 149] и др. В положении 1722 г. мы читаем: «Тавренных верблюдов и коней ни по каким делам кроме трех дел не давать. Если посланец и ямщик, зная это, возьмут подводу, то быть по древнему уложению (выделено мной. - Т.С.)» [Халха Джирум 1965: с. 26]. Более точно перевод выделенной мною фразы таков: «Пусть будет по правилам древнего закона» (монг. erten-ü čaγaja-yin yosoγar bui [Халха Джирум 1965: с. 148]). Что свидетельствует о том, что фиксированные законы не только прежде были составлены, но и им следовали в практической жизни. Это было правилом, закреплявшим порядок в обществе, что и отразилось в названии всего свода законов - джирум. Знание этого порядка как системы выделяло отдельных представителей монгольской элиты и фиксировалось, что отметил тусалагчи Галдан. «В 1-е лето (правления) (1662. Восшествие на престол императора Канси. Монг. Энхэ Амугулан. - Т.С.) по особому высочайшему повелению сына цзасакту ханова преемственно возвели

в звание цзасакту хана, а сына Ахай-тайчжиева - Ахай дайчина постановили цзасаком, пожаловав ему титул «уважающего обычаи Пунцук-тайчжи» (jirum-i erkimnekü pungčoγ [ЭЭ 1883: с. 8]) и, дав обоим им печати и наказы, заставили приносить годовую дань» [ЭЭ 1883: с. 60]. Позже тусалагчи Галдан специально упоминает Пунцук-тайчжи, когда в 1686 г. из ямуня по управлению делами Внешней Монголии, чтобы объявить о проведении съезда, отправили сайдов и тайджи: к ««уважающему обычаи Пунцук-тайчжи» (jirum-i erkimnekü pungčoγ tayiji [ЭЭ 1883: с. 15]) командировали дэмчи Цзотба-тарачжия гэлуна и младшего секретаря (министерства) Салая» [ЭЭ 1883: с. 65]. На мой взгляд, в этом случае, как и позже в XVIII в. термином jirum обозначался не обычай, как перевел А.М. Позднеев, а уже письменно фиксированной системой законодательных актов, определявшими правила и порядок жизни общества. Соответственно, выражение «jirum-i erkimnekü pungčoγ tayiji» [ЭЭ 1883: с. 15] следует перевести как «Пунцог-тайджи, руководствующийся законами».

Если автор Эрдэний эрихэ отметил существование законодательного порядка - jirum, который требовал знания его и следования ему - в Халхе XVII в., то с точки зрения маньчжуров законов, которые бы соответствовали законам Цинской империи, не существовало. Вот как об этом пишет тусалагчи Галдан: «Когда, по высочайшему повелению (jarliγ-iyar [ЭЭ 1883: с.30]), командировав Хорхчиньского цинь-вана Шачжина и других, послали их для от императора, передается словом jarliγ, тогда как законы, которыми руководствовались в управлении подданными в Халхе, обозначались как čaγaja qauli. На мой взгляд, перевод А.М. Позднеевым парного слова čaγaja qauli двумя словами (законов и постановлений) не совсем верно, здесь нет союза «и» (qoyar). Стоит обратить внимание на то, что термин čaγaja для обозначения правовых норм был известен и раньше, тогда как второе слово - qauli - появилось после контактов с маньчжурами и является заимствованным словом (маньчж. kooli -закон). Обозначаемые парным словом правовые нормы являлись руководством в юридической практике Халхи, что подтверждают и материалы, которые будут представлены ниже.

Что же касается того, что маркировал термин qauli, то можно с большой долей уверенности утверждать, что прежде всего им обозначались законы или постановления императора, которые

касались его отношений с властной элитой Халхи. Возможно, они были частью «Уложения Китайской палаты внешних сношений». Так, уже событиям 1638 г. приписывается следующее содержание: «…с этого времени высочайшим повелением (jarliγ-iyar [ЭЭ 1883: с. 1]) обязали трех халхаских ханов ежегодно представлять по одному белому верблюду и по восьми белых лошадей и постановили (это) всегдашним законом (egüride qauli bolγabai [ЭЭ, 1883: 1]), назвав «данью (состоящею из) девяти белых»» [ЭЭ, 1883: 54]. Указом императора (jarliγ-iyar) предписывались важнейшие функции властных структур, а оформление этих предписаний выливалось в составление документов законодательного характера (qauli).

Упоминания о появлении разного рода qauli после высочайшего распоряжения встречаются неоднократно и касаются взаимоотношений императора и халхаских правителей [ЭЭ 1883: с. 33/79]. Вот один из примеров. В 1655 г., «разделив (Халху) на два крыла восточное и западное, по высочайшему повелению, поручили в полное заведывание Тушету-хану и Мэргэн-нояну по одном цзасаку восточного крыла (tüsiyetü qan: mergen noyan-i čöm jegün γar-un nijeged jasaγ jakirγaju [ЭЭ 1883: с. 6]). Ежегодное представление установленного количества дани (alba [там же]), приносимой халхаскими ханами, чжинунами, нойонами и тайчжиями - по восьми белых лошадей и по одному белому верблюду, называлось данью «девяти белых». Это именно и есть годовая подать (ene darui jil-un alban [там же]). Помимо того, что касается незначительных тайчжиев и табунанов (öčüken tayiji tabunang [там же]), то они должны были представлять, не различая масти и без расчета числа, смотря потому что имеет каждый; это назвали «податью по состоянию». Вслед за составлением положений об этом (egün-i qauli bolγaγsan taγaldubar [ЭЭ, 1883: с. 6]), установили правила об ответных наградах (qariγu sangnaqu qauli-yi toγtaγaju [ЭЭ, 1883: с. 6]) и точно определили для цзасаков роды серебряных сосудов, серебряных чаш, шелка, полотна; для других, малых тайчжиев, а равно и для посланцев, также установили последовательный порядок выдачи в награду шелковых материй и полотна. Со (времени) установления этаких положений (eyin kü qauli toγtaγaγsan-ača [ЭЭ, 1883: 6]) халхаские ханы с особенным старанием и покорностью, исполняли намерения, ходили, ежегодно доставляя дань и посылая послов» [ЭЭ, 1883: с.

58]. Переводы А.М. Позднеева демонстрируют, насколько сложно передать значение термина qauli в русском переводе: и законы, и положения, и правила, что видно и из следующего текста, где термин čaγaja уже интерпретируется как «уголовные законы».

В 1691 г. «После того как пришел для принятия подданства хан Чихун-дорчжи, а вслед за ним пришли Цэцэн хан Умухэй и сын Цзасакту хана Цэнгуня - Цэван чжаб, все халхаские аймаки сполна пришли в подданство. (Император) полагал, что необходимо сменить и установить заново целиком все правила (qauli [ЭЭ 1883: с. 32]), по которым производились в чины (их правители) и постановлялись (у них) чиновники, и что помимо того нужно еще преподать (им, монголам) уголовные законы и постановления (čaγaja qauli [ЭЭ 1883: с. 32]) и внушить о долженствующем быть соблюдении (этих законов), так как несколько десятков тысяч (семей) жили смешанно между собой» [ЭЭ 1883: с. 78]. Эта цитата подтверждает высказанное мною выше предположение о том, что термином qauli обозначаются указы или постановления императора по отношению к представителям властной элиты Халхи, тогда как парный термин обозначает ряд законов, регулирующих жизнь в Халхе.

Что же касается еще одного термина, обозначавшего закон - yosun, то он употребляется или в значении «по обычаю» (yosun-iyar [ЭЭ 1883: с. 32]), или в выражении, обозначавшем единство правил поведения и содержания учения: «Халхаские ханы и бэйсэ, все, чествуя тебя, ламу, исповедуют твою религию и почитают (твои) обряды и вероучение (yosu surγal-i erkimlemüi [ЭЭ 1883: с. 10])» [ЭЭ 1883: с.61].

Анализ материала летописи «Эрдэнийн эрихе» показывает, что правовое поле Халхи XVII в. находится в стадии формирования при взаимодействии разных концептов, что определялось изменением политической ситуации в регионе - вхождение в состав Цинской империи. Характер новых властно-управленческих практик определялся рядом постановлений, указов, распоряжений, законов: jarliγ, который исходил только от императора; продолжением действия прежних законов - čaγaja, jirum; новыми законами, диктуемыми маньчжурами - qauli, dürim), значение которых в политической культуре монголов представляет большой интерес и требует дальнейших детальных исследований.

Литература:

Скрынникова 2017: Скрынникова Т.Д. Титулы властной элиты Монголии в летописи XIX в. // MONGOLICA-XIX. Сборник научных статей по монголоведению посвящается ведущим российским монголоведа, юбилярам 2017 года М.И. Гольману, В.В. Грайворонскому и К.Н. Яскиной. СПб. 2017. С. 29-33.

Халха Джирум 1965: Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. Сводный текст и перевод Ц.Ж. Жамцарано. Подготовка текста к изданию, редакция перевода, введение и примечания С.Д. Дылыкова. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. М., 1965.

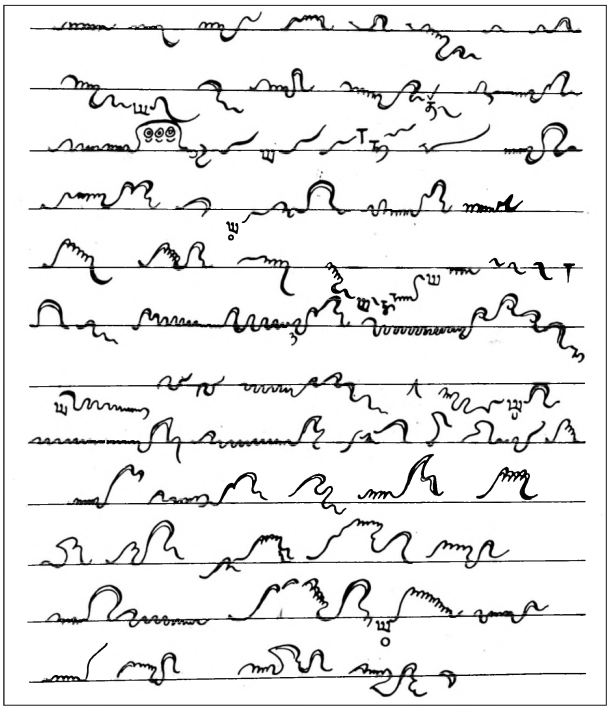
ЭЭ 1883: Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихе». Полный текст с переводом и пояснениями. Материалы по истории Халхи. 1636-1736. А. Позднеев. СПб. 1883. 413 с.

С.Соронзонболд
Ц.Цэвэгсүрэн

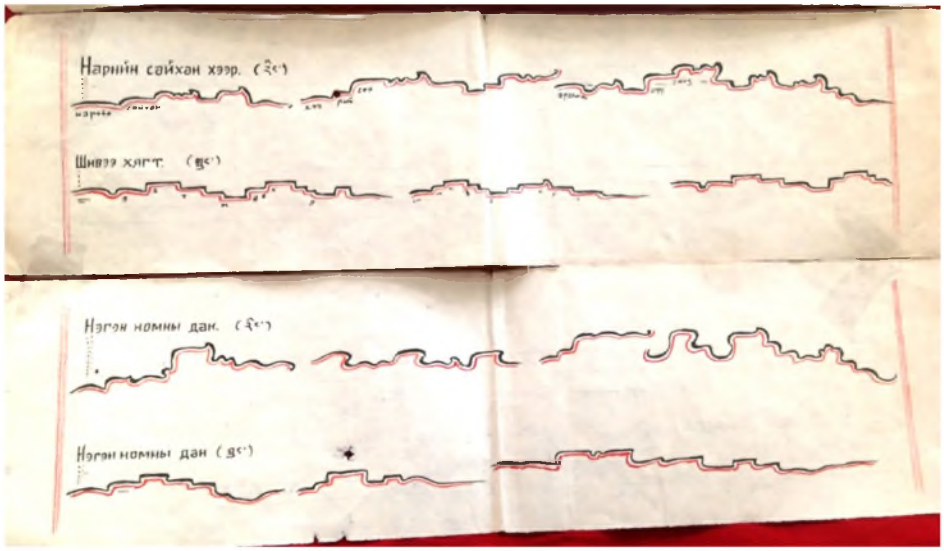
ОСОБЕННОСТИ И ВИДЫ ОБОЗНАЧЕНИЙ МЕЛОДИЙ В МУЗЫКАЛЬНЫХ СУТРАХ

DOI 10.25882/g1xy-2y92

Кроме современной системы нот из семи знаков, монголы с давних времён использовали нотации «янег», «данег», «ролег», «гур дуу», буквенные и цифровые обозначения мелодий. Названными знаками музыкальной нотации обозначались не только буддийские песнопения. До нас дошли нотации монгольских протяжных и коротких песен, нотации мелодий, предназначенные лишь для инструментов, для «хучир» (монг. хуучир), «бишгур» (монг. бишгүүр), «ятаг» (монг. ятга), «ихбурэ» (монг. их бүрээ) и т.д. Русский музыковед Б.Смирнов, проложивший путь к этому исследованию, в своей книге «Монгольская народная музыка» отметил 77 графических изображений янег, используемых служителями монастыря Гандана, и сгруппировал их в 12 рядов.



Мы же, в рамках проекта «Вовлечение в творческий, научно-исследовательский оборот существующих сотен древних песен и мелодий»[82], выявили, что один единственный рисунок, входящий в систему янег Гандана, состоял из одиночного, двойного и более, из составлящих суммы рисунков, число которых доходило до 7-ми. Большинство рисунков не является лишь одним звуком или ритмом, а представляет собой совокупность звуков, содержащих различные ритмы, другими словами, это не система обозначений мелодий, а мотивы, составляющие мелодию, и его варианты.

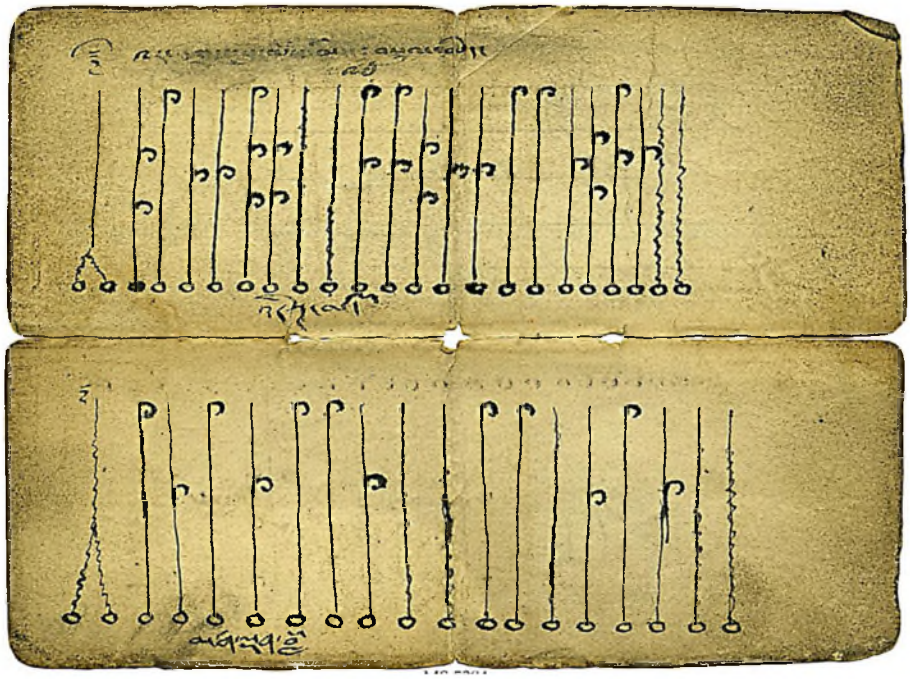


То обстоятельство, что покойный Л.Юндэнбат, оставивший нам книжное наследие Эрдэнэбандида Хутагта Монастыря Лама Гэгээн, зафиксировал в нотной записи янег мелодии протяжных, коротких песен «Шивээ хиагт» (Кяхта), «Нарийн сайхан хээр» (Роскошная степь), «Нэгэн номын дан» (Чтение одной молитвы), «Богдын өндөр уул» (Высокая гора Богда), «Хөхөө шувууны түрлэг» (Песенка кукушки), «Найр хурим, хөгжим, бүжгийн төгсгөлд үйлддэг нэгэн

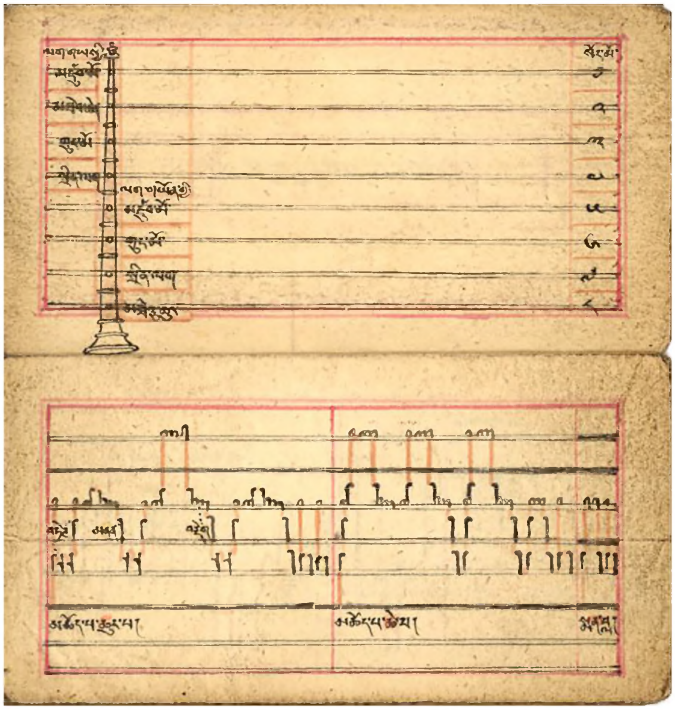
[82] СУИС, СУСХ. «Эртний дуу хөгжмийн хэдэн зуун аялгууг уран бүтээл, эрдэм шинжилгээ, судалгааны эргэлтэд оруулах нь» (Суурь судалгааны сэдэвт ажлын тайлан) УБ., 2015 (МонГУКИ, НИИКИ. «Вовлечение в творческий, научно-исследовательский оборот существующих сотен древних песен и мелодий». (Рабочие отчёты по теме фундаментального исследования.) Улан-Батор, 2015)

аялгуу» (Мелодия, исполняемая к концу пира, в самом конце музыки, танца), переложил тексты названных песен на новую письменность (на кириллицу) и передал их на хранение в Краеведческий музейный фонд Баянхонгорского аймака, явилось не только важным объектом нашего исследования, но и ключом к развязке янега.

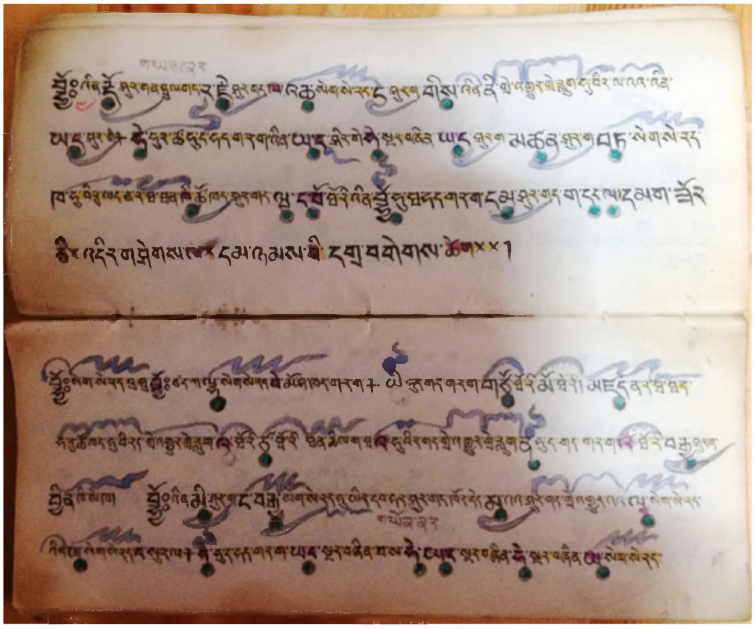
В рамках проекта были собраны и вовлечены в исследовательский оборот сутра, состоящая из 40 не имеющих прямых линий рисунков 7 видов, известная как две мелодии для монгольского четырёхструнного хучира, сутра для бишгура в 67 страниц с записью на 9-ти линиях, сутра «Происхождение мелодии Их хурэ» с обозначением 17-ти музыкальных звуков, а также, сутра с 23-мя обозначениями из коллекции буддиста лама Г. Пурэвбат.



Две мелодии для монгольского четырёхструнного хучира



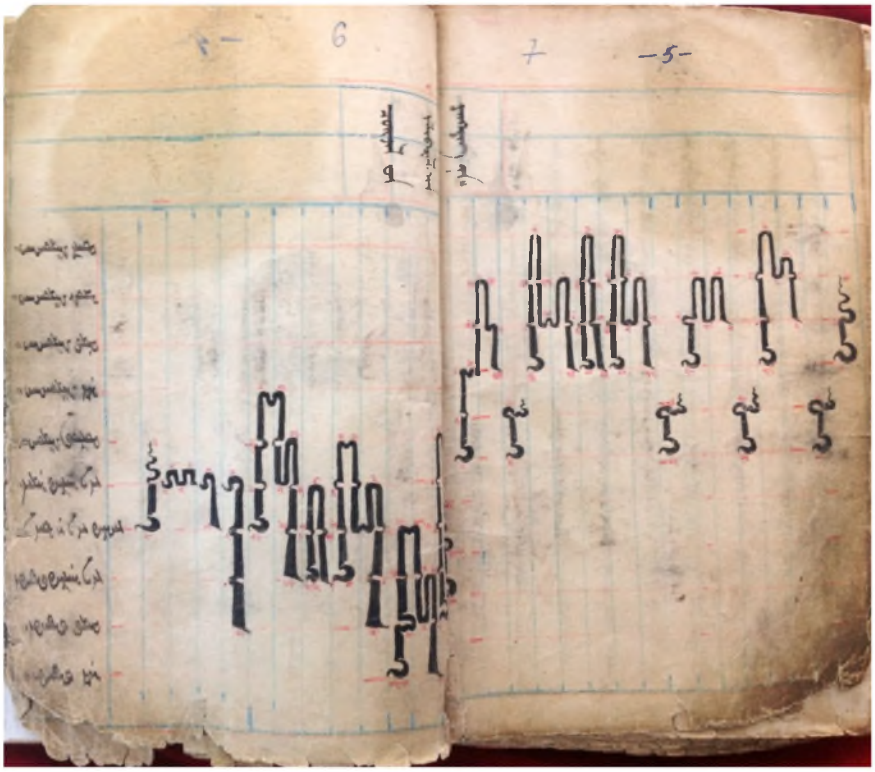
Сутра для бишгура в 67 страниц с записью на 9-ти линиях



Сутра с 23-мя обозначениями из коллекции буддиста лама Г.Пурэввбат

В Краеведческом музее Баянхонгорского аймака сохранилась сутра в 148 страниц для музыкального инструмента «их бурэ», в которой звуки были обозначены на 10-ти линиях, причём каждая линия имела своё название. Так, эти звуки упорядочены по высоте и низости звучания следующим образом:

1. 1. Фальцет в конце (Эцэс шуранхай),
2. Слабый фальцет (Таруу шуранхай),
3. Низкий фальцет (Нам шуранхай),
4. Умеренный фальцет (Төлөв шуранхай),
5. «Тонкое» слияние звуков «зээ» (Зээ нийлэх нарийн),
6. Подобно начальному «зээ» (Эхлэх зээ лугаа),
7. Полное слияние «бидэгун» (Их нийлэх бидэгүүн),
8. Умеренный «бидэгун» (Төлөв бидэгүүн),
9. Слабый «бидэгун» (Таруу бидэгүүн),
10. Низкий «бидэгун» (Нам бидэгүүн).



В документе о «Гур дуу» (медитационная песня, религиозно-мистический гимн) на 90-101-ой странице 19-ой главы второй книги даётся толкование этих десяти линий, при этом, ссылаясь на летопись Фэн Жан Юан Эй, отмечается, что «опираясь на подыгрывание голоса существующим ныне десяти струнам, являющимися толстыми и тонкими ладами «ятга», мелодии «Гур дуу» представлены десятью линиями, и посему, под подмеченными толстыми и тонкими линиями даны названия, дабы счёл уместным подыгрывать с ревизией соразмерно желанию и прочим встречным вещам»[83].

Доктор (Sh.D), профессор Л.Эрдэнэчимэг восстановил мелодию для десяти струн сутры «Гур дуу» для «ятга» в порядке следования: «Бидэгун» в высшей точке - кульминация (es), «Бидэгун» (f), Слабый «бидэгун» (g), Слабое сливание «ухаа» (b), «Зээ» как «ухаа» (c1), Сливание «Зээ» «жидкое» (es1), «Жидкость» звука в апогее (f1), «Тонкий» фальцет (g1), Слабый фальцет (b1), Фальцет в конце (c2)[84].

Есть возможность постичь смысл обозначения звуков мелодии в «Гур дуу» для «ятга» и сутре для «бурээ» с помощью лада сим «ятга» (иначе, «хөндлөн» - «продольной»), и лада «дэглэм» («упорядоченной») (иначе, «хэлтгий» - «искривлённой») традиционного десятиструнного монгольского инструмента «ятга». Появилась возможность восстановить обозначения мелодий музыкального инструмента «бишгур», написанные на 9-ти линиях, а также, безлинейные обозначения мелодии четырёхструнного инстумента «хучир» и послушать мелодии такими, какими они звучали в то древнее время. Таким образом, наши предки оставили нам записи с обозначениями мелодий для каждого музыкального инструмента, причём сделанные с учётом особенностей их ладов и строения.

Недалеко то время, когда будет звучать воссозданная древняя монгольская мелодия.

---

[83] Н.Нарангэрэл Чин сүжигт номун хааны өв соёл (Наследие Благочестивого Номун-хаана). УБ., 2011. тал118

[84] Л. Эрдэнэчимэг Монгол гүр дууны гүн эгшиглэнгийн увидас (Завораживающие, глубокие звуки мелодий монгольской «Гур дуу»). УБ., 2001. тал144

Литература

«Ая дан тэжээхүйн ухаан болон бясалгалын дуун болох нь» Улаанбаатар., 2014.

«Монгол эгшиг тэмдэглээ» каталоги. Улаанбаатар., 2013.

Нарангэрэл Н. Чин сүжигт номун хааны өв соёл. Улаанбаатар., 2011.

Смирнов Б. Монгольская народная музыка, Москва., 1970.

«Хөгжмийн шастир саруул оюунтны сэтгэлийг булаагч Үйлсийг огоотод түгээгч». Улаанбаатар., 2014.

«Эгшиг тэмдэглээний шастирын бүртгэл» Улаанбаатар., 2013.

«Эгшиг тэмдэглээний шастирын бүртгэл» цуврал 3. Улаанбаатар., 2014.

Эрдэнчимэг Л. Жаран эгшгийн зарлиг. «Улаанбаатар» сонин., №9. 1990.2.15

Эрдэнэчимэг Л. Шашны хөгжмийн ноот тэмдэглэл. «БС». №6. 1991.8.12

Эрдэнэчимэг Л. Гүр дууны бичиг оршвой.- «Ил товчоо» сонин. 1992. XII сарын дугаар.

Эрдэнэчимэг Л. Гүр дууны тэмдэглэл. «Ил товчоо» сонин. №36,1992

Эрдэнэчимэг Л. Гүр дууны янагуухи, чанагуухи утга чанар, «Засгийн газрын мэдээ» сонин. №148, 588, 1996.08.06

Эрдэнэчимэг Л. Гүр дууны гүн нөөцөөс. «Ил товчоо» сонин. №30/214/ 1996.10.15

Юндэнбат С. Ламын гэгээний хүрээний хурал, уншлагын ая дан. // Монголын соёл, урлаг судлал III-IV., Улаанбаатар. 2000.

«Ян-ег нь Монголын уламжлалт хөгжмийн эгшиг тэмдэглээ мөн болох нь» Улаанбаатар., 2013.

Ellingson Ter, The mathematics of Tibetan *Rol-mo. Ethnomusicology* XXIII/2: 1979.

Ernst Emsheimer. Preliminary remarks on Mongolian music and instruments.

Tibetan Buddhist chant notation with transposition of the performance of the chant (image from Kaufmann, 1975, p. 48)

Rene De Nebesky-Wojkowitz. Tibetan Religious Dances (Tibetan text and annotated translation of the chams yig). India. 2007.

С.Чулуун

КРАКОВЫН АРХИВ ДАХЬ «ТОД» ҮСГИЙН ХЭДЭН ЗАХИДЛЫН ТУХАЙ

DOI 10.25882/48w0-x064

1. Оршил

Монголын түүхийн судалгааны чухал сурвалж, архивын баримтууд илэрч олдсоор байна. Монголын түүхийн судалгааны дотор нэгэн чухал үе бол XVII зууны үе мөн. Энэ үеийн түүхийн судалгаа оноог хүртэл зовхон хэдхэн сурвалж бичигт тулгуурлан судлагдаж байсан юм. Харин сүүлийн хэдэн жил Монгол улс, Өвөр Монгол зэрэгт олон сурвалж, архивын баримтуудыг хэвлэн нийтэлсэн билээ.

Харин ОХУ бол энэ үеийн түүхийг судлах нэгэн чухал газар болно. Ялангуяа Москва хот дахь Эртний улсын Архив (РГАДА) чухал үүрэгтэй. Миний бие РГАДА-гаас XVII зууны Монголын түүхийг судлах олон шинэ эх сурвалжийг олж судалгааны эргэлтэд оруулсан. Тэдгээр сурвалжууд нь Орос хэлнээс гадна монгол, тод үсгийн захидлууд байлаа. Нийтдээ 30 орчим шинэ захидал эх хэрэглэгдэхүүн илэрсэн билээ.

Харин энэ материалаас дутахааргүй чухал баримтууд Польш улсын Краков хот дахь Польшийн Урлагийн Академийн архивт хадгалагдаж байна. Тус архивт нэрт монголч эрдэмтэн Л.В.Котвичийн цуглуулга дотор байгаа юм. Тус архивт хадгалагдаж буй XVII зууны эх материалыг судлан шинжлэх боломжийг Варшавын Их сургуулийн доктор, Монгол судлаач Агата-Варженский надад олгосон юм. Түүний дэмжлэгээр дээрх захидлуудыг хувилан авч судлах зовшоорлийг албан ёсоор авсан билээ. Тиймээс энэ удаагийн хуралд тус архивт хадгалагдаж байгаа XVII зууны түүхэнд хамаарах «*тод*» үсгийн захидлуудыг танилцуулахыг зорьсон юм.

2. Тод үсгийн захидлын байдал

Тус архивт хадгалагдаж байгаа захидлууд нь нийтдээ 17 тод үсгийн захидал баримт байна. Эдгээрээс гадна 1 ширхэг орос үсгээр бичсэн монгол захидлын хэсэг буй. Захидлуудын хэмжээ янз бүр бөгөөд 9-52 см хүртэл оргонтэй, 16.5-36 см хүртэл ондортэй захидлууд байна. Орос цаас дээр бичигдсэн. Тэдгээрээс 4 захидал ямар нэгэн тэмдэг

үсэгтэй тамгатай. Харин 1 захидал Галдан Бошигтын дөрвөлжин үсгийн тамгатай. Энэ захидлын тамга нь РГАДА-д хадгалагдаж байгаа 1691 оны үеийн Ачин багшаар илгээсэн нэгэн захидалтай адил тамгатай байна.

Захидлуудын бичсэн байдал зарим нь албаны нягт нямбай бичвэртэй, зарим нь маш болхи бичигтэй байна. 6 захидал урагдаж гэмтсэн. Уншихад нэлээд төвөгтэй байна. Харин тамгатай захидлууд ямар нэгэн саад бэрхшээл алга.

Эдгээр захидлууд Л.В.Котвичийн архивт хадгалагдах болсон шалтгааныг нэлээд анхаарч үзсэн. Л.В.Котвич 1919 онд «Известия Российской Академии наук» bulletin сэтгүүлийн 12-15 дугаарт «*Русские архивные документы по сношениям с ойратами въ XVII и XVIII вв*» цуврал өгүүлэлийг нийтлүүлсэн. Өгүүллийн оршилд XVII-XVIII зууны ойрадын түүхийн судалгаа ихээхэн харанхуй байгааг дурдаад Орос, Европ, Хятад зэрэгт ойрадын энэ үеийн түүхийг судлах эх сурвалжуудын тоймыг нэлээд нарийн гаргасан байна.

Л.В.Котвич, эдгээр захидлуудыг санамсаргүй байдлаар хувь хүнээс нэлээд хэдэн жилийн өмнө олж авсан гэж бичсэн байна[85]. Нийт захидлууд бүгд XVII зууны төгсгөл үеийнх гэж тэмдэглэжээ. Мөн уг захидлуудыг Тобольскийн архивт байсан болов уу хэмээн тэмдэглэжээ. Гэхдээ эдгээр захидлыг огт уншиж тайлбар хийгээгүй юм. Өөрөөр хэлбэл эдгээр захидал өнөөдрийг болтол судалгааны эргэлтэд ороогүй байна гэсэн үг. Уг захидлууд түүнийг 1920-иод онд Польшид Ленинград хотоос шилжин очиход түүний авч явсан материал дотор байжээ. Тод үсгийн эдгээр захидлыг нарийвчлан судлах, он цаг, бичигдсэн газар нутаг, илгээсэн эздийг тодруулах ажил эдүгээ хийгдэж байна. Гэвч зарим захидалд тодруулах мэдээ баримт маш бага бөгөөд бусад орос хэлний баримтуудыг түшиглэх, эсвэл тодорхой үйл явцтай холбохоос өөр аргагүй зүйлс ч нэлээд байна.

Тод үсгийн захидлын агуулга

Краковын архивт хадгалагдаж байгаа эдгээр захидлуудын агуулга, түүний байдлыг товч өгүүлбэл дараах байдалтай байна. Их төлөв захидлууд нь Галдан бошигт, түүний элч нартай холбоотой болох нь

[85] стр. 821.

мэдэгдэж байна. Мөн Оросын Сибирийн хотууд Томск, Тобольсктой харилцсан хэргүүд, мөн худалдааны хэргийг тодорхой тэмдэглэжээ. Зарим захидалд Урианхай буюу үслэг эдлэлийн албан төлдөг Тува нарын хэргийн талаар нэлээд бичсэн байна. Энэ нь урианхай нар Орост татвар төлох болсонтой холбоотой баримтууд байна. Урианхай нараас авдаг албаны хэмжээ, албанд авдаг эд зүйлсийн нэрс ч үзэгдэнэ.

Тэд 1670-аад оны үе хүртэл Хотогойдын Алтан хаан, 1680-аад он хүртэл Ойрадуудад үслэг эдлэлийн татвар төлдөг байснаа 1690-ээд оноос Монголчуудад давхар татвар төлөхөө больсон юм. Тиймээс нэлээд маргаан өрнөсөн байдаг. Тэр тухай зарим захидалд өгүүлжээ.

Тухайлбал:

> *"idbala tübšin jaisang-du ögbö. Usuni urāngxayin alba čamlaγa abxuyin tustu, urāngxayin axalaγčidu üjüülkü bičig ögbö. Modun noxoyin 1 sara-yin dolōn ödür"*
>
> «Идбала Түвшин зайсанд өгөв. Усны Урианхайн алба чамлага (tax) авахын туст, урианхайн ахлагчид үзүүлэх бичиг өгөв. Модон нохой 1 сарын 7 ны өдөр»

Нохой жил 1670, 1682, 1694 онуудад таарч байна. Эдгээрээс 1670 он бол боломжгүй. Энэ үед Ойрадыг Сэнгэ захирч байсан бөгөөд Урианхай нараас татвар авч эхлээгүй байсан. Мон 1694 оны нохой жил гэж үзвэл энэ Галдан бошигтоос бус Цэвээнравдангаас илгээсэн байх магадлалтай. Тэр үед Галдан бошигт Чин улстай дайн хийж Бээжингийн ойролцоо Улаан буданд байсан. Харин Галдан бошигттой холбоотой гэж үзвэл 1682 оны нохой жил болно. Энэ үед Галдангийн цэрэг Тагна-Тува, Хөвсгөлийн баруун биед орж ирсэн байсан юм. Тэгэхээр он цагийг бид 1682 оны нохой жил байж магадгүй гэж үзэж байна. Ийм байдлаар дээрх захидлуудыг агуулга, түүхэн үйл явдлаар нь хоож он цагийг тогтоох боломж бага зэрэг байгаа юм.

Мон зарим захидлын агуулгад Халх буюу долоон хошууны монголчуудтай дайтсан тухай мэдээ нэлээд байна. Энэ нь 1686 оны Түшээт хаан Чахундоржийн цэрэгтэй дайтсан эсвэл 1696 оны Зуун модны тулаан байж болно. Гэхдээ 1696 оны тулааны дараа Галдангаас Оросын хаанд захидал бичих боломж бараг гараагүй юм. Тэгэхээр

уг захидлууд нь 1686-1690 оны орчмынх болох нь мэдэгдэж байна. Захидалд «*bida mordoji dolōn xošuun xalxīgi abād*» «долоон хошуу Халхыг аваад....» хэмээн бичсэн нь Халхад ойрадууд орж ирсэн тухай мэдээ байна. Худалдааны хэргийн тухай хэд хэдэн захидал байна. Томскийн захирагчид бичсэн захидалд Их цагаан хаантай хийсэн худалдаанд замд ихээхэн саад болж байгаа тухай өгүүлээд Их цагаан хаантай эвтэй найртай байхыгаа өгүүлсэн Галдан бошигтын захидал байна. Галдан бошигтын захидалд буй энэхүү тамга нь РГАДА-д буй захидлын тамгатай ижил бөгөөд захидлын хэв маяг жаахан ялгаатай. 1691 оны түүний захидал нь тусгайлан бэлтгэсэн цаас дээр тойруулан хээ угалз зурж ихэд хүндэтгэл үзүүлсэн байдал харагддаг.

Галдан бошигт болон Ойрадын ноёдоос илгээсэн дээрх захидлууд нь агуулгын хувьд худалдаа, алба татвар, эзэн харъяат, халх, ойрадын харилцаа, орос, ойрадын харилцааны онцлог зэргийг тусгасан ихээхэн сонирхолтой захидлууд байна. Ерөнхийдөө захидлуудыг дотор нь алба татвар, худалдаа, улс торийн харилцаа гэсэн хэдэн хэсэгт хуваараж үзэж болохоор байна.

Мөн эдгээр захидлуудын агуулгыг тодруулах зүйл нь тухайн үед ойрадаас Орост очсон элч нарын мэдүүлэг зэрэгтэй харьцуулан үзэж болно. Харин зарим орон нутгийн шинжтэй захидлууд нь тодруулах боломж нэлээд бага байна.

Тод үсгийн захидлын түүхэн ач холбогдол

Тод үсгийн түүхэн сурвалж, архивын баримтын түүхийн судалгааны ач холбогдлын тухай өнөөдөр дэлхийн монголч эрдэмтдийн бүтээлд нэлээд чухалчилсан байна. Харин миний өгүүлж буй эдгээр тод үсгийн захидал нь хэд хэдэн чухал талтай. Юуны омнө XVII зууны Ойрад, Оросын харилцаанд хамаарах тод болон монгол үсгийн захидал маш ховор юм. Эдгээр захидлуудын нэг давуу тал нь үндсэн эх болно. Сүүлийн үед Бээжинд хэвлэж байгаа тод, монгол үсгийн захидал бичгүүд нь ихэвчлэн хуулбар эх болно. Манжийн Гадаад Монголыг захирах яамны газраас монголчуудаас өгсон захидлыг хуулбарлан манж монгол хэлээр буулган хаанд мэдүүлж байсан. Харин Польш, Оросын архивуудаас олдож буй эдгээр захидал нь жинэхэнэ эх (*подлинник*) юм. Польшийн Краков хотын архиваас олдсон эдгээр захидлууд нь Монголын XVII зууны түүхийн чухал мэдээллээс гадна тухайн үеийн Орос, Монголын харилцааны улс

төрийн харилцаанаас гадна харъяатын асуудал, худалдаа, нүүдэл, зөрчлийн асуудлыг тодруулах чухал мэдээлэл байна. Тухайн захидлуудын он цаг, бичсэн эзэн зэргийг бүрэн тодруулж чадвал цогц судалгаа болно. Мон зарим тооны захидлууд дээрх тамга тэмдэг зэргийг тайлж унших асуудал бас чухал юм. Мон орос хэл дээр буй олон баримтуудыг тодруулах, нэр томъёог зөв тайлбарлахад энэ захидлууд ихээхэн ач холбогдолтой болно.

Тод үсгийн эдгээр захидлын түүхийн судалгаанд оруулснаар XVII зууны үеийн Монголын баруун хэсэг ойрадуудын түүхийг тодруулахаас гадна тухайн үеийн захидал, албан бичиг үсгийн хөгжлийн хандлагыг тодруулж судлах боломжийг бас олгоно.

Дүгнэлт

Ийнхүү эцэст нь тэмдэглэхэд Польш улсын Краков хот дахь Польшийн Урлагийн Шинжлэх Ухааны Академийн архив дахь Л.В.Котвичийн цуглуулга дахь XVII зууны ойрадын түүхэнд холбогдох захидлууд нь Монголын түүхийн судалгааны эргэлтэд анх удаагаа орж байгаа бөгөөд цаашид бид нарийвчлан судлаж байна. Тухайн үеийн Монголын ойрадуудын түүхийг судлах, тэдний гадаад харилцаа, худалдаа, аж ахуй, улс торийн ойлголт зэргийг судлахад ихээхэн чухал баримт болно. Монголын түүхийн судалгааны нэгэн чухал үеийн эх баримт Польшийн архиваас олдсон нь чухал богөөд түүнийг Оросын болон Бээжингийн орос, манж хэлний материалуудтай харьцуулан судлах боломжийг олгож байна.

Мон тухайн үеийн Орос-Ойрадын харилцааны онцлог, тэдний эрх ашиг, ноёдын байр суурийг тодруулахад дээрх захидлууд ихээхэн үүрэг гүйцэтгэх богөод судалгааны хувьд улам өргон хүрээг хамрах болно. Тус захидлууд нь эх баримтаараа үлдэж хоцорсон бөгоод цаашид бид эхээр нь болон галиг, тайлбарын хамт хэвлэн нийтлэхээр ажиллаж байна.

Т. И. Юсупова

ПЕРВЫЙ ОФИЦИАЛЬНЫЙ ВИЗИТ МОНГОЛЬСКИХ УЧЕНЫХ В АКАДЕМИЮ НАУК СССР И СОЗДАНИЕ АКАДЕМИИ НАУК МНР

DOI 10.25882/wwr9-a386

T.I. Yusupova

First official visit of Mongolian scientists to the Academy of Sciences of the USSR and creation of the Academy of Sciences of the MPR

The article considers the details of the preparation of the first official visit of the delegation of the Mongolian Committee of Sciences to the USSR Academy of Sciences, its goals, objectives, the content of the meetings, and the particular features of the long-term cooperation agreement concluded between the Mongolian Committee of Sciences and the USSR Academy of Sciences. It is shown that this visit was of great importance for the creation of the Mongolian Academy of Sciences. During the visit, the Mongolian delegation got acquainted with the organization of the work of the Presidium of the Academy of Sciences, with the principles of forming a plan for academic research, the monitoring of their implementation, and other issues of science management in the USSR.

***Key words**: the Mongolian Committee of Sciences, the Academy of Sciences of the USSR, scientific cooperation, official visit, cooperation agreement.*

К середине 1950-х гг. произошло значительное развитие научных институтов в Монголии. В этот период при высшем научном учреждении страны - Комитете наук были организованы первые четыре научно-исследовательских института (животноводства, общественных наук, естественных наук, медицинских наук). Однако усиление научно-исследовательской деятельности Комитета наук было замедлено преобразованием его в Комитет науки и высшего образования. Таким образом на Комитет наук были возложены двойные функции: проведение научных исследований и руководство системой высшего образования страны. В его состав вошли монгольские, еще, правда, немногочисленные вузы (Монгольский государственный университет (МонГУ), Педагогический,

Медицинский (как факультет МонГУ, Экономический (при Госплане МНР) институты).

Негативные результаты такого объединения отметил советский ботаник А.А. Юнатов (1909-1967), который был командирован в Комитета наук в 1960 г. «Это решение, - писал он в своем отчете о пребывании в Монголии, - продиктованное необходимостью улучшить постановку высшего образования в МНР, конечно, положительно сказалось на учебном процессе, но, однако, при общем недостатке профессорско-преподавательского состава привело к значительному сокращению научных исследований», поскольку научные сотрудники оказались чрезмерно загружены преподавательской работой[86].

В январе 1960 г. вопрос о развитии науки в Монголии был рассмотрен в ЦК МНРП. Результатом проверки стало специальное постановление о работе Комитета наук и высшего образования. Монгольское партийное руководство констатировало, что научно-исследовательская деятельность является «отстающим участком», и перед научным сообществом была поставлена задача улучшения организации научно-исследовательской деятельности для повышения ее результативности[87].

В качестве одного из важнейших условий преодоления выявленных недостатков Комитет наук высказал необходимость укрепления научного сотрудничества с Академией наук СССР, взаимодействие с которой в послевоенные годы значительно ослабло. С этой целью в мае 1960 г. председатель Комитета наук Б. Лхамсурен[88] направил президенту Академии наук А.Н. Несмеянову (1899-1980) письмо, в котором отметил, что развитие науки в Монголии проходило при поддержке и помощи советских ученых. Монгольские исследователи уверены, писал Б. Лхамсурен, что и в данный момент справиться с поставленными перед ними задачами по дальнейшему развитию науки в стране они смогут, только опираясь на «братскую помощь Академии наук и советских ученых»[89]. В связи с этим он

---

86 Отчет А.А. Юнатова, 28 мая 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 3. Д. 196. Л. 49-50.

87 Отчет Э.М. Мурзаева, 27 мая 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 3. Д. 196. Л. 66-67.

88 Бадамын Лхамсурен пробыл на посту председателя Комитета наук МНР всего несколько месяцев, с февраля по июнь 1960 г.

89 Письмо Б. Лхамсурена в Президиум АН, 20 мая 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп.

обратился к А.Н. Несмеянову с предложением заключить соглашение о научном сотрудничестве, подобное тем, какие Академия наук имела с академиями других стран народной демократии. Комитет наук также просил оказать консультационную помощь по составлению перспективного плана научно-исследовательских работ на 1961-1965 гг., для чего принять монгольскую делегацию в составе 10-12 человек сроком на один месяц.

Одновременно Комитет наук и высшего образования 20 июля 1960 г. обратился к правительству страны с предложением создать Академию наук Монголии, отделив ее от Комитета по делам высшего образования. Следует отметить, что эта инициатива была неоднозначно воспринято в монгольском руководстве. В частности, будущий первый президент монгольской Академии Б. Ширендыб (1912-2001) вспоминал, что ряд высокопоставленных партийных и государственных функционеров «выразили сомнения в своевременности создания Академии наук и вообще в целесообразности ее существования»[90]. В то же время другой советский ученый, географ Э.М. Мурзаев (1908-1998), который был приглашен в Комитет наук летом 1960 г., отмечал, что «в настоящее время условия для развития научной работы намного улучшились. В Монголии появились свои квалифицированные научные работники, в том числе 78 кандидатов наук и два доктора наук, а подготовку молодых специалистов ведут монгольские вузы»[91].

За организационную модель национальной монгольской Академии была взята Академия наук СССР. Другой не могло быть в условиях продолжительной международной изоляции Монголии и тесного межгосударственного взаимодействия между СССР и МНР. Кроме того, именно советская модель академии, встроенной в государственную систему, финансируемая и контролируемая государством, могла обеспечить мобилизацию научных сил на реализацию решений руководства Монголии.

На момент проработки плана создания Академии наук, в 1960 г. Комитет наук и высшего образования МНР имел в своем

1-1960. Д. 846. Л. 129-130.

[90] Ширендыб Б. Краткий очерк истории Академии наук МНР. Улан-Батор, 1981. С. 21-23.

[91] Отчет Э.М. Мурзаева, 27 мая 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 3. Д. 196. Л. 66-67.

непосредственном подчинении один НИИ (Институт истории, языка и литературы, в составе 29 научных сотрудников), обсерваторию (9 научных сотрудников), научную фундаментальную библиотеку и музеи (Центральный государственный музей, Антирелигиозный музей, музей Д. Сухэ-Батора и Х. Чойбалсана, краеведческие кабинеты). Помимо этого, Комитет наук координировал деятельность МонГУ, в состав которого входил Научно-исследовательский медицинский институт, где работали 9 освобожденных от педагогической работы сотрудников, и Институт естественных наук (13 сотрудников - химики, физики, зоологи, географы), а также опытные сельскохозяйственные станции при Министерстве сельского хозяйства[92]. На 1 сентября 1960 г. председателем Комитета наук являлся Б. Ширендыб. В состав Комитета наук входили 36 действительных членов[93].

В ходе обсуждения вопроса об организации Академии наук монгольские директивные органы в итоге одобрили это предложение, а также инициативу Комитета наук послать в Москву делегацию для изучения опыта работы Советской Академии. Организацию визита взяла под свой контроль монгольское внешнеполитическое ведомство. Посол МНР в СССР С. Лувсан (1912-1994) 19 июля 1960 г. посетил Президиум АН, где обсуждал создание Академии наук в Монголии, заключение соглашения о сотрудничестве Комитета наук с Академией наук и приезд представителей Комитета наук. Через месяц, 18 августа, Б. Ширендыб также провел переговоры в Президиуме АН о возможно скорейшем визите монгольской делегации. В сентябре 1960 г. Президиум АН посетил первый секретарь Посольства МНР в Москве Б. Дашцарэн и передал подготовленные Комитетом наук материалы по перспективному планированию научно-исследовательской работы в 1961-1965 гг. и предложения по направлениям и тематике сотрудничества. Советская сторона смогла принять решение о приеме монгольских ученых только в октябре, после согласования этого вопроса с директивными органами[94]. Президиум АН, учитывая, что официальная делегация монгольского

---

[92] Объяснительная записка к проектам НИР Академии наук МНР // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 1. Д. 837. Л. 3.

[93] Справка о Комитете наук, 1960 г. // Архив РАН.Ф. 681. Оп. 1. Д. 837. Л. 138-139.

[94] Архив РАН. Ф. 681. Оп. 1-1959. Д. 497. Л. 22.

Комитета наук приезжает в СССР впервые, выразил желание принять ее за свой счет (десять человек на двадцать дней).

Центральный комитет МНРП 13 октября 1960 г. принял решение создать Академию наук МНР в 1961 г. и 20 октября утвердил поездку делегации Комитета наук в СССР для консультаций по ее организации и заключения соглашения о научном сотрудничестве[95].

Отдел стран народной демократии Президиума АН развернул активную подготовку к проведению встречи. В первую очередь отделениям АН и институтам было поручено изучить и подготовить заключение по представленным Комитетом наук проектам пятилетнего плана НИР и соглашению о сотрудничестве.

Монгольские ученые высказали пожелание познакомиться, прежде всего, с научно-организационной работой Президиума АН. В частности, интерес представляли вопросы формирования НИР, составления сметы научных работ, формы отчетов, порядок их утверждения в вышестоящих органах, существующие нормативы научной работы, меры поощрения ученых, оплата труда академиков и членов-корреспондентов Академии наук. Б. Ширендыб высказал также просьбу познакомиться с деятельностью ряда конкретных академических институтов, которые монгольские ученые хотели бы первыми создать в своей будущей Академии (институты истории, геологии и географии, естественных наук, физики и математики), и соответствующих отделений Академии наук, а также с Институтом народов Азии и Объединенным институтом ядерных исследований в Дубне. Кроме того, Б. Ширендыб считал важным для монгольских ученых побывать в какой-нибудь «молодой союзной академии», познакомиться «с ее ошибками и неудачами», чтобы по возможности не повторять их в Монголии. В планах Комитета наук было также знакомство с особенностями организации и деятельности Всесоюзной академии сельского хозяйства им. Ленина, Академии медицинских наук, Министерства высшего и среднего образования СССР, некоторых отраслевых министерств и их институтов.

Для приема монгольских ученых Распоряжением Президиума АН от 5 ноября 1960 г. был утвержден состав делегации Академии

---

[95] Ширендыб Б. Краткий очерк истории Академии наук МНР. Улан-Батор, 1981. С. 23.

наук во главе с Главным ученым секретарем Президиума академиком Е.К. Федоровым (1910-1981), куда наряду с представителями отделений Академии наук и академическими чиновниками вошли также ученые, имевшие опыт работы в Монголии: С.В. Киселев (1905-1962), Э.Н. Мурзаев, А.А. Юнатов. Этим Распоряжением Президиум также обязал академические отделения и научные учреждения предоставить монгольским ученым консультации по всем интересующим их вопросам и подготовить рекомендации по развитию конкретных научных направлений в МНР[96]. В качестве «молодой Академии наук» была выбрана АН Казахской ССР (образована в 1946 г.), которой также были выданы соответствующие распоряжения по приему монгольских ученых.

В состав монгольской делегации вошли десять человек: председатель Комитета наук Б. Ширендыб (глава делегации, доктор исторических наук), ученый секретарь, кандидат географических наук Д.Бадамжав, директор Экономического института, кандидат экономических наук Ч.Сэрэтэр, директор НИИ медицины при МонгГУ, кандидат медицинских наук Т.Шагдарсурэн, заместитель ректора МонгГУ, кандидат химических наук Ж.Жамсран, заместитель директора Сельскохозяйственного института, кандидат сельскохозяйственных наук Д.Цэдэв, заведующий кафедрой физики МонгГУ, кандидат физико-математических наук Д. Батсуурь, заведующий кафедрой земледелия и почвоведения Сельскохозяйственного института, кандидат сельскохозяйственных наук С. Ичинхорло, научный сотрудник широтной станции Комитета наук Д. Басанжав, директор Центральной научной станции при Министерстве сельского хозяйства, кандидат ветеринарных наук Ч. Цэрэндаш[97].

Совместное заседание представителей Комитета наук МНР и Академии наук СССР состоялось 23 ноября 1960 г. Председательствовал академик Е.К. Федоров. Он отметил, что приезд монгольской делегации для изучения «опыта по развертыванию научных исследований» очень важен не только для МНР, но и «означает также рост и развитие научно-исследовательских

---

[96] Распоряжение Президиума, 5 ноября 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 1. Д. 846. Л. 50-51.

[97] Список делегации, ноябрь 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 1. Д. 846. Л. 60-61.

возможностей, <…> мощи науки всего нашего социалистического лагеря»[98].

В ходе визита делегация Комитета наук провела, как и планировалось, встречи в Президиуме АН, в ВАСХНИЛ, в Академии медицинских наук, министерстве высшего образования СССР, в целом ряде академических учреждений Москвы, Ленинграда, а также побывала в столице Казахской ССР Алма-Ате, где познакомилась с национальной Академией наук. Одновременно была проведена работа по подготовке Соглашения о научном взаимодействиидвух стран.

Соглашение между Академией наук СССР и Комитетом наук и высшего образования МНР о научном сотрудничестве на 1961-1965 гг. было подписано 12 декабря 1960 г. от имени Академии наук Главным ученым секретарем Президиума АН академиком Е.К. Федоровым, от имени Комитета наук - его председателем Б. Ширендыбом[99]. Документ было составлен в рамках действующего межгосударственного «Соглашения о культурном сотрудничестве между СССР и МНР» от 24 апреля 1956 г. и состоял из шести разделов, в которых были прописаны общие положения, направления сотрудничества (три раздела), финансовые вопросы и заключительные положения, определявшие время его вступления в силу, срок действия (пять лет), порядок внесения изменений и дополнительные, сопровождающие научное сотрудничество, акты по его реализации. В Соглашении были выделены три основные формы научных контактов: координация научных исследований, проведение совместных работ по целому ряду научных направлений и проблем (они должны были определяться ежегодными планами культурных и научных мероприятий), обмен научной литературой и информационно-справочными материалами, в том числе, содействие в публикации материалов ученых другой стороны в своих изданиях; научные командировки ученых для совместного проведения исследований, стажировки, повышения квалификации,

---

98 Стенограмма переговоров, 12 декабря 1960 г. // Архив РАН. Ф. 681. Оп. 1. Д. 846. Л. 110-111; Советско-монгольские отношения.1921-1974. Документы и материалы. Т. 2. 1941-1974. Ч. II. М.; Улаанбаатар, 1979. С. 396-397.

99 Советско-монгольские отношения.1921-1974. Документы и материалы. Т. 2. 1941-1974. Ч. II. М.: Улаанбаатар, 1979. С. 398-407.

участия в научных мероприятиях, чтения лекций, консультирования и экспертиз. Командирование научных сотрудников должно было осуществляться, как правило, в порядке эквивалентного (безвалютного) обмена. В Соглашении также оговаривался взаимный прием в аспирантуры своих научных учреждений сотрудников другой стороны.

В тот же день, 12 декабря, президент Академии наук А.Н. Несмеянов по случаю подписания Соглашения устроил прием в Президиуме АН, на котором присутствовала делегация Комитета наук Монголии, ведущие советские ученые и руководители академических учреждений (около ста человек).

Таким образом, делегация Комитета наук провела большую работу по изучению организации и функционирования академической науки в СССР, а также деятельности академических учреждений и познакомилась с работой Академии наук Казахской ССР. Приобретенный опыт в дальнейшем был использован в разрешении организационных вопросов при создании Академии наук Монголии.

Во исполнение решения ЦК МНРП о создании Академии наук Указом Президиума Великого Народного Хурала от 16 мая 1961 г. Комитет наук и высшего образования был преобразован в Академию наук Монгольской Народной Республики. Ее устав и персональный состав правительство утвердило 22 мая 1961 г. Устав определял Академию наук как высшее научное учреждение МНР, основная задача которого состояла в оказании помощи «развитию народного хозяйства и культуры путем внедрения достижений науки своей страны, Советского Союза и других братских социалистических стран»[100].

Образование Монгольской Академии наук действительно способствовало качественному изменению структуры научных кадров Монголии, значительному увеличению числа исследователей с учеными степенями. О расширении деятельности Академии наук в первые годы ее существования говорит, например, тот факт, что если в 1961 г. в стране насчитывалось около 180 научных сотрудников (из них 100 человек с учеными степенями) и 20 аспирантов, то в 1965

[100] Очерки истории культуры МНР. Улан-Удэ, 1971. С. 297.

г. научных сотрудников было уже более 350 человек, а научного вспомогательного персонала 210 человек (в 1961 г. - 140 человек)[101] и количество научно-исследовательских институтов возросло до девяти[102]. Среди них: Институт языка и литературы, Институт истории, Институт географии и мерзлотоведения, Институт геологии, Институт экономики, Институт физики и химии, Институт общей и экспериментальной биологии, Институт экономики[103]. В дальнейшем эти показатели последовательно увеличивались.

Укрепление монгольских научных кадров и рост их профессионализма сказались на развитии новых форм взаимодействия между научными учреждениями двух стран и на характере советско-монгольского сотрудничества - окончательном закреплении его паритетности. Эти изменения нашли отражение в первом де-юре межакадемическом Соглашении о научном сотрудничестве между Академиями наук СССР и МНР, подписанном в апреле 1967 г. В отличие от предыдущих, срок действия этого Соглашения был неограничен. Этот факт подтверждал, что АН СССР рассматривала Монголию как одно из перспективных направлений своей международной деятельности[104].

Создавая в 1921 г. Ученый комитет - первое научное учреждение Монголии, руководство страны ставило перед собой задачу в будущем преобразовать его в национальную академию наук. При этом сознавая, что для достижения этой цели предстоит пройти достаточно долгий путь, в силу объективных условий развития монгольского государства (его экономической слабости, практически полного отсутствия светского образования, слабое распространение естественнонаучного знания и др.). Тем не менее преодолеть эти трудности оказалось возможным за относительно короткий в исторической перспективе срок. С 1921 по 1961 гг. в Монголии была

---

[101] Ширендыб Б. Краткий очерк истории Академии наук МНР. Улан-Батор, 1981. С. 29-30.

[102] Монгольская Народная Республика. М., 1986. С. 358.

[103] Ширендыб Б. Краткий очерк истории Академии наук МНР. Улан-Батор, 1981. С. 34-36.

[104] См. подробнее: Юсупова Т.И.Российско-монгольское научное сотрудничество: некоторые особенности становления и развития // Вопросы истории естествознания и техники (ВИЕТ). 2010. № 1. С. 63-74.

решена проблема общей грамотности населения, созданы высшие учебные заведения и научно-исследовательские учреждения, выросли национальные научные кадры. В этот процесс важный вклад внесла Академии наук СССР, что неоднократно отмечалось руководством и самим научным сообществом Монголии.

Литература и источники

Грайворонский В.В. К 100-летию со дня рождения Базарын Ширендыба (1912-2001) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2012. № 5. С. 201-203.

Монгольская Народная Республика / Отв. ред. Г.С. Матвеева. М.: Главная редакция восточной литературы, 1986.

Очерки истории культуры МНР / Ред. Ц.-А. Дугар-Нимаев и др. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971.

Советско-монгольские 1979: Советско-монгольские отношения. 1921-1974. Документы и материалы. Т. 2. 1941-1974. Ч. II. Ред. И.С. Казакевич. - М.: Улаанбаатар: Международные отношения, 1979.

Ширендыб Б. Краткий очерк истории Академии наук МНР. Улан-Батор: Правительственнаятипография, 1981.

Shirendev B. Through the Ocean Waves: The Autobiography of Bazaryn Shirendev / Transl. by T. Onon. Bellingham, Washington: Center for East Asian Studies at Western Washington University, 1997.

Архив Российской академии наук (РАН). Ф. 681. Оп. 1. Д. 497; 837; 846.

Архив РАН. Ф. 681. Оп. 3. Д. 196.

Л.Эрдэнэболд
Б.Пүрэвсүрэн

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ МОНГОЛИИ, СВЯЗАННЫХ С ИСТОРИЕЙ ХАЛХИ XVII ВЕКА

DOI 10.25882/37n8-ff89

Развалины Хар Бух, обнаруженные на територии Булганского аймака - один из крупнейших комплексов древних памятников в долине реки Хар Бух. В два этапа, 2002-2003 и 2011-2012 гг., исследовательская группа под руководством А. Очира и Л. Эрдэнэболда провела археологические раскопки на месте каменных построек позднего времени. Были собраны данные, уточняющие схему построек, найдены предметы культа, и множество фрагментов берестяных книг. В статье представлены основные результаты археологических исследований каменных строений разных эпох в свете их историко-культурного значения.

Ключевые слова: *Хар Бух, Халха, археологические раскопки*

L. Erdenebold, B. Purevsuren

Archeologocal Studies of Mongolian Historical and Cultural Sites Associated with 17th Century Khalkha

The ruins of Khar Bukh Balgas, discovered in Bulgan Aimag, Mongolia, are one of the largest archeological sites in the Khar Bukh river basin. In two stages (2002-2003 and 2011-2012) the research group lead by A. Ochir and L. Erdenebold carried out archeological excavations on the site. A great number of religious objects and fragments of birch bark manuscripts were found. The collected data further defined the scheme of the buildings. The article presents the main results of the archeological study of the stone constructions of different periods in the light of their cultural and historical importance.

Key words: *Khar Bukh Balgas, Khalkha, archeological excavations*

Одним из многих культурных образцов, воспринятых монголами из Индии и Тибета в связи с распространением буддизма, является архитектурное искусство. Руины Хар Бух относятся к числу подобных архитектурных памятников XVII в. Развалины Хар Бух были обнаружены на левом побережье реки Хар Бух недалеко от сомона Дашинчилэн Булганского аймака Монголии.

Ценность данного историко-культурного объекта заключается в том, что он представляет собой один из крупнейших комплексов древних памятников в долине реки Хар Бух, которая входит в дельту реки Толы. Впервые это сооружение было построено в период государства Киданей, на данный момент остались фрагментарные следы каменных построек монголов XVI-XVII вв.

Исследование этого памятника впервые было начато русскими учеными. В 70-е годы XIX в. Русский географ А. Падерин при изучении историко-культурных объектов центральной части Монголии обнаружил руины Хар Бух вблизи реки Орхон и опубликовал их краткую характеристику [Падерин 1874, с. 350]. После этого в 1890-е гг.научная экспедиция во главе с Н.М.Ядринцевым [Ядринцев 1889, с.1-13] составила карту местности, в 1909 г. исследователи во главе с Ж.Грано [Грано 1910.] сделали фото-съемки и напечатали их. В 1933-1934 гг. русским ученым Д. Д. Букиничем [Букинич 1934], а в 1948-1949 гг. знаменитым археологом С. В. Киселевым проведены обследования данной местности и сделаны небольшие раскопки. Позже археологи Х.Пэрлээ и Э. В. Шавкунов в 70-е гг. XX в. при анализе руин Хар Бух установили, что глиняная основа построек относится к периоду истории государства киданей [Пэрлээ 1959, с. 56-58], и на месте глиняных замков времен киданей сделали небольшие раскопки [Пэрлээ 1974б].

В два этапа, 2002-2003 и 2011-2012 гг., исследовательская группа под руководством А.Очира и Л.Эрдэнэболда в рамках проекта «Изучение культурных памятников в долине реки Толы» произвела археологические раскопки на месте каменных построек позднего времени. В результате был собран значительный объем данных, уточняющих схему построек, их организацию, найдены предметы, имеющие религиозную принадлежность, множество фрагментов берестяных книг [Очир, Энхтор, Эрдэнэболд 2005].

Развалины этого города состоят из глиняных и каменных сооружений. Крепостная постройка вокруг него выстроена из мелкой желтой глины. Квадратная глиняная крепость была воздвигнута киданями в IX-XI вв. Затем, уже в XVI-XVII вв., внутри больших глиняных крепостей времен киданей монголы построили каменные строения и крепости.

Цель данной статьи-представить основные результаты археологических исследований каменных монастырей и строений, возникших в разные исторические эпохи, с точки зрения их историко-культурного значения.

Характеристика каменных строений руин Хар Бух. Выявлено, что в данной местности монголами построено немало каменных строений, некоторые из них огорожены крепостной стеной, встречаются и без нее. На данный момент известно об остатках двенадцати одно - и двухэтажных строений и пяти ступ. Самая крупная пятикаменная ступа сохранилась в условно хорошем виде и отличается от других своей формой.

Каменные строения монголов XVII в. можно поделить на три части. Центральная часть снаружи имеет высокую каменную стену квадратной формы размером 68-66 м. На южной и западной сторонах крепостной стены имеются ворота, в ширину они составляют три метра. Вдоль стен центральной части крепости построено несколько каменных сооружений.

Раскопки показали, что в центральной части северной стены было каменное строение с двумя отделениями, большим залом на южной стороне и направленными на юг воротами. Еще два отделения центрального строения имели размеры 5,3×7,5 м, большой зал на южной стороне -16,1×12,5 м. Два северных зала разделяет каменная стена толщиной 1,3 м.

На западной, южной и восточной стенах центрального здания построено много невысоких сооружений. Полы этих строений имеют два вида: в одном случае-утрамбованная, уплотненная земля, в другом пол выложен кирпичным материалом. Высота каменной крепости в центральной части достигает 2,5-3 м.

На правой стороне описанной выше каменной крепости стоят высокие каменные строения с воротами, направленными на юг, и множеством отделений. Они также представляют собой продолжение

крепости, отличие заключается в том, что здесь крепость немного выдвигается вперед. В продолжение этого сооружения идут всаженные в землю камни, образуя некую квадратную каменную раму.

Прямо напротив западного строения стоит достаточно большое каменное здание со множеством отделений и высокой каменной стеной.

Проведенные раскопки показали, что обнаруженные здания были построены из базальтовых вулканических камней методом лепки желтой глиной, внутренние стены были выровнены камышовой желтой глиной, а с внешней стороны они были покрашены в красный, бордовый и желтый цвета. Каменные стены зданий имеют опоры из нескольких деревянных столбов, сверху для защиты от дождей покрыты глиной толщиной 10-12 см. В центре зала для поклонений найден столб, который был вбит в землю и окрашен в красно-бордовый цвет.

Пол этого сооружения сделан методом утрамбовывания красной глины, стены сделаны из красной глины с красивыми узорами, каменная дверь была разукрашена красной глиной [Очир, Энхтөр, Эрдэнэболд 2005, с. 28].

Необходимо подчеркнуть, что при испытательных раскопках мелких сооружений рядом с центральным монастырем были обнаружены предметы быта-замки, фрагменты сундука и посуды, множество бытовых принадлежностей, и кроме того, кости животных, что свидетельствует о том, что это здание было местом проживания священнослужителей монастыря.

В результате исследований каменных сооружений руин Хар Бух было обнаружено и собрано большое количество материала, к числу которых относятся такие находки как строительные материалы, религиозные принадлежности обряда поклонения, фрагменты берестяной письменности, бытовые и строительные принадлежности времен империи киданей. При возведении строений внутри глиняных крепостей времен киданей в развалинах Хар Бух монголы использовали в том числе и строительные принадлежности эпохи киданей.

Каменные сооружения внутри глиняных крепостей времен киданей предположительно были возведены в XVI-XVII вв. Долина

реки Хар Бух в XVI-XVII вв. была частью халхаского аймака Тушету-хана. Здесь аристократическая знать аймака Тушету-хана возводила буддийские монастыри и проводила богослужения. При раскопках каменных сооружений развалин Хар Бух найдены религиозные принадлежности, использовавшиеся в ритуале богослужения, поклонения, и свидетельствующие о том, что в этом месте находился религиозный буддийский центр. Это подтверждает архитектурная форма каменных строений, стиль и особенности их организации. Украшения стен каменных сооружений похожи на украшения тибетских зданий. В XVI-XVII вв. вместе с буддизмом в Монголию пришло тибетское архитектурное искусство. Каменные строения развалин Хар Бух по форме и строению идентичны древним монастырям Монголии и схожи скультовыми объектами-монастырями Увгун-хийд близ хребта Хөгнө-хан в сомоне Рашант Булганского аймака и Сум Хөх Бүрд в сомоне Дэлгэрцогт Средне-Гобийского аймака.

Схожесть форм и организации упомянутых выше трех монастырей создает впечатление, что в XVI-XVII вв. тибетские умельцы пришли в Монголию и участвовали вместе с монголами в сооружении культовых построек и монастырей. Анализ проведенных раскопок каменных сооружений руин Хар Бух позволяет предположить, что в XVI-XVII вв. появились первые формы сместной тибетско-монгольской архитектурной культуры.

О берестяных книгах. Впервые найденные в развалинах ступ этого города Х.Пэрлээ в 1970 г. берестяные книги стали уникальной находкой и представляют собой ценный культурный памятник монгольской письменности. Берестяные книги были нескольких десятков видов, размер листа от 7×4 до 14×5 см, каждая страница, на которой имеются четко распределенные строки, обрамлена и украшена, а это показывает, что для составления книги существовали строго установленные правила и каноны, и создание их требовало кропотливого труда. Ценность их в том, что в этих книгах изложены религиозные учения, основанные на буддийских источниках, которые образовали свод 18 законов, принятый после 18 собраний Халхаских нойонов со второй половины XVII в. до 40-х годов XVIII в. Эти источники, найденные и полностью опубликованные академиком Х.Пэрлээ, названы берестяным кодексом [Пэрлээ 1973, 1974а].

После этого, в 2002-2003, 2011-2013 гг., экспедиционная группа во главе с А.Очиром и Л.Эрдэнэболдом провела археологические раскопки в нескольких местах и собрала множество данных о форме строений, об их организации, обнаружила различные предметы, имеющие религиозную принадлежность, множество фрагментов берестяных книг. В ходе раскопок на руинах Хар Бух было найдено множество фрагментов книг и памятников письменности [Очир, Энхтөр, Эрдэнэболд 2005]. При изучении этих фрагментов выяснилось, что они имеют отношение к области лингвистики, гороскопу, гаданию, тибетскому и монгольскому алфавитам, литературе, законодательству и т. д. Некоторые фрагменты содержали молитвы и заклинания для защиты от злых сил. В частности, была запись следующего содержания: «Когда встретишься с врагом, напиши это на бересте, обмазавшись восьмью ароматами, носи под головой, победишь врага, избавишься от всего злого».

При детальном анализе фрагментов берестяных грамот можно выделить два вида изготовления бересты для письма. В первом случае подготовленные, словно бумага, листы бересты клали друг на друга, на левой стороне острым инструментом протыкали 2-4 дырки, затем ниткой сшивали, словно тетрадь. Другой способ заключался в том, что на заготовленной бересте, напоминающей лист бумаги, аккуратно срезали углы, и, не сшивая страницы, использовали как книгу. При нумерации страниц обычно отмечали левый угол цифрой или другим знаком в качестве порядкого номера. Следует заметить, что на берестяных листах писали горизонтально, в направление листа бересты.

Все берестяные книги написаны черными чернилами, бамбуковой ручкой или кисточкой, кроме того, тибетские и редко монгольские фрагменты книг могли быть высечены острым предметом. Примечательно, что эти книги имели кожаную обложку.

Анализ находок показал, что найденные фрагменты различаются по форме письма, это значит, что множество специальных писарей собирались в определенном месте, писали книги в соответствии со строго определенными правилами письма иуже после этого распределяли книги в разные места.

Существует правило, согласно которому монголы с древних времен бережно сохраняли подпорченные или пришедшие

в негодность фрагменты книг, некоторые из них подносили/ предавали огню, другие закладывали в основание ступ, руин городов. Проведенные археологические изыскания позволяют заключить, что найденные в руинах Хар Бух фрагменты берестяной и бумажной письменности не были предназначены для подношения, а назначались именно для чтения и использования в данной местности. Из раскопок стало очевидно, что найденные в развалинах Хар Бух фрагменты письменности использовались для различных обрядов и богослужений, и часть их была утеряна и частично уничтоженаво время войн. Это подтверждается тем фактом, что фрагменты берестяной и бумажной письменности были разбросаны по полу, некоторые из них имели признак обгорания.

Используемые монголами с древних времен в повседневной жизни наравне с бронзой, железом, тканью и шелком берестяные изделия и традиционный способ их производства привлекают особое внимание. То, что монголы использовали бересту во всём, начиная от погребальной церемонии и заканчивая бытовыми приборами и одеждой, а также в изготовлении религиозных книг, означает, что береста играла очень важную роль в жизни монголов. Это связано с их верой, обожествлением энергетики деревьев и растений. С другой стороны, береста хорошо удовлетворяла потребность кочевников в письменности, потому что березовые деревья были достаточно распространены в Монголии, процесс производства листов несложный, материал влагоустойчивый [Цолмон 2002, с. 26-32], и среди монголов береста была популярной во все времена.

Вера монголов в то, что письмо на бересте усиливает действие книги и молитв, стала одной из причин создания берестяных книг. Возможно это связано с культом березы и небесного дерева.

Найденные во время археологических раскопок фрагменты берестяной письменности являются ценным и редким наследием уникальной монгольской национальной технологии производства и использования этого материала. До сих пор не разгадана тайна технологии производства тонких, как бумага, и мягких, как шелк, листов бересты. С другой стороны, тот факт, что в руинах Хар Бух было найдено такое количество фрагментов берестяной письменности создает впечатление, что это место было одним из центров производства книг.

О других найденных принадлежностях. При раскопках руин Хар Бух, кроме фрагментов берестяной и бумажной письменности, были найдены буддийские молитвенные столы, изображения богов и портреты божеств на ткани, фрагменты хадаков, каменные молитвенные столы и многие другие интересные предметы религиозного культа.

По нашему предположению, найденная во время раскопок 2002 г. мумия размером 60×50×70 см, из которой был извлечён сосуд с различными семенами, была заложена в основание молитвенного зала этого храма.

В почетной стороне главного храма были найдены молитвенные столы длиной, равной длине зал и шириной примерно в 1 м, состоящие сплошь из камней и желтой глины и украшенные красно-бордовой краской. На их поверхности были оставлены многие принадлежности, связанные с отправлением религиозных обрядов.

Кроме того, было найдено большое скульптурное изображение будды высотой, равной высоте стены. Среди прочих находок-пять божеств Занабазара и другие. Эти глиняные изображения божеств свидетельствуют о творческом потенциале и мастерстве монгольских умельцев XVI-XVII вв., периода зарождения и распространения буддизма в Монголии.

Название храма и соответствие времени. По устным легендам местных жителей, этот храм был создан Цогто-тайджи по прозвищу Номгуй-хунтайджи. Согласно этим устным рассказам, такого же мнения придерживался и внук Цогто-тайджи эелдэн-засаг Норовжанцан, живший в начале XX в. Некоторые источники утверждают, что храм был созданы Чандмань-тойном и ширету-ламой Их Шаби и разрушен Галданом Бошокту [Пэрлээ 1961, с. 124].

По старым историческим сведениям и данным архива, а также на основе рассказов местных жителей, можно сказать, что руины Хар Бух связаны с ранней эпохой распространения буддизма на территории аймака Тушету-хана. Точнее, данный храм был построен примерно в 1626 г., служил центром богослужения и назывался храм Хар Бух до разрушения Галданом Бошокту, то есть до 1688 г.

В 1937 г. монахи храма Гандандаржайлин из хошуна Бишрэлт дзасака Тушетухановского аймака при изучении календаря (хуанли) своего храма выяснили, что храм Гандандаржайлин был основан

около 1626 г. возле реки Хар Бух, затем в 1680-е гг. был уничтожен во время халхо-ойратской войны [НАХБУархив].

По рассказам местных жителей, храм Хар Бух после разрушения Галданом Бошокту был разделен на 2 храма: Авзагын и Хамрын. После этого храм не имел постоянного места, и его служители вели кочевой образ жизни.

По данным другого источника, двоюродный брат Чахундоржа, первого дзасака хошуна Бишрэлт Тушетухановского аймака, Баран утверждал, что в основанном в 39-м году (1611) тринадцатого царя государста Мин Сун Чуна храме Гандандаржайлин уже велись слушания и богослужения [МУУТА, ХН. 374], что говорит о другой дате основания храма.

В любом случае, храм Гандандаржайлин является одним из древних храмов XVII в.на территории халхаского Тушету-хана, затем на территории подвластного манжчурам хошуна Бишрэлт-гуна. По данным архива, храм был основан в 1626 г. во время династии Мин нойонами аймака Тушету-хана в долине реки Хар Бух [Банзрагч 2004, с. 86]. После основания храм развивался и в 1688 г. был разрушен из-за халха-ойратской войны, в 27-м году правления Энх-Амгалана (Канси) был разделен на 2 части: Гандандаржалин (или Авзагын) и Ганданчойлин (или Эрдэнэ Хамбын). С тех пор служители храма не имели постоянного места и вели кочевой образ жизни, пока в 1814 г. окончательно не обосновались у подножия горы Авзага. Затем приход был расширен, было образовано несколько храмов, в том числе в 1817 г. Майдар храм, в 1823 г. - Мамба храм, в 1851 г. - Дуйнхорын храм. Этот храм по переписи 1918 г. насчитывал 1300 монахов [Халх Дүрвэдийн]. Храм Гандандаржайлин определенно откололся от храма Хар Бух, который находился в долине реки Хар Бух. Другая часть основанного в 1626 г. в долине р. Хар Бух храма Эрдэнэ-хамбын куреня в дальнейшем была названа храмом Ганданчойлин.

Эрдэнэ-хамбын курень, или храм Ганданчойлин, в 1688 г., после уничтожения Галданом Бошокту, временно расположился у горы Сонсголон, в 1730 г. были созданы храмы Мамба и Зурхай. Затем, в 1801 г., перерожденец этого храма Эрдэнэдорж навестил преподобного Лувсандорлиг Жибзундамбу, перенес храм в местность у подножия горы Хөгнө Тарни на территории Тушетухановского

аймака, однако там деятельность храма не была поддержана, в силу чего в 1808 г. он окончательно обосновался у подножия горы Бүрэг-ула на территории хошуна Бишрэлт-гуна. С тех пор монахи храма были направлены в аймаки Чойсумлин, Дэмдэглин, Пунцаглин и Дэчлин; в 1811 г. был построен храм Цогчин, в 1810 г.- храм Жуд, в 1811-1816 гг. - храмы Цанид и Дуйнхор. В 1817 г. в храме был проведен первый Цам (пантомима монахов). Храм Эрдэнэхамбы был основан в XVIIв. по всем буддийским канонам, поэтому его традиции сохранялись вплоть до начала XX в. Например, в этом храме сохранилось особое место «Обряда красного отряда» [Пүрэвжав 1979, С. 63-64]. Изначально храм был красношапочным, и его традиции не забывались до XX в., что подтверждается результатами раскопок руин Хар Бух.

Литература:

Банзрагч 2004: Монголын хүрээ хийдийн түүх. Эмхэтгэсэн Н. Банзрагч, Ч.Сайнхүү. УБ, 2004.

Букинич 1934: Д. Д. Букинич. Общий отчет по археологическим работам за 1933 и 1944 г. //ТХГБС. Фонд 9. Т. 11, хн 23.

Грано 1910: J. G. Grano. Archaologishe Beobachtungen von meiner Reise in Sudsibirien und der nordwest Mongolei im Jahre 1909. Helsingfors. 1910.

МУҮТА: МУҮТА. ФА-11, Д-1, ХН-374.

НАХБУ архив: НАХБУ архив. Төв аймгийн Бүрэгхангай сумын харъяат Бадүвдаржайлин (Ганданчойлин) хийдийн түүх. (гар бичмэл).

НАХБУ архив: НАХБУ архив. Төв аймгийн Авзага сумын харъяа Гандандаржайлин хийдийн түүх (гар бичмэл). Шашны фонд.

Очир, Энхтөр, Эрдэнэболд 2005: А. Очир, А. Энхтөр, Л. Эрдэнэболд. Хар бух балгас ба Туул голын хөндийн Хятаны хот суурингууд. УБ, 2005.

Падерин 1874: А. Падерин. О Каракоруме и других развалинах близ Орхона // Известия Русского Географического Общества. Т. IX. Вып. 10, СПб., 1874. С. 350-370.

Пүрэвжав 1979: С. Пүрэвжав. Монгол дахь шарын шашны анхны хүрээ хийд // Түүхийн судлал. Tom. XIV, Fasc. 6. УБ, 1979. Тал 63-64.

Пэрлээ 1959: Х. Пэрлээ. Хятан нар тэдний монголчуудтай холбогдох нь. УБ, 1959.

Пэрлээ 1973: Х. Пэрлээ. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг // Monumenta Historica. Tom. 6. Fasc. 1. УБ, 1973.

Пэрлээ 1974а: Х. Пэрлээ. О берестянных книгах из археологических раскопок // Түүхийн судлал. Tom. 10, Fasc. 7. УБ, 1974.

Пэрлээ 1974б: Х. Пэрлээ. Монгол ба Тов Азийн соёлын түүхэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг // Monumenta historica. Tom. VI. F. 1.УБ, 1974.

Халх дүрвэдийн: Халх Дүрвэдийн аймгийн зургаан чуулганы олон хошуу шавийн сүм хурлын тухай. УТНС, гар бичмэл.

Цолмон 2002: С. Цолмон. Монголчууд хусны үйсийг бичгийн хэрэглэл болгон ашиглаж байсан уламжлалаас // Угсаатан судлал. Tom.XIV, Fasc. 3. УБ, 2002. Т. 26-32.

Ядринцев 1889: Н. М. Ядринцев. Предварительные отчет о поездке с археологической и этнографической целью в северную Монголию и вершины Орхона // Т. XX. ИВСОРГО-Иркутск. 1889.С. 1-13.

Н. С. Яхонтова

ТИБЕТСКО-МОНГОЛЬСКАЯ РУКОПИСЬ ТЕМАТИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ ИЗ СОБРАНИЯ ИВР РАН

DOI 10.25882/aq0m-bb71

В статье рассматривается структура тематического словаря, распределение лексики по разделам, ее разнообразие и особенности ее перевода на монгольский язык. Источники, использованные автором словаря для его составления, остаются неизвестными, нозаимствование автором лексики из знаменитого словаря буддийской терминологии «Махавьютпати» и/или известного четырехъязычного словаря, изданного в конце XVIII, несмотря на их схожую структуру и репертуар тем, как показано в статье, оченьмаловероятно.

Ключевые слова: *тибетско-монгольская лексикографическая традиция, тематические словари, рукопись-гармоника.*

Natalia Yakhontova

Tibetan-Mongolian Manuscript of a Topical Dictionary from the Collection of IOM RAS

The article discusses the structure of the topical dictionary, the distribution of lexis among the sections in the dictionary, its diversity and methods of its translation into the Mongolian language. The sources used by the author for the compilation of his dictionary remain unknown. The possibility that the author composed his work using the famous Mahavyutpati Buddhist terminology dictionary and / or a well-known four-lingual dictionary published at the end of the 18th century seems very doubtful despite their similar structure and repertoire.

Key words: *Tibetan-Mongolian lexicographical tradition, topical dictionaries, manuscript in harmonica form.*

Рукопись (шифр С 465, № 1483 по каталогу А.Г.Сазыкина [Сазыкин 1988, с. 266]) представляет интерес и по форме, и по содержанию. Эта рукопись из библиотеки Азиатского департамента

(БАД) поступила в составе коллекции восточных рукописных и печатных книг, переданной Азиатским департаментом МИД в Азиатский музей в 1864 г. [Сазыкин 1988, с. 11]. На обложке рукописи наклеен ярлык библиотеки с номером - 572[105]. Под этим номером она занесена в каталог БАД, изданный в Санкт-Петербурге в 1843 г. [Каталог БАД 1843, с. 94]. Таким образом, рукопись не могла быть написана ранее этого года. Колофона у рукописи нет и никакой другой информации о времени, месте написания и ее авторстве тоже нет.

По форме - это рукопись-гармоника, причем довольно большая по размеру для гармоники - 34×14 см, помещенная между двух крепких обложек. Количество листов- 25, оригинальная нумерация отсутствует, на каждом листе помещены по три пары параллельных строк двуязычного текста. На некоторых листах вписаны русские переводы отдельных слов (лл. 13r-14r, 15r, 19v), сделанные в дореволюционной орфографии.

На обложке приведено название, написанное по-тибетски: *bod skad sna tshogs kun bsdud rgya mtsho zhes bya ba*, а в начале текста в коротком вступлении к словарю оно повторено уже с монгольским переводом: *töbed-ün eldeb üge qamuγ-un quriyangγui dalai neretü*: «Краткое собрание различных тибетских слов, под названием «Океан»» (далее - QD).

Хотя название рукописипрямо указывает на то, что по содержанию это словарь, в ней содержится (кроме двуязычного словаря) еще один тибетско-монгольский текст - часть главы об усмирении ракшаси из «Гурбума Миларэпы» [Туранская 2017, с. 89]. Этот текст написан на оборотной стороне гармоники, причем из-за того, что он начинается, также как словарь, от места прикрепления к обложке, на листе 32v оба текста «встречаются», и получается, что один относительно другого расположен вверх ногами. Включение этого занимательного отрывка в качестве дополнения к словарю, скорее всего, преследовалоте же цели, что и создание словаря - помощь в овладении языками. В кратком введении, после традиционных форм поклонения (Ом Свасти Сиддхам! Преподаю к

[105] №572. БОД-ГАД НА-ЦОК ГУНЬ-ДУД ЧЖАМЦО. Тибетский словарь, расположенный по предметам, с монгольским переводом. Рукопись. 1 книга. [Каталог БАД 1843, с. 94].

стопам Учителя и защитника Манджушри!), автор пишет, что он по порядку написал 17 частей словаря, чтобы те, кто хочет научиться говорить на двух языках, могли это сделать, используя текст, написанный на двух языках.[106]

Далее приводится оглавление: перечислены названия 17 тематических разделов словаря, правда, без указания страниц, которые здесь добавлены для удобства: по ним можно судить о размере разделов.

1. тиб. *deladangpo**namkha'***, монг. *egün-e eng terigün-dür inu **oγtarγui***: 'Первый - «Небо»' (л. 1r).
2. тиб. *gnyispa**sagzhichu***, монг. *qoyaduγar **yaǰar delekei usu***: 'Второй - «Земля, мир, вода»' (л. 5v).
3. тиб. *gsumpa**namsla**(=**zla**)**dus***, монг. *γutaγar **čaγ**-un ǰüil*: 'Третий - «Периоды времени»' (л. 13r).
4. тиб. *bzhipa**mi'ibyebrag***, монг. *dötüger **kümün-ü ilγal***: 'Четвертый - «Различные типы людей»' (л. 17v).
5. тиб. *lngapa**mi'iluskyibyebrag***, монг. *tabdaγar **kümün-ü bey-e-yin ilγal***: 'Пятый - «Различные виды [частей] тела человека»' (л. 25r).
6. тиб. *drug pa **khang khyim***, монг. *ǰirγuduγar **bayising ger***: 'Шестой - «Постройки и жилища»' (л. 30a).
7. тиб. *bdun pa **spyad chad***, монг. *doloduγar **saba**-yin ǰüil*: 'Седьмой - раздел«Емкости»'.
8. тиб. *brgyad pa **bza' btung***, монг. *naimaduγar **idegen umdaγan***: 'Восьмой - «Едаипитье»' (л. 30v).
9. тиб. *dgu pa **gos rgyan cha***, монг. *yesüdüger **degel čimeg**-ün jüil*: 'Девятый - раздел «Одеждаиукрашения»' (л. 32r).
10. тиб. *bcu pa **lha'i mtshan** dang **mdo sde***, монг. *arbaduγar **tngri-yin ner-e** kiged **sudur ayimaγ***: 'Десятый - «Имена божеств и названия сутр»'.
11. тиб. *bcu cig [pa] **me tog** dang **'bru sna***, монг. *arban nigedüger **sečeg** kiged **üres**-ün jüil*: 'Одиннадцатый - раздел «Цветыиплоды»'.
12. тиб. *bcu gnyis pa **dud 'gro** dang **'dab chags***, монг. *arban qoyaduγar **aduγusun** kiged **sibaγun***: 'Двенадцатый - раздел «Животные и птицы»'.

---

[106] *mu6.skadgnyissmrabaslob 'dodcingyigerigsgnyisslabdondu | rnam grangs bcu bdun la| rim pa bzhin du bri bar bya |, монг. Qoyar kelen-i ögülen surqui küsegčid bičig-ün qoyar ǰüil surqui udγ-a: arban doloγan ǰüil: jergečilen bičibei:*

13. тиб. *bcu gsum pa* ***rin po che*** *dang* ***kha dog gzugs dbyibs***, монг. *arban γutaγar* ***erdeni*** *kiged* ***öngge bey-e düri***: 'Тринадцатый - «Драгоценности, цвет и форма»'.
14. тиб. *bcu bzhi pa* ***spos*** *dang* ***sman***, монг. *arban dötüger* ***küǰi*** *kiged* ***em***: 'Четырнадцатый - «Благовония и лекарства»'.
15. тиб. *bcu lnga pa* ***grangs rtsis***, монг. *arban tabdaγar* ***toγ-a toγolaqui***: 'Пятнадцатый - «Счет»'.
16. тиб. *bcu drug pa* ***mi'i bya ba***, монг. *arban ǰirγuduγar* ***kümün-ü üile***: 'Шестнадцатый - «Занятия людей»'.
17. тиб. *bcu bdun pa* ***sna tshogs pa'i gtam*** *te*, монг. *arban doloduγar* ***eldeb ǰüil üge***: *böged* 'Семнадцатый - «Различные слова»'.

Заключительная страница словаря (л. 32v) занята благопожеланиями, что свидетельствует о завершении работы автора, ноо не выполнении намеченного плана, потому что из заявленных 17 разделов в тексте словаря присутствуют не все: первые шесть, восьмой и девятый.

Таким образом, в словаре QD есть восемь разделов, что составляет около половины указанного в оглавлении. Это разделы: «Небо», «Земля, мир, вода», «Периоды времени», «Различные типы людей», «Различные виды [частей] тела человека», «Постройки и жилища», «Едаипитье», «Одежда и украшения». В тексте названия разделов повторяются иногда с незначительными изменениями (например, в монгольском названии второго раздела слова *γaǰar delekei* изменены на *altandelkei*), ив них более регулярно употребляется слово «раздел» (тиб. *rigs*, монг. *ǰüil*), которое обычно оформлено дативом (тиб. *la*, монг. *dur*), чтобы связать название с перечнем слов (например, «В первом разделе «Небо» [следующие слова]»). Номера разделов в тексте, несмотря на пропуск седьмого, не сдвинуты, а соответствуют указанным в оглавлении. В конце раздела стоит знак «шад с точкой» (тиб. *tsheg shad*), по размеру превышающий высоту строки.

Всего в словаре около 1950 заглавных слов. Распределение слов по разделам неравномерное: на первые пять приходится около 1800 слов (более или менее равномерно по всем разделам, больше всего в четвертом разделе, «Различные типы людей», - около 500), а на последние три - всего около 150, что можно связать либо с зависимостью количества слов от широты тематики раздела, а можно - с нехваткой времени на выполнение всей задуманной работы в полном объеме.

Расположение слов внутри разделов не произвольное: слова сгруппированы по близости более узких значений, и последовательность этих групп слов тоже подчиняется определенной логике. В первом разделе («Небо»)в ее начале дан список из ключевых слов, похожий на мини-оглавление, которое приблизительно определяет порядок следования групп слов одной темы: тиб. *gnam* ‘небо’, монг. *oγtarγui* id.; тиб. *nyima* ‘солнце’, монг. *nar-a* id.; тиб. *zlaba* ‘луна’, монг. *sar-a* id.; тиб. *gza’* ‘планета’, монг. *graγ* id.; тиб. *skarma* ‘звезда’, монг. *odon* id.; тиб. *sprin* ‘облако’, монг. *egülen* id.; тиб. *thog* ‘гром’, монг. *ayongγ-a* id.; тиб. *glog* ‘молния’, монг. *gilbelgen* id.; тиб. *smugpa* ‘туман’, монг. *manan* id.; *zilpa* ‘роса’, монг. *sigüderi* id.; тиб. *khaba* ‘снег’, монг. *času* id.; тиб. *charpa* ‘дождь’, монг. *qur-a* id.; тиб. *serba* ‘град’, монг. *möndör* id.; тиб. *rlung* ‘ветер’, монг. *salkin* id. Внутри раздела переход от списка слов одной темы к другой отмечен в тибетском тексте межстрочными значками (стилизованным ХУМ), и само основное слово темы уже не повторяется. Хотя иногда могут встретиться и подзаголовки: список названий 28 созвездий - «лунных домов» (скр. *nakṣatra*) предваряется собственным подзаголовком (тиб. *rgyu skar nyi rtca brgyad kyi ming* ‘названия двадцати восьми бегущих звезд’, монг. *qorin naiman güikü odon-u ner-e* id.).После того как приведены все списки слов для всех тем, обозначенных в начале раздела, начинаются добавления, которые вводятся простым подзаголовком - «а ещё [есть следующее]» (тиб. *yang*, монг. *basaber*). Добавления включают: небольшой список (чуть более десяти) поэтических выражений (эпитетов) для солнца, луны, облака и радуги, довольно длинный список слов на темы «лёд» (тиб. *chab rom*, монг. *süng mölsü*) и «огонь» (тиб. *me*, монг. *γal*), а также несколько слов в качестве добавленийк списку поэтических выражений: для «небес» (тиб. *lhalam* ‘путь божеств’, монг. *tngri-yin mör* id.), для Ганга (тиб. *lha’ichubo* ‘река божеств’, монг. *tngri-yin mören* id.), для «грома» (тиб. *gnamlcags* ‘небесное железо’, монг. *oγtarγui temür* id.)[107] и последнее слово: тиб. *me’i ‘obs* ‘яма с огнем’, монг. *γal-tu γau* id. - видимо, добавление к теме «огонь». Ганг, скорее всего, попал в список случайно.

---

[107] В тексте эти два слова оформлены как самостоятельные, но их связь в одно выражение в данном контексте очевидна.

Первый раздел словаря QD - единственный, имеющий столь четкое оформление (мини-оглавление, значки для групп слов, объединенных одной темой), но и в остальных разделах выдерживается последовательное расположение слов по группам. Однако по большей части, в них никаких специальных указателей на смену тем нет, в лучшем случае, слово с общим значением стоит первым и выступает в качестве немаркированного подзаголовка начала темы.

Тематика разделов - самая широкая, которая позволяет включать слова, иногда только косвенно связанные с ней. Например, в разделе «Земля, мир, вода», есть 19 слов, точнее, словосочетаний со словом «поле» (тиб. *zhing*, монг. *tariy-a*), для разного вида полей, отличающихся по характеристике (сухое, влажное, орошаемое, неорошаемое, песчаное, каменистое), по месту расположения (на равнине, на плато, на горном склоне) и, конечно, по выращиваемой культуре (рис, овощи, два вида ячменя, пшеница, бобы, кунжут). Замыкает эту группу слово «стража» (тиб. *sopa*, монг. *qarayul*).

Кроме разнообразия тематики слов, входящих в разделы, заметно стремление автора к подробному представлению всех понятий. Особенно это видно в разделе «Периоды времени». Состав каждого из основных периодов (год, месяц, день) дан очень подробно. Со словом «месяц» связано 22 его вида. Кроме вполне ожидаемых: «этот месяц», «следующий месяц», «прошлый месяц», «добавленный месяц», в словаре приведены первый, средний и последний месяц каждого сезона, хотя эти словосочетания (всего двенадцать) образуются по одинаковой схеме в обоих языках. Есть также сочетания «один месяц», «два месяца» и «двенадцать месяцев». Еще более подробно расписаны дни месяца (которые тоже образуются одинаково): от первого до десятого, двадцатый и тридцатый, например, тиб. *tshes gnyis kyi nyin* ‘второй день месяца’, монг. *sine-yin qoyar-un edür* id. Здесь, правда, только тибетские слова написаны целиком для каждого из этих дней, в монгольском переводе уже на четвертом дне вместо слова «день» появляется крестик, а с седьмого - пишутся только числительные (тиб. *tshes brgyad kyi nyin* ‘восьмой день месяца’, монг. *naiman* ‘восемь’). Годы, как и положено, представлены списком двенадцати животных, а также пяти стихий в двух вариантах: мужском и женском (тиб.*pho/mo*, монг.

er-e/em-e) для каждой. Далее дается 30 пар предложений, которые, скорее, присущи астрологическому справочнику, чем словарю. Это - сочетание мужских годов и женских и получаемый от этого сочетания результат. Для мужских годов взяты следующие шесть животных: мышь, тигр, дракон, лошадь, обезьяна и собака, для женских - оставшиеся шесть (бык, заяц, змея, овца, курица и свинья), то есть животное первого года цикла - всегда мужской вариант, второго-женский (мужской годы мыши всегда будет в паре с женским годом быка, тигр - с зайцем и так далее). Каждая пара животных дается пять раз, каждый раз с разной стихией, истихия в паре одинаковая. Соответственно каждая стихия повторятся шесть раз (по числу животных). В результате получается четкая система сочетаний годов, ограниченная только тем, что животные в парах мужских и женских годов зафиксированы и не меняются, не меняются и стихии внутри пар. То есть число вариантов - 30 достигается только умножением шести (устойчивые пары животных) на пять (число стихий). Смысл этих сочетаний - в результате, который указан при каждом из них. Первые три пары следующие:

1. *shing pho phyibashingmoglangnirgyamtsho'idbussugser* |
   er-e modun quluγun-a em-e modun üker anu dalai dotoraki alta:
   'Мужской [год] деревянной мыши [и] женский год деревянного быка - золото в море'.
2. *me pho rtag dang me moyosnithabkanang du me*|
   er-e γal bars em-e γal taulai tulγ-a-yin dotorakiγal:
   'Мужской [год] огненного тигра [и] женский год огненного зайца - огонь в очаге'.
3. *sa pho 'brug dang samosbrulninags tshalchenpo'ishing* |
   er-e siroi luu em-e siroi moγai yeke oi-yin modu:
   'Мужской [год] земляного дракона [и] женский год земляной змеи - дерево в большом лесу'.

В качестве результата приводятся названия тех же стихий (только вместо железа - золото), которые уже выступают как нечто материальное. Эти вещества находятся в разных местах (а деревья могут быть разных сортов), и закономерность их достижения не очевидна для непосвященного, но каждый материал (стихию)можно получить в шести результатах, как и следовало ожидать с точки зрения математики.

Самый большой раздел «Различные типы людей» включает несколько групп слов, отражающих возможные классификации людей по их положению в обществе или административной должности, по их профессии, по внешнему виду и физическому состоянию, по характеру, по родству, по возрасту. Самые длинные списки для профессий и родства. Например, для кузнеца или литейщика, работающего с разными металлами, собраны следующие слова:

тиб. *'gar* [=*mgar*] *ba* 'кузнец', монг. *čidquγči* 'литейщик';
тиб. *dngul 'gar* [=*mgar*] *ba* 'кузнец по серебру', монг. *mönggü-yi čidquγči* 'литейщик серебра';
тиб. *zangs 'gar* [=*mgar*] 'медник', монг. *ǰes-i čidquγči* 'литейщик меди';
тиб. *lcagsgar* [=*mgar*] 'кузнец', монг. *temür-i čidquγči* 'литейщик железа';
тиб. *lcagsmkhan* 'кузнец', монг. *temürči* id.;
тиб. *lcagsbzoba* 'кузнец', монг. *temür-ün uran* 'мастер по металлу';
тиб. *lcagsblugs* 'литейщик', монг. *temür kigči* id.;
тиб. *blugsmkhan* 'литейщик', монг. *čidquγči* id.

В тибетском тексте можно заметить неточности в написании слова «кузнец». По этому списку также видно, как в тибетском тексте используются синонимы, и как они переводятся на монгольский язык. Например, если в составе тибетского слова есть компонент *bzoba* 'мастер' в монгольском переводе берется слово *uran* 'мастер', также регулярно оно используется и для перевода названий других профессий. Во всех остальных случаях в монгольском переводе название профессии образуется с помощью суффикса *-γči/-gči* (от глагола) или *-či* (от имени). Такой довольно формальный подход к переводу на монгольский язык встречается и в других разделах словаря.

Формальными можно считать и буквальные переводы, которые очевидно не укладываются в контекст, но это не смущает их автора. В списке слов из этого же раздела тибетское слово *skya bo*, котороеимеет два значения: прямое - «серый, беловатый» и переносное - «простой народ», «миряне»(по невыразительному цвету их одежды), было переведено на монгольский как *čayibur* 'беловатый, светлый'. Этот буквальный перевод был еще раз повторен уже для другого синонимичного слова: тиб. *nab* [=*nag*] *skya* 'серый' (букв. 'светло-черный'), употребленного для обозначения простолюдина.

Монгольский перевод абсолютно буквален - монг. *qarabtar čayibur* ‘серый’, (букв. ‘черновато-беловатый’), что в монгольском никак не связано с переносным значением, которое есть у слова в тибетском языке. Еще одно тибетское слово тоже из этого раздела: *gser yig pa* ‘посланник’, то есть тот, кто доставляет написанные золотыми буквами (*gseryig*) письма (письма императора), в монгольском переводе стало *altan bičigči* ‘золотой писарь’, что буквально правильно, но не передает правильного значения. Есть такие примеры и в других разделах.

Неподходящие по смыслу монгольские переводы могут быть вызваны неправильным прочтением тибетских слов. В разделе «Едаипитье» в группе слов, связанных с приготовлением еды из круп, есть тибетское слово *rtsigs ma* ‘ячменная каша’, его монгольский перевод: *qabisun* ‘ребро’, был выбран по ассоциации с тиб. *rtsib ma* ‘ребро’. Следующие три слова передают различную степень вязкости каши: тиб. *gar mo* ‘густой’, *sla mo* ‘жидкий’ и *ska mo* ‘густой, терпкий’. Три монгольских перевода этих слов довольно неожиданные: *büǰig-tь* ‘с танцем’, *toγo* ‘котел’, *egegün* ‘терпкий’, из них только последний можно принять с оговоркой, что терпкий вкус, скорее связан с фруктами, а не кашей. Первые два становятся понятными, если сравнить монгольские переводы с тиб. *gar* ‘театр’ и *sla nga* ‘котел’.

Если исходить из заглавий разделов, вошедших в данный словарь, создается впечатление, что он полностью лишен буддийского влияния, что лексика, представленная в нем, относится к общечеловеческим, во многом бытовым, сферам. Однако это не совсем так. В каждом из разделов в большей или меньшей степени присутствуют слова, имеющие то или иное отношение к буддизму. В разделе «Небо» таких терминов три: тиб. *chos dbyings* ‘Дхармадхату, сфера дхарм’ (санскр. *dharmadhātu*), монг. *nom-un činar* ‘дхарма’, тиб. *stong pa* ‘пустота’, монг. *qoγosun*id. (санскр. *śūnyatā*) и тиб. *bar snang* ‘пространство между небом и землей’, монг. *gegen ǰabsar*id. (санскр. *antarikṣa*). В разделе «Различные типы людей», в начале, где слова помещены по принципу общественной иерархии (хан, чиновники, военные), следующими по порядку идут названия буддийских монахов, а в разделе «Одежда и украшения» есть названия их одежды.

Однако самым представительным в этом отношении является раздел «Земля, мир, вода», который начинается с перечня названий

уровней в трех сферах, т.е. приводится вертикальное строение мира, согласно буддийской космологии. Эта тема задается тремя первыми словами раздела: тиб. *sangs rgyas zhing* 'поле Будды', монг. *burqan-u oron* id. (санскр. *buddhakṣetra*), тиб. *sangs rgyas gyi brtan* [=*bstan*] *pa* 'Учение Будды', монг. *burqan-u sasin* id. (санскр. *Buddhadharma*), тиб. bde ba can gyi zhing 'Сукхавати' (букв. поле блаженства), монг. *amuγulang-tu oron* id. (санскр. *sukhavatī*) - буддакшетра Амитабхи.

Вертикаль начинается со сферы желаний - тиб. *'dodpa'ikhams*, монг. *amaramaγ-un oron* (санскр. *kāmadhātu*), в которой названы все шесть уровней, потом сфера форм - тиб. *gzugs kyi khams*, монг. *düresü-tü-yin oron* (санскр. *rūpadhātu*), состоящая из четырех уровней самадхи (медитативных погружений), для каждого из которых даются названия миров, входящих в него, и пяти чистых обителей (тиб. *gnas gtsang ma*, монг. *ariγunaquioron*), последние, в отличие от всех остальных, в тексте никак специально не отмечены. Третьей названа высшая сфера отсутствия форм - тиб. *gzugs med pa'i khams*, монг. *öngge ügei-yin oron* (санскр. *arūpadhātu*), для которой даны названия четырех уровней.

Названия, которые представлены в этой группе слов, не просто перечислены, а, можно сказать, описаны: сначала дается название сферы в дательном падеже («В данной сфере [имеются]:»), потом перечень названий, а при названии каждого из четырех уровней самадхи указывается число миров, например, первый уровень самадхи вводится так: тиб. *bsam gtan dang po la gnas sum* 'на первом уровне самадхи - три мира', монг. *angqaduγar diyan-u γurban oron* 'три мира первой самадхи' и аналогично для остальных трех. В этих списках есть еще одна особенность: в них встречаются пояснения, например, для первого уровня самадхи перечислены названия четырех миров (вместо заявленных трех), но после названий первых двух сказано, что это один мир: тиб. *tshangs ris* 'из рода Брахмы', монг. *ariγun ǰaγur-tu* id., тиб. *tshangs 'khor* 'из окружения Брахмы', монг. *ariγun nökür-tü*, тиб. *gnyis cig yin* 'эти два [мира] - один' монг. *qoyar inu nigen bolai* id.

Такого рода оформление и пояснения могут указывать на то, что для этой группы слов источником был не какой-то словарь, а текст сочинения по космологии. Однако другие названия, входящие в устройство мира, согласно буддийской космологии (гора Сумеру,

четыре материка, горы, океаны, ады), а также меры расстояний, никак не выделяются в общем перечне слов. Названия мифических гор соседствуют с типами обычных гор, таких как, например, тиб. *spang ri* 'гора, поросшая травою', монг. *jülge-tü ayula* id. или тиб. *nags ri* 'гора, поросшая лесом', монг. *oi-tu ayula* id., а названия океанов, окружающих гору Сумеру, расположены в конце списка слов «водяной» тематики.

Все особенности этого рукописного словаря не дают ответа на вопрос об его авторе (или авторах) и источниках, которыми он мог пользоваться. Это не единственный тибетско-монгольский рукописный словарь в собрании ИВР РАН[108], но единственный тематический, включающий не отдельные короткие выписки, а большой корпус слов. Значительное количество слов буддийской тематики, представленное в нем, позволяет рассматривать в качестве возможного источника самый известный словарь буддийской терминологии «Махавьютпати», тем более что в нем есть и некоторые разделы обычной тематики (тело человека, профессии, одежда, украшения, пища и др.). Действительно, термины, касающиеся буддийской космологии из тематического словаря QD, совпадают с разделами №149-156 из «Махавьютпати» [Sárközi 1995, с. 227-230; Ishihama, Fukuda 1989, с. 156-159]. Однако, они отличаются по стилю их представления, что, как отмечалось выше, скорее говорит о другом возможном источнике.

Имеющиеся в словаре QD другие термины из буддийской космологии, несмотря на их свободное распределение по тексту, могли быть заимствованы из «Махавьютпати», где они собраны в специальных разделах, тем более что их компактное размещение сохраняется и в словаре QD. Однако на примере двух списков, имеющихся и в «Махавьютпати», и в словаре QD, видно, что это маловероятно или по крайней мере потребовало бы от автора словаря дополнительных знаний и работы. Имеются в виду названия планет и названия 28 созвездий. В «Махавьютпати» в разных списках для этих названий даны либо записи санскритских слов монгольскими буквами, либо их монгольские переводы [Sárközi 1995, с. 235-237]. Тогда как в словаре QD имеются оба варианта: в качестве основных

[108] Подробнее см. [Яхонтова 2014].

приведены буквальные монгольские переводы, а записи санскритских названий в монгольской графике добавлены над строкой.

Еще одним возможным источником для тематического словаря QD может быть один из серии тематических маньчжурских словарей, «изданных по высочайшему повелению» в период правления династии Цин в Пекине в течении XVIII века. В первую очередь, четырехъязычный словарь, датируемый концом XVIII в. - *Han-i araha duin hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe* 'Записанное четырьмя видами букв «Зерцало маньчжурской словесности, изданное по высочайшему повелению' (далее HADH), в который кроме слов на маньчжурском, монгольском и китайском языках вошли тибетские переводы. Лексика, представленная в этих словарях, определяется тремя главными темами - небо, земля, человек, и охватывает мир, окружающий человека, и все сферы его деятельности[109]. В отличие от «Махавьютпати», буддийской лексики в нем немного.

Одним из разделов, который есть в этих трех словарях, является «Части тела человека», и в каждом из словарей в нем представлено большое количество слов: в словаре QD - 220 слов[110], в «Махавьютпати» - 132 слова, в словаре HADH- 272 слова[111]. Конечно, такие слова как голова, сердце, ноги, руки и другие основные части тела человека есть в них во всех, поэтому для сравнения были выбраны более частные темы: «глаза» и «нос». В таблице ниже приведены слова только из двух словарей, потому что в словаре «Махавьютпати» имеются только два слова для темы «глаз»: «ресницы» (тиб. *miggirdzima*, монг. *nidünüsormusun*) и «зрачок» (тиб. *miggi 'brasbu*, монг. *nidün-ü čečegei*), и ни одного для темы «нос». Отсутствуют и сами слова «глаз» и «нос».

---

109 См. [Мунхцэцэг 2014]

110 Это число только тех слов в разделе, которые связанны с названием частей тела человека.

111 См. [Монхцэцэг, Яхонтова 2018]

№	перевод	Словарь QD		№	Словарь HADH	
		тиб.	монг.		тиб.	монг.
			Тема «глаза»			
1.	глаз	mig	nidün	1.	mig	nidü
2.	глаз (h)	spyan	nidün			
3.	катаракта, бельмо	ling tog	čaγ-a			
4.	ресницы	rdzi ma	sormusun	7.	rdzi ma	sormusu
5.	веки	mig lcags[112]	nidün-ü endüril	8.	mig lcibs	anisq-a
6.	зрачок, глазное яблоко	mig ʻbras	nidün-ü čečegei	2.	mig ʻbras	nidün-ü čečegei
	зрачок			3.	rgyal mo	γal čečegei
	зрачок			4.	mig gi me tog	keüken čečegei
	уголок глаза			5.	mig zur	nidün-ü ǰobqi
	край век			6.	mig 'gram	nidün-ü der
	глазное яблоко			9.	mig khung	nidün-ü uqurqai
			Тема «нос»			
1.	нос	sna	qabar	1.	sna	qabar
	корень носа			2.	sna gong	qangsiyar
2.	спинка носа	sna gdung [=gdong]	qabar-un niruγun	3.	sna gdong	göbügür
3.	ноздри	sna bug	qabar-un nüke	6.	sna'ibug	qabar-un nüke
4.	ноздри	sna khung	qabar-un kündei			
5.	кончик носа	sna rtse	qabar-un üǰügür	4.	sna rtse	qongsiyar
6.	нос (h)	shang	qabar			
	перегородка носа			5.	sna ba'i kha ba	qabar-un baγan-a
	крылья носа			7.	sna gshogs	samsa
	ложбинка на обеих сторонах носа			8.	sna'i gshor	qobil

Из таблицы видно, что в списках разное количество слов: в словаре QD - 12, а в словаре HADH - 17, из которых полностью совпадают только пять, даже если не учитывать написание монгольских слов со скрытым «н» (регулярное в словаре QD) и наличие показателя генитива в составе тибетских слов в словаре

[112] Тиб. *lcags* ‘железо’ - явнаяошибка, кромевариантa*miglcibs*, возможен*miglpags*.

HADH. В последнем значительно чаще предлагается собственное монгольское слово в качестве эквивалента тибетскому, в отличие от словаря QD, в котором монгольский перевод часто буквальный для одних и тех же тибетских слов. Здесь, правда, надо принимать во внимание, с какого языка был сделан перевод: в словаре QD- с тибетского на монгольский, тогда как в четырехъязычном словаре HADH тибетский перевод появился уже после того, как с маньчжурского были сделаны монгольский и китайский. Поэтому в нем отсутствуют, например, тибетские почтительные слова «глаза» и «рот», которых нет в маньчжурском языке - языке, на котором был составлен самый первый словарь серии, и который задал список слов, вошедших и в последующие переводные словари. В любом случае, очевидно, что словарь HADH не мог быть прямым источником для составления словаря-гармоники.

Про автора (или авторов) тематического словаря QD можно судить только на основании текста словаря. Составитель, несомненно, был знаком с лексикографическими источниками и традицией составления словарей. При этом он владел тибетским языком лучше, чем монгольским, тем не менее, и в тибетской части словаря встречается довольно много описок или ошибок. Можно предположить, что автор не всегда знал точное написание слова и писал его «как слышится».

У словаря QD есть еще одна особенность - у него был редактор. В тексте можно заметить исправления и добавления, сделанные другим почерком и чуть более светлыми чернилами. Исправления касаются только монгольского текста, и они написаны поверх замазанного белой краской первоначального варианта, и прочитать замазанное слово можно только кое-где, например, перевод тиб. *khyoshu* [=*shug*] ‘муж и жена’ был изменен с монг. *köbegün* ‘сын, мальчик’ (это слово замазано), на правильный - *er-e eme*. Если краской покрывалась пара слов: и тибетское, и монгольское, образуя лакуну в тексте словаря, то иногда можно рассмотреть замазанные слова, это были повторы. Добавления касаются более точного монгольского перевода тибетских слов, например, в монгольском переводе тибетского слова *bar snang* ‘пространство между небом и землей’ - монг. *gegen ǰabsar* было добавлено слово *gegen*. В тех немногих случаях в первом разделе, где приводятся поэтические выражения, рядом с монгольским переводом

почерком редактора были добавлены по-тибетски указания на референта.

В целом тибетско-монгольский тематический словарь «Краткое собрание различных тибетских слов, под названием «Океан»» - это единственная известная рукопись-гармоника среди словарей, кроме того, это интересный образец двуязычного рукописного тематического словаря неизвестного автора. И пока не будет доказано обратное, его можно считать самостоятельной работой, выполненной в рамках существовавшей лексикографической традиции.

Список источников:

QD - *bod skad sna tshogs kun bsdud rgya mtsho zhes byaba* Рукопись из Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр С 465.

HADH - Han-i araha duin hacin-i hergen kamciha manju gisun-i buleku bithe. Пекинский ксилограф из Отдела рукописей и документов ИВР РАН, шифр F 321, экз. 1.

Список сокращений:

монг. - монгольский
тиб. - тибетский
санскр. - санскрит
h - почтительное слово

Литература

Каталог БАД 1843: [*Аваакум Честный*]. Каталог книгам, рукописям и картам на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритским языках, находящимся в библиотеке Азиатского департамента. Санкт-Петербург, 1843.

Мөнхцэцэг, Яхонтова 2018: *Мөнхцэцэг Э., Яхонтова Н. С.* Монгольская лексика из раздела «Тело человека» в маньчжуро-монгольском словаре, «изданном по высочайшему повелению» (1717 г.) // Монгол-орос хэл шинжлэлийн түүвэр. Улаанбаатар, 2018, с. 281-315.

Мунхцэцэг 2014: *Мунхцэцэг Э.* Словарь «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению» (1717 г.) // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрание Санкт-Петербурга и Улан-Батора (Материалы международной конференции 19-20 апреля, 2013. Санкт-Петербург). СПб.- Улан-Батор, 2014, с. 128-135.

Сазыкин 1988: *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. 1. М.: Наука, ГРВЛ, 1988.

Туранская 2017: *Туранская А.А.* Тибетско-монгольская рукопись-гармоника из собрания ИВР РАН (глава об усмирении ракшаси из «Гурбума Миларэпы»). // Культурное наследие монголов: Рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. (Третья международная конференция при поддержке президента Монголии. 20-22 апреля, 2017. Санкт-Петербург. Программа, тезисы). СПб.-Улан-Батор, 2017, с. 89.

Яхонтова 2014: *Яхонтова Н.С.* Рукописные тибетско-монгольские словари в собрании ИВР РАН. // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. (Материалы международной конференции 19-20 апреля, 2013. Санкт-Петербург), СПб.,Улан-Батор. 2014, с. 227-239.

Ishihama, Fukuda 1989: *Yumiko Ishihama Yoichi Fukuda.* A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology.Tokio: The Toyo Bunko, 1989.

Sárközi 1995: A Buddhist terminological dictionary: the Mongolian Mahāvyutpatti. Ed. by *Alice Sárközi*, in collaboration with Jбnos Szerb. Bibliotheca Orientalis Hungarica (Vol. 42). Budapest. Akadйmiai Kiady, 1995.

Список докладчиков

Ванчикова Цымжит Пурбуевна
Д.и.н., профессор, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г.Улан-Удэ.
vanchikova.ts@gmail.com

Гэрэлбадрах, Дуутан Жамсранжавын
К.и.н., профессор, заведующий кафедрой истории Монгольского государственного университета образования, г.Улан-Батор.
gerelbadrakh@msue.edu.mn

Долгорсүрэн Жамьян
К.искусст.н., профессор, директор Школы театра и искусства Монгольского Государственного университета культуры и искусства, г. Улан-Батор.
dolgorsuren.tdus@gmail.com

Дробышев Юлий Иванович
К.и.н., научный сотрудник Института востоковедения, г.Москва.
altanus@mail.ru

Дугаров Баир Сономович
Д.филол.н., доцент, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, г.Улан-Удэ.
khairkhan@mail.ru

Елихина Юлия Игоревна
К.и.н., старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, г. Санкт-Петербург.
je07@inbox.ru

Захарова Ирина Михайловна
К.и.н., ведущий научный сотрудник Отдела истории русской культуры Государственного Эрмитажа, г. Санкт-Петербург.
zakharovairina@mail.ru

Кульганек Ирина Владимировна
Д.филол.н., зав. Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург.
kulgan@inbox.ru

Петрова Мария Павловна
К.филол.н., доцент Кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург.
mariap2001@mail.ru

Почекаев Роман Юлианович
К.юр.н., профессор, зав. Кафедрой теории и истории права и государства юридического факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербургский филиал), г. Санкт-Петербург.
ropot@mail.ru

Пүрэвсүрэн Бямбахишигийн
К.филос.н., директор Института бизнесуправления и гуманитарных наук Монгольского Государственного университета науки и техники, г. Улан-Батор.
puujgee@yahoo.com

Рыкин Павел Олегович
К.и.н., старший научный сотрудник Отдела языков народов России Института лингвистических исследований РАН, г. Санкт-Петербург.
pavryk@yandex.ru

Сабрукова Светлана Санджиевна
К.филол.н., ст. лаборант Отдела рукописей и документов. Института восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург.
ssabrukova@yandex.ru

Саруулбуян Жүмпэрэлийн
К.искусст.н., г. Улан-Батор.
saruulbuyan2001@yahoo.com

Селюнина Дарья Дмитриевна
Студентка 4 курса Восточного факультета СПбГУ, г. Санкт-Петербург.
nyakokos@gmail.com

Скородумова Лидия Григорьевна
Д.филол.н., доцент, профессор. Кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва.
lidiaskorodumova@yandex.ru

Соронзонболд Сүрэнгийн
К.искусст.н., доцент кафедры Музыкального искусства Монгольского Государственного университета культуры и искусства. г. Улан-Батор.
soronzonsu@yahoo.com

Цэвэгсүрэн Цэрэнбалжирын
Докторант Монгольского Государственного университета культуры и искусства. г. Улан-Батор.
ts_limbe@yahoo.com

Чулуун Сампилдондовын
Д. и. н., профессор, директор Института истории и археологии МАН, Генеральный секретарь Международной Ассоциации монголоведов. г. Улан-Батор.
samchuluun@gmail.com

Эрдэнэболд Лхагвасүрэнгийн
К.и.н., доцент Гуманитарного отделения Института бизнесуправления и гуманитарных наук Монгольского Государственного университета науки и техники. г. Улан-Батор.
erdene_ethnology@yahoo.com

Юсупова Татьяна Ивановна
Д.и.н., ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, г. Санкт-Петербург.
ti-yusupova@mail.ru

Яхонтова Наталия Сергеевна
К.филол.н., доцент, старший научный сотрудник Сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, г.Санкт-Петербург,
nyakhontova@mail.ru

Зохиогчид

Ванчикова Цымжит Пурбуевна
Түүхийн шинжлэх ухааны доктор, профессор. Оросын ШУА-ийн Сибирийн салбарын Монгол, Төвд, Буддын судлалын хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан. Улаан-Үд хот.
vanchikova.ts@gmail.com

Дуутан Жамсранжавын Гэрэлбадрах
Түүхийн ухаан доктор, профессор. Монгол улсын Боловсролын Их сургуулийн Түүхийн тэнхимийн эрхлэгч. Улаанбаатар хот.
gerelbadrakh@msue.edu.mn

Жамьянгийн Долгорсүрэн
Урлаг судлалын ухааны доктор, профессор. Монгол улсын Соёл урлагийн Их сургуулийн Театр урлагийн сургуулийн захирал. Улаанбаатар хот.
dolgorsuren.tdus@gmail.com

Дробышев Юлий Иванович
Түүхийн ухааны доктор. Оросын ШУА-ийн Дорно дахины хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний ажилтан. Москва хот.
altanus@mail.ru

Дугаров Баир Сономович
Хэл бичгийн шинжлэх ухааны доктор, доцент. Оросын ШУА-ийн Сибирийн салбарын Монгол, Төвд, Буддын судлалын хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан. Улаан-Үд хот.
khairkhan@mail.ru

Елихина Юлия Игоревна
Түүхийн ухааны доктор. Улсын Эрмитажийн Дорно дахины салбарын эрдэм шинжилгээний ахлах ажилтан. Санкт-Петербург хот.
je07@inbox.ru

Захарова Ирина Михайловна
Түүхийн ухааны доктор. Улсын Эрмитажийн Оросын соёлын түүхийн салбарын эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан. Санкт-Петербург хот.
zakharovairina@mail.ru

Кульганек Ирина Владимировна
Хэл бичгийн шинжлэх ухааны доктор. Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгийн Төв ба Өмнөд Азийн салбарын Төв Азийн секторын эрхлэгч. Санкт-Петербург хот.
kulgan@inbox.ru

Петрова Мария Павловна
Хэл бичгийн ухааны доктор. Санкт-Петербургийн Улсын их сургуулийн Дорно дахины факультетийн Монгол, Төвд судлалын тэнхимийн доцент. Санкт-Петербург хот.
mariap2001@mail.ru

Почекаев Роман Юлианович
Хууль зүйн ухааны доктор, профессор. «Эдийн засгийн дээд сургууль» Үндэсний судалгааны их сургуулийн Санкт-Петербургийн салбарын Тор, эрхзүйн онол, түүхийн тэнхимийн эрхлэгч. Санкт-Петербург хот.
ropot@mail.ru

Бямбахишигийн Пүрэвсүрэн
Философийн ухааны доктор, профессор. Монгол улсын Шинжлэх Ухаан Технологийн их сургуулийн Бизнесийн удирдлага, Хүмүүнлэгийн сургуулийн захирал. Улаанбаатар хот.
puujgee@yahoo.com

Рыкин Павел Олегович
Түүхийн ухааны доктор. Оросын ШУА-ийн Хэл шинжлэлийн хүрээлэнгийн Оросын ард түмнүүдийн хэлний салбарын эрдэм шинжилгээний ахлах ажилтан. Санкт-Петербург хот.
pavryk@yandex.ru

Сабрукова Светлана Санджиевна
Хэл бичгийн ухааны доктор. Оросын ШУА-ийн Дорно дахины гар бичмэлийн хүрээлэнгийн Гар бичмэл ба баримтын салбарын ахлах лаборант. Санкт-Петербург хот.
ssabrukova@yandex.ru

Жүмпэрэлийн Саруулбуян
Урлаг судлалын ухааны доктор. Улаанбаатар хот.
saruulbuyan2001@yahoo.com

Селюнина Дарья Дмитриевна
Санкт-Петербургийн Улсын Их сургуулийн 4-р дамжааны оюутан. Санкт-Петербург хот.
nyakokos@gmail.com

Скородумова Лидия Григорьевна
Хэл бичгийн шинжлэх ухааны доктор, профессор. Орос Улсын Хүмүүнлэгийн Их сургуулийн Дорно дахины соёл, эртний урлагийн салбарын Өмнөд ба Төв Азийн түүх, хэл шинжлэлийн тэнхимийн доцент. Москва хот.
lidiaskorodumova@yandex.ru

Сүрэнгийн Соронзонболд
Урлаг судлалын ухааны доктор. Монгол улсын Соёл, урлагийн Их сургуулийн Хөгжмийн урлагийн тэнхмийн доцент. Улаанбаатар хот.
soronzonsu@yahoo.com

Цэрэнбалжирын Цэвэгсүрэн
Монгол улсын Соёл, урлагийн их сургуулийн докторант.
Улаанбаатар хот.
ts_limbe@yahoo.com

Чулуун Сампилдондовын
Түүхийн шинжлэх ухааны доктор, профессор. Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэнгийн захирал, Олон улсын Монгол судлалын Холбооны еронхий нарийн бичгийн дарга. Улаанбаатар хот.
samchuluun@gmail.com

Лхагвасүрэнгийн Эрдэнэболд
Түүхийн ухааны доктор, дэд профессор. Монгол улсын Шинжлэх Ухаан Технологийн их сургуулийн Бизнесийн удирдлага, Хүмүүнлэгийн сургуулийн багш. Улаанбаатар хот.
erdene_ethnology@yahoo.com

Юсупова Татьяна Ивановна
Түүхийн шинжлэх ухааны доктор. Оросын ШУА-ийн С.И. Вавиловын нэрэмжит Байгалийн шинжлэл ба техникийн түүхийн хүрээлэнгийн Санкт-Петербургийн салбарын эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан. Санкт-Петербург хот.
ti-yusupova@mail.ru

Яхонтова Наталия Сергеевна
Хэл бичгийн ухааны доктор, доцент. Оросын ШУА-ийн Дорно дахины Гар бичмэлийн хүрээлэнгийн Төв ба Өмнөд Азийн салбарын Тов Азийн секторын эрдэм шинжилгээний ахлах ажилтан.
Санкт-Петербург хот.
nyakhontova@mail.ru

Тэмдэглэл

Тэмдэглэл

Тэмдэглэл