

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

MONGOLICA

Том XXIV • 2021 • № 4



Санкт-Петербург

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXIV • 2021 • № 4

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 220-летию со дня рождения
Осипа Михайловича Ковалевского (1801–1878)

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

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ № ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

Редакционная коллегия:

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

Выпускающий редактор номера — кандидат исторических наук О. Н. Полянская (Улан-Удэ)

Оригинал-макет изготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Литературный редактор и корректор — Т. Г. Бугакова

Технический редактор — Г. В. Тихомирова

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2

e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 29.11.2021

Формат 60×90^{1/8}. Объем 12 печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Санкт-Петербург. 4-я линия В. О., д. 5. e-mail: editor@isvov.ru

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/07n5-9g63

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2021
© Коллектив авторов, 2021

В НОМЕРЕ:

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. М. КОВАЛЕВСКОГО

- Н. Г. Альфонсо.** «Буддийская космология» О. Ковалевского и «Учение о мире» Васубандху. 5
О. Н. Полянская. История востоковедения на страницах корреспонденции монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878) 16

ИСТОРИЯ, ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

- А. Д. Цыбиктаров, Э. О. Хакимова.** Деятельность Императорского Русского географического общества по изучению бронзового и раннего железного веков Монголии (70-е гг. XIX — начало XX в., источниковедческий аспект) 25

ФИЛОЛОГИЯ

- A. V. Zorin.** Ivan Minayev and “Heart of Darkness”: an Indological dimension of J. Conrad’s tale 33
Э. Вандан. Семантические особенности монгольского перевода романа Ф. М. Достоевского «Идиот» 40
А. С. Донгак. Новые полевые данные по фольклору и традиционной обрядности народов Западной Монголии (хотоны, урянхайцы и тувинцы) 46

АРХИВЫ МОНГОЛОВЕДОВ

- С. С. Сабрукова.** Страницы истории отечественного монголоведения: из воспоминаний Г. И. Михайлова (1909–1986) 54

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Ю. А. Иоаннесян.** Некоторые аспекты сходства и отличия в учении между шейхизмом и исмаилизмом (по материалам персоязычных исмаилитских источников) 64
Д. А. Костандян. Терминологическая система современной арабской музыки. 75
А. А. Туранская, М. А. Козинцев. Эстампажи надписи Моюн-чора в коллекции Института восточных рукописей РАН 89

IN MEMORIAM

- Ушел Марк Исаакович Гольман (*ред. коллегия*) 95

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



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

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIV • 2021 • No. 4

The journal is published four times a year.

Published since 1986

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

**Dedicated to the 220th birthday anniversary
of Osip Mikhailovich Kovalevsky (1801–1878)**

Editorial board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Issue Compiler — Cand. Sc. (History) O. N. Polyanskaya

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/07n5-9g63

© Institute of Oriental Manuscripts RAS
(Asiatic Museum), 2021
© Group of authors, 2021

IN THIS ISSUE:

RESEARCH ACTIVITIES OF OSIP M. KOVALEVSKY

- N. G. Alfonso.** “Buddhist Cosmology” by O. Kovalevsky and “The Teaching of the World” by Vasubandhu 5
- O. N. Polyanskaya.** History of Orientalism in the Correspondence of a specialist in Mongolian Studies O. M. Kovalevsky (1801–1878) 16

STUDIES IN HISTORY OF CENTRAL ASIA

- A. D. Tsybiktarov, E. O. Khakimova.** Activities of the Imperial Russian Geographical Society for the Study of the Bronze and Early Iron Ages of Mongolia (70s XIX — early XX centuries, source study aspect) 25

STUDIES IN PHILOLOGY

- A. V. Zorin.** Ivan Minayev and “Heart of Darkness”: an Indological dimension of J. Conrad’s tale 33
- Enkhsaya Wandan.** Semantic Features in the Mongolian Translation of the novel “The Idiot” by Dostoevsky 40
- A. S. Dongak.** New field data on folklore and traditional rituals of the peoples of Western Mongolia (khotons, Uryankhais and Tuvinians) 46

ARCHIVES OF MONGOLIAN STUDIES

- S. S. Sabrukova.** A history of Mongolian studies in Russia: from the memoirs of G. I. Mikhaylov (1909–1986) 54

RELATED DISCIPLINES

- Y. A. Ioannesyan.** Some aspects of similarities and differences between the Shaykhi and Ismaili teachings (based on Persian-language Ismaili sources) 64
- D. A. Kostandian.** Terminological System of modern Arabic Music 75
- A. A. Turanskaya, M. A. Kozintcev.** Estampages of the Bayanchur inscription kept at the Institute of Oriental manuscripts, RAS 89

IN MEMORIAM

- Mark Isaakovich Golman (07.11.1927–05.09.2021) (*by editorial board*). 95

Н. Г. Альфонсо

«Буддийская космология» О. Ковалевского и «Учение о мире» Васубандху

© Н. Г. Альфонсо, 2021
DOI 10.25882/0tvh-mj46

В данной статье проводится сравнительный анализ двух памятников, освещающих вопросы буддийской космологии: третьего раздела трактата Васубандху «Абхидхармакоша» V в. н. э. — «Лока-нирдеша, или Учение о мире» и «Буддийской космологии» О. Ковалевского (начало XIX в.). Текстологический разбор этих произведений и сопоставление ключевых парадигм показывают, что основным источником «Буддийской космологии» О. Ковалевского является трактат Васубандху «Учение о мире». Сохраняется схема деления вселенной на три мира, а также перечень областей или местопребываний внутри миров. Точно повторяются термины, соответствующие уровням бытия, географические названия, расстояния и размеры физических объектов. При этом изложение О. Ковалевского отличается большим количеством дополнительных сюжетов из позднебуддийской и индуистской мифологии; эзотерическим аспектам устройства вселенной, на которых акцентировал внимание Васубандху, придается минимальное значение.

Ключевые слова: О. Ковалевский, буддийская космология, Васубандху, буддийская вселенная, Абхидхармакоша, учение о мире.

Альфонсо Нонна Геннадьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии, Государственный музей искусства народов Востока (Россия, 119019, Москва, Никитский бульвар, 12А).
orientmus@mail.ru

Фундаментальный труд индийского философа Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), точнее его третий раздел «Локанирдеша», посвящен учению о мире. Это наиболее авторитетное изложение концепции мироустройства, принятое во всех буддийских школах махаяны и тхеравады начиная с V в. н. э. Благодаря полноценному переводу с санскрита, выполненному питерскими учеными Еленой Петровной Островской и Валерием Исаевичем Рудым, появилась возможность сравнить концепцию индийского философа с «Буддийской космологией» Осипа Михайловича Ковалевского [Ковалевский, 1837], составленной им на основе тибетских и монгольских письменных памятников, где описывается вселенная, какой она представлялась буддистам Монголии в XVIII — начале XIX в.

Как справедливо заметили авторы перевода трактата Васубандху, изложенное им космологическое учение было принято практически всеми школами и направлениями буддизма и в своих узловых пунктах не претерпело решительных изменений вплоть до настоящего времени. Исследователи также осторожно отмечают, что «элементы традиционных космо-

логических представлений можно легко обнаружить и сегодня в сознании больших социальных групп, ориентированных на буддийскую идеологию и охватывающих основную массу населения в странах Юго-Восточной Азии и в других государствах, входящих в ареал распространения буддийской культуры» [Васубандху, 1994. С. 10–11], но не усматривают непосредственной связи «Буддийской космологии» О. М. Ковалевского с трактатом индийского философа [Островская, 1994. С. 378–381]. Однако изучение «Буддийской космологии» О. М. Ковалевского без учета и сопоставительного с текстом Васубандху «Учение о мире» анализа может привести к таким, например, сомнительным теориям и выводам, как те, что изложены в публикации профессора Казахстанского филиала МГУ им. М. В. Ломоносова С. Ш. Аязбековой: «Тенгрианская и буддийская космология: опыт сопоставительного анализа» [Аязбекова, 2018]. Автор статьи пытается доказать, что буддийские космологические сюжеты и образы первоначально «возникли в тенгрианстве еще в период палеолита в среде кочевых пратюрских и прамонгольских народов» и впоследствии были трансфор-

мированы в соответствии с буддийскими религиозными представлениями [Аязбекова, 2018. С. 1362]. Причем теоретическое обоснование такого заключения строится главным образом на терминологии, связанной со словами тегри/тенгрии, которые в трактате О. М. Ковалевского используются для обозначения разных классов божеств.

При беглом просмотре текста «Буддийской космологии» О. М. Ковалевского действительно сложно сразу выявить аналогии с трактатом Васубандху. Они совершенно разные по структуре, последовательности изложения и по способу подачи материала. В трактате Васубандху 102 карики¹. Вероятно, в связи с необходимостью выдерживать стихотворный размер иногда окончание одной карики оказывается в начале следующей, что несколько усложняет восприятие текста.

В содержании «Учения о мире» можно выделить следующие наиболее значимые и объемные темы: 1) разделение вселенной на три мира и краткая их характеристика (карики 1–8); 2) типы рождения живых существ (карики 9–19); 3) концепция взаимозависимого происхождения (карики 20–44); 4) описание мира живых существ или мира-вместилища, включая топографию адов и характеристику местопребываний животных и претов² (карики 45–60); 5) описание местопребываний богов чувственного мира и богов мира форм, антропометрические сведения о них, пространственные пропорции местопребываний и система мер длины (карики 61–88); 6) меры времени, учение о кальпах (карики 89–102). Нельзя сказать, что Васубандху всегда строго придерживается заданной темы в каждом фрагменте. Довольно часто в повествование включаются пояснение или дополнение в виде диалога с неким оппонентом.

Повествование О. М. Ковалевского структурировано и выстроено более последовательно. «Буддийская космология» разделена на 48³ параграфов: параграфы 1–8 — введение в проблематику; 9–25 — описание трех миров и их областей; 26–30 — рассказ об «устройстве земли» и множественности миров; 31–39 — рассказ о неблагих разрядах одушевленных существ и описание областей ада; 40–48 — о космогенезе и видах кальп.

Для наглядного сравнения этих двух источников наиболее подходящим форматом является таблица, в которую должны включаться основные пункты описания вселенной из трактатов Васубандху и О. М. Ковалевского. Учитывая содержание «Буддийской космологии» и «Учения о мире», а также те направления, которым авторы уделяют наибольшее внима-

ние, мною были составлены четыре таблицы. Первая из них (Таблица 1) посвящена основе буддийского мироустройства — трехчастному строению вселенной. Таблица 2 представляет один из важнейших концептуальных разделов космологии — «устройство земли» / «мира-вместилища» обитателей чувственного мира, или мира сансары. В Таблице 3 сравниваются адские уровни мироздания. Таблица 4 содержит перечень космических временных периодов.

Для сопоставления текстов удобнее отталкиваться от «Буддийской космологии» О. М. Ковалевского, где схема строения вселенной выглядит более компактно и логично. Описание в этом случае начинается с верхнего мира, поэтому в левой колонке таблицы представлена схема Ковалевского в том порядке, как это описывается в его сочинении, а в правой колонке помещены соответствующие выдержки из трактата Васубандху, который свое изложение начинает с нижнего мира, а верхний, т. е. третий мир описывает последним. Поскольку порядок перечисления и описания миров у Васубандху не совпадает с порядком Ковалевского, в правой колонке напротив соответствующего тезиса оставлена нумерация из трактата Васубандху.

Итак, мы видим (см. табл. 1), что сохраняется схема деления вселенной на три мира: 1) верхний мир (мир не-форм); 2) средний мир (мир форм); 3) нижний мир (чувственный мир).

Первый, верхний, мир — «мир не-форм» Васубандху и «царство совершенной пустоты», как называет его Ковалевский, упоминая при этом термин арупадхату (артупад'ату), который в переводе с санскрита как раз обозначает 'мир без форм'. И у Ковалевского, и у Васубандху верхний мир состоит из четырех областей, или сфер, расположенных одна над другой.

Далее средний мир у Ковалевского или «мир форм» у Васубандху. Здесь уже идет более сложная градация. У Васубандху это 4 состояния йогического сосредоточения, которые характерны для 17 местопребываний. В «Буддийской космологии» это 4 царства-Дияны (очевидно, дхьяна — санскр. 'созерцание, размышление'), т. е. разные уровни медитативного сосредоточения. Каждое такое царство делится на несколько областей, но в общей сложности их число также равно 17. Пожалуй, единственное различие текстов состоит в том, что самая высшая область мира форм у Васубандху, так называемая область Акаништха, Ковалевским выделяется в отдельную промежуточную область между верхним и средним мирами. Названия области в том и другом случае совпадают, если не впрямую, то по смысловому содержанию.

Наибольшая разница просматривается, на первый взгляд, в описании третьего, нижнего, мира — мира вожделения, или чувственного наслаждения в «Буддийской космологии» и, соответственно, чувственного мира у Васубандху. Но и в этом случае при более подробном рассмотрении снимаются все противоречия.

¹ Kārikā — краткое изложение в стихотворной форме философских или грамматических доктрин.

² Прета (санскр. 'ушедший') / бириты (монг.) — в буддизме голодные духи, населяющие одну из областей чувственного мира.

³ На самом деле параграфов 49. Вероятно, ошибочно два параграфа пронумерованы числом 21.

Конечно, изучение и сравнительный анализ этих двух памятников заслуживают более внимательного и детального подхода, но поскольку в рамках одной публикации провести полное сопоставительное исследование невозможно, ограничимся лишь некоторыми особенно яркими разночтениями и полными совпадениями в трактовках индийского философа и российского ученого.

Верхний мир (мир не-форм)

О. М. Ковалевский определяет верхний мир как «царство совершенной пустоты... где обитает чистейший дух, чуждый малейшей даже связи с материей... Это есть царство совершенной нирваны, поглощения духа в самом себе, царство безмятежного спокойствия» [Ковалевский, 1837. С. 41–42]. В тексте Васубандху нет таких определений, как «пустота» или «нирвана» по отношению к миру не-форм. Согласно формулировке Васубандху, это мир нематериальных дхарм без местопребываний, а «самотождественность сознания опирается здесь на свойство принадлежности к роду и на жизнеспособность» [Васубандху, 1994. С. 69–70].

Средний мир (мир форм)

О мире форм Васубандху сообщает, что боги рождаются здесь сразу взрослыми и в одежде; дается краткая характеристика «счастливых состояний» соответствующих девяти ступеням йогических сосредоточений [Васубандху, 1994. С. 168–169]. О. М. Ковалевский выделяет *Акганишты* (местопребывание высших (akaniṣṭhā) существ у Васубандху) в отдельную область как переход из верхнего мира в средний. Здесь обитают только Будды, здесь же помещается страна Сукхавати⁴, и в тексте приводится ее красочное описание [Ковалевский, 1837. С. 49–50]. Еще одно любопытное дополнение в тексте О. М. Ковалевского: «Многие сочинения выше Акганишты ставят еще область Великого Владыки (Махашвара), т. е. Шивы» [Ковалевский, 1837. С. 51]. Далее при характеристике обитателей каждого следующего уровня мира форм приводятся сведения об их росте (от 16 тыс. миль до полумили) и продолжительности жизни (от 16 тыс. кальп до половины кальпы). Те же величины (только в йоджанах) указывает и Васубандху [Васубандху, 1994. С. 172–173].

Чувственный мир

В «Космологии» О. М. Ковалевского особое внимание уделяется верхнему уровню третьего мира — *Паранирмита васаварши*, который отождествляется с «обиталищем Царя Шимнусов», т. е. с местопребы-

⁴ Сукхавати (санскр. sukhāvātī букв.: 'страна счастья') — 'чистая земля', или рай будды Амитабхи.

ванием Мары. Довольно большой отрывок посвящен рассуждению о природе Шимнуса = Мары = Камы и его роли в судьбе живых существ [Ковалевский, 1837. С. 59–67].

Значительные отличия наблюдаются в описаниях Тридцати трех богов, обитающих на вершине горы Меру. Васубандху приводит сведения о размерах площадки, занимаемой богами этой группы, описывает столицу — город Сударшана с дворцом Шакры (Индры) в центре (дворец Вайджаянта). Описывает саму площадку, которая представляет собой четырехугольное плато, по четырем углам его охраняют якши по имени Ваджрапани, размещенные на четырех пиках размером пятьсот йоджан [каждый]. Также подробно описываются парки и места развлечения богов. Есть еще небольшое рассуждение о способах распространения цветочных запахов [Васубандху, 1994. С. 164–166].

О. М. Ковалевский выделяет четыре категории среди Тридцати трех божеств (Тегриев), и далее следует значительный пассаж, посвященный борьбе тегриев с асурами, которых возглавляет Рахула [Ковалевский, 1837. С. 69–73]. Согласно космологии О. М. Ковалевского, асуры относятся ко второму разряду одушевленных существ. Они «занимают четыре области под землей», управляются особыми царями и являются «злыми и жестокими гениями», которые противостоят добрым гениям, относящимся к первому разряду одушевленных существ. В данном случае явно имеет место либо какая-то ошибка при переводе текста Васубандху, либо утрата первоначального смысла в результате последующих многочисленных мифологических напластований. У Васубандху нет противопоставления асуров остальным богам чувственного мира. Вероятно, асуры у Ковалевского — это поздняя интерпретация божеств, входящих в группу «Четырех великих правителей мира», так называемых якшей⁵, размещенных на нижних террасах горы Сумеру, на горе Югандхаре и других горах [Васубандху, 1994. С. 164]. Великие правители мира, или махараджи, у О. М. Ковалевского наделены конкретными именами⁶.

Строение мира-вместилища

По сравнению с текстом О. М. Ковалевского, в котором описанию местопребывания живых существ

⁵ Якша (санскр. yakṣa, пали yakkha) — в индуизме, буддизме и джайнизме одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ.

⁶ «Вайсравана имеет пребывание на северной стороне горы и считается повелителем *Якшасов*, гениев, питающихся человеческим мясом и кровью; второй *Дрита-раштра* на восточной, управляет Кгандарвами, небесными музыкантами; третий *Вирутака*, на южной, повелевает Махорагами; последний *Вирупакиша*, на западной стороне, имеет в своем ведении Нага т. е. духов драконов» [Ковалевский, 1837. С. 76].

отводится довольно много места, изложение Васубандху более сжатое и четкое. Нижняя часть вселенной представляет собой «покоящийся на акаше⁷ круг ветра, который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ» [Васубандху, 1994. С. 152]. Над этим кругом помещается круг воды, а над ним — круг золота, или «золотой земли». Далее следует описание горных цепей с горой Сумеру в центре, морей и континентов, занимающих поверхность золотой земли. В «Буддийской космологии» отсутствует упоминание об основании из круга ветра, воды и золотой земли, но О. М. Ковалевский в сноске поясняет, что рукопись, из которой был взят данный отрывок, начинается с десятого листа [Ковалевский, 1837. С. 90]. Возможно, именно там и содержатся недостающие сведения, поскольку в остальном список физических объектов, их размеры, расстояния между ними, а также географические названия (в буквальном переводе с санскрита на монгольский язык) полностью совпадают с перечнем Васубандху (см. табл. 2). Очень близки между собой географические сведения о землях, расположенных к северу или на севере континента Джамбудвипы. И в том и в другом источнике повествуется о девяти черных горах, за которыми расположена «обитель снега» Гандеша/Химават, озеро Анаватапта, отсюда берут свое начало четыре главные реки — Ганга, Синду/Синдху, Бакчу/Вакшу, Сита/Шита, здесь произрастает дерево Джамбу, от которого произошло название континента Джамбудвипа [Ковалевский, 1837. С. 105–114; Васубандху, 1994. С. 158].

Однако в описание земли, или мира-вместилища живых существ, О. М. Ковалевского входит значительный материал, отсутствующий в трактате Васубандху. Упоминается, например, Золотая скала (Алтан хадан), принадлежащая асурам [Ковалевский, 1837. С. 113], царство *Удияна*, в котором «находится огромный алмазный дворец, обитаемый *Дакиями*», гора *Утайшань* — обитель бодхисаттвы Манджушри [Ковалевский, 1837. С. 115–120] и прочее. Эта дополнительная информация представляет огромный интерес для исследования процессов распространения буддизма и способов его адаптации в иноэтнической среде.

Адские миры

В «Буддийской космологии» страдания несчастных грешников в разных областях ада представлены со всеми ужасающими деталями. У Васубандху даются некоторые пояснения относительно названий уровней горячего и холодного адов, более подробно описываются дополнительные горячие ады. О. М. Ковалевский после свода адских миров рисует довольно выразительный иконографический образ «царя

правосудия (дарма-раджа)» — Ямы, или Эрлик-хана в монгольском варианте; приводится пространное описание сцен суда и издевательств над грешниками, которые вершит Эрлик-хан с помощью своих подчиненных звероголовых эрликов [Ковалевский, 1837. С. 141–145]. Васубандху лишь кратко отмечает, что подручные Ямы (ракшасы), повинувшись его приказам, «бросают живые существа в [различные] ады», но не подвергают их там страданиям. Кроме того, Яма является царем претов и его столица находится под Джамбудвипой [Васубандху, 1994. С. 160–161]. В целом адские миры О. М. Ковалевского соответствуют сферам ада, зафиксированным в «Учении о мире» (см. табл. 3).

Астрономические сведения

После описания адских миров Васубандху дает краткое пояснение о природе луны и солнца, которые, по утверждению философа, вращаются вокруг горы Сумеру «на одном уровне с вершиной горы Югандхара» [Васубандху, 1994. С. 162], т. е. на высоте 40 тысяч йоджан. На этом же уровне относительно горы Сумеру находятся солнце, луна и звезды согласно тексту О. М. Ковалевского. Совпадают и размеры солнечных и лунных дисков (51 и 50 йоджан/миль соответственно). Солнце состоит из огненного хрустала [Ковалевский, 1837. С. 125], или представляет собой «хрустальный диск, образованный [солнечным] сиянием»; луна — это «водяной [диск]» [Васубандху, 1994. С. 162], или светило, состоящее из «водянистого хрустала» [Ковалевский, 1837. С. 126]. В обоих текстах приводится почти тождественное пояснение о смене дня и ночи, летнего и зимнего сезонов, а также о лунных фазах. Обитателями «небесных дворцов» и в том и в другом случае являются «боги, принадлежащие к группе Четырех великих правителей мира» [Васубандху, 1994. С. 163], или сыновья и дочери тегриев, подчиненных четверем великим царям (махараджам) [Ковалевский, 1837. С. 126–127]. О. М. Ковалевский приводит более подробное описание дворцов и тегриев, в них обитающих, кроме того, упоминает известную легенду о зайце, которого Хормусда Тегри (Индра) поместил на луне [Ковалевский, 1837. С. 127].

Космические периоды, теория кальп

О. М. Ковалевский и Васубандху одинаково излагают в трактатах теорию временных космических периодов (см. табл. 4). Одинаково отмечается и уровень, с которого начинается и которым заканчивается процесс космогенеза: у Васубандху — это сфера Лучезарных богов мира форм [Васубандху, 1994. С. 182–183]. Согласно трактату О. М. Ковалевского, творческая и разрушительная сила находится в «дияне тройственного света» [Ковалевский, 1837.

⁷ А к а ш а (ākāśa) — 1) пространство, 2) филос. эфир (как пятый элемент материального мира).

С. 150], т. е. во второй дияне мира форм (так называемые «три области света»). Ссылаясь на текст Мани-кабум (см.: [Кантор, 2013]), О. М. Ковалевский определяет окончательный предел существования вселенной и источники ее уничтожения, при этом неразрушенной должна остаться 4-я дияна (сфера будд и бодхисаттв) [Ковалевский, 1837. С. 166]. Такой же верхний предел разрушения мира устанавливает и Васубандху — это четвертая сфера йогического сосредоточения [Васубандху, 1994. С. 200], т. е. *пять чистых местопребываний (пять сфер богов) Suddhāvāsa*. «Бхагаван сказал, что четвертая ступень йогического сосредоточения неколебима, поскольку она лишена внутренних дефектов. На нее, следовательно, не распространяются и внешние несовершенства; поэтому здесь нет разрушений. Другие полагают, [что неразрушимость этой сферы] обусловлена силой [богов], Обладающих чистым местопребыванием. Они не могут ни подняться в мир неформ, ни перебраться в какое-либо иное место». Однако и эта сфера, по мнению Васубандху, не вечна, «так как ее дворцы возникают и исчезают вместе с живыми существами» [Васубандху, 1994. С. 201].

Полностью идентичны виды и периодичность разрушений мировых систем. И в том и в другом трактате миры-вместилища уничтожаются огнем пятьдесят шесть раз, водой⁸ — семь раз и один раз ветром [Васубандху, 1994. С. 201; Ковалевский, 1835. С. 165]. Таким образом, продолжительность жизни обитателей четвертой сферы йогического сосредоточения составляет шестьдесят четыре калпы [Васубандху, 1994. С. 202]. Ковалевский полагает, что боги этого мира переселяются «в высшие буддийские страны» (см. примеч. 9). Проблеме разрушения мировых систем посвящены последние главы «Буддийской космологии» (параграф 48) и «Учения о мире» (карики 101–102).

В рамках изложения теории калп оба автора представляют сходные воззрения на проблему социогенеза. Параграфы 41–42 «Буддийской космологии» описывают процесс заполнения живыми существами сфер нижнего мира, начиная с области *абасвара*. Далее следует повествование о постепенной деградации человека, который изначально являлся перерожденцем тегрия — обитателя сферы Брахмы, был бессмертным, бесполом и не ходил, а летал по воздуху. В результате «вкушения нечистых земных плодов» появилось разделение полов и стали развиваться все свойственные человеку пороки [Ковалевский, 1837. С. 153–155]. Близкий по сути путь проходит человечество и у Васубандху, начиная с первой

космической калпы, когда люди были как обитатели мира форм — с прекрасными телами, «самосветящиеся», передвигающиеся по воздуху, живущие долго. Но из-за страстного влечения «к ощущению вкуса и лени» постепенно происходит физическая и моральная деградация людей, а продолжительность жизни сокращается до десяти лет [Васубандху, 1994. С. 193–196]. Здесь же поясняется причина возникновения варн брахманов и кшатриев, а также царской династии. Интересно, что первый избранный царь у Васубандху называется «Царь Махасаммата» [Васубандху, 1994. С. 195]. У О. М. Ковалевского также есть упоминание о том, что для «обеспечения собственности каждого» явился первый монарх Маха-саммата-раджа, который прославился «в четырех частях света под именем Чакраварти хана, т. е. всемирного» [Ковалевский, 1837. С. 155–156]. Это единственное упоминание царя *чакравартина* в «Буддийской космологии», между тем в «Учении о мире» этот персонаж наделяется особыми функциями и ему посвящен значительный отрывок.

У Васубандху дополнительно приводится пояснение относительно понятия «неисчислимая калпа», объясняется длительный путь (в течение трех неисчислимых калп) бодхисаттв к просветлению, определяются периоды появления будд и пратьекабудд [Васубандху, 1994. С. 185–188].

Подводя итоги сравнительного анализа двух источников, можно с уверенностью утверждать, что в основе «Буддийской космологии» О. М. Ковалевского лежит трактат Васубандху «Учение о мире». Отличительной особенностью изложения О. М. Ковалевского является его собственный подход к материалу с позиции ученого и христианина: эзотерические аспекты устройства вселенной, на которых акцентирует внимание Васубандху, практически все исключены из текста «Буддийской космологии». Вероятно, по этой причине отсутствует теория «взаимозависимого происхождения», имеющая принципиальное значение в буддийском понимании законов вселенной. Отметим, что монгольским буддийским учителям в XIX в. эта теория была хорошо известна⁹. С другой стороны повествование О. М. Ковалевского изобилует сюжетами, не входящими в «Учение о мире» Васубандху, но относящимися по большей части к позднебуддийской и индуистской, но не тенгрианской мифологии. Тщательный сопоставительный анализ этих произведений, как справедливо отметили авторы перевода Абхидхармакоши, чрезвычайно важен для научной реконструкции историко-идеологических процессов в странах буддийского ареала и выявления закономерностей рецепции буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии [Васубандху, 1994. С. 7].

⁸ У Ковалевского в тексте явная опечатка: «Следовательно, после 56 разрушений от огня, семи от огня и одного от воздуха, шестьдесят четвертое мироразрушение будет последним, и тогда исчезнет даже источник будущего образования мира, а с уничтожением материальной природы вся духовность переселится в высшие буддийские страны, которые почитаются вечными» [Ковалевский, 1837. С. 165].

⁹ Подробное описание 12 нидан, или звеньев цепи взаимозависимого происхождения, см.: [Позднеев, 1993. С. 77–82].

Таблица 1

О. М. Ковалевский «Буддийская космология»	Васубандху «Учение о мире»
<p>Верхний мир — царство совершенной пустоты</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Найвасанджнянасанджяшанам — область самых дальних пределов мыслей 2. Акинчабиятанам — область совершенной пустоты (т. е. истинного бытия) 3. Виджнянанантиятанам — область беспредельного всесознания 4. Акасанантиятанам — область беспредельной атмосферы 	<p>Мир не-форм без местопребывания</p> <ol style="list-style-type: none"> 4. Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия (naivasamjñānāsamjñāyatana) 3. Сфера ничто (akīmcanyāyatana) 2. Сфера бесконечного сознания (vijñānānantyāyatana) 1. Сфера бесконечного пространства (ākāśānantyāyatana)
<p>Средний мир Состоит из 4 царств = Дияны = Самадхи</p> <p>4-я Дияна <i>Сфера будд и бодхисаттв</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Область Сумукā (Доора бусу) — высочайшая 2. Сударс'анā (Хугала маши ўдзэкў) — превосходнейшая 3. Судрис'ā (Хугала тэкўсўксэн) — отличная 4. Апаия или Атапā (Улў дзобакчи) — где нет страдания 5. Аврихā (Екэ бусу) — обширнейшая <p><i>Три области для заслуженных</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Врихат п'ула (екэ ўрэтў) — область величайшей заслуги 2. Пун-я прасавā (буген эцэ тўрўксэн) 3. Анабракā (экўлэн ўкгэй) — безоблачная <p>3-я Дияна <i>Три области для добродетельных, блаженных</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. С'убакритасна (дэлкэрэнкўй буянту) — совершенным блаженством наслаждающихся 2. Апраманас'уба (цакглаши ўкгэй буянту) — беспредельно блаженных 3. Париртас'уба (ўцўкэн буянту) блаженных <p>2-я Дияна <i>Три области света (кгэрэл)</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Абāсварā (кгэгэн кгэрэлтў) — светлейшая, свет света 2. Апрашāкабā (цакгаши ўкгэй кгэрэлтў) — очень светлая 3. Париртāба (ўцўкэн кгэрэлтў) — малосветная 	<p>Мир форм Четыре состояния йогического сосредоточения, которые подразделяются на 17 местопребываний</p> <p>4 8 ступеней-местопребываний или ступени богов <i>Пять чистых местопребываний (пять сфер богов) Śuddhāvāsa</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 8. Высшие (akaniṣṭhā) 7. Ясновидящие (sudarśana) 6. Прекрасные (sudṛśa) 5. Безмятежные (atarā) 4. Не [самых] великих (abṛhā) <p><i>Четыре состояния йогического сосредоточения, в каждом по три ступени</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Обладающих всевозрастающим плодом (bṛhatphala) 2. Обладающих избытком добродетели (puṇyaprasava) 1. Безоблачных (anabhṛaka) <p>3</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Всецелого блаженства 2. Безграничного блаженства 1. Ступень [богов] ограниченного блаженства <p>2</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. [ступень] Лучезарных [богов] (сфера лучезарного сияния ābhāsvara) 2. Ступень [богов] Безграничного сияния 1. Ступень [богов] Ограниченного сияния

<p>1-я Диана Три области, населенные тенгриями</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Махāбрахāна (екэ Эсруа) — великого Брахмы 2. Брахмапурохита (Эсруа бурекит) — министров Брахмы 3. Брахмапарипадия (Эсруа нўкўр) — подчиненных Брахмы 	<p>I</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Великие Брахманы 2. Жрецы Брахмы 1. Сонмище Брахмы (Брахмакайика)
<p>Мир явления духа в материи <i>Амарамак</i> (Камад'ату) — мир вожделения, или чувственного наслаждения, 6 разрядов одушевленных существ</p> <p>I разряд одушевленных существ</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Паранирмита васаварши (Бусудун хубилгани эркэбэр ўйлэдўкчи) — область властвующих над превращениями других Обитель Шимнусов = Мары = Камы 2. Нирманавати (хубилган дур баясукчи) — страна веселящихся превращениями или тех, кто по собственному произволу могут воплощаться в избранное существо 3. Тушита (Тэкгўс баясхуланкту) — местопребывание Будды до воплощения его в человека, в настоящее время там находится Майтрея 4. Яма (Байлдуган ўкгэй) — мирная, безбранная 5. Траястринса (Гучин гурбанТэкгри) — жилище 33 Тегриев во главе с Хормусдой на вершине горы Сумеру, из них: <ol style="list-style-type: none"> 1) 8 главных 2) 11 свирепых 3) 12 сыновей Солнца 4) 2 юных 6. Область четырех Махарадж — великих царей с четырех сторон Сумеру¹ <p>II разряд одушевленных существ Асуры занимают 4 области, управляемые особыми царями</p> <p>III разряд одушевленных существ — Люди</p> <p>IV разряд — Бессмысленные животные</p> <p>V разряд — Царство биритов (претов) — голодных духов</p> <p>VI разряд — Обитатели ада</p>	<p>Чувственный мир 4 формы существования [живых существ]: обитатели ада, преты, животные, люди, 6 классов богов</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Боги, пребывающие в [воздушных] замках Vimāṇeṣu Паранирмитавашаварти (Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими) 2. Нирманарати (Наслаждающиеся [собственными] магическими творениями) 3. Тушита 4. Группа Яма 5. На вершине Меру [боги группы] Тридцати трех во главе с Шакрой 6. Группа четырех великих правителей мира: <ol style="list-style-type: none"> 1) Боги Махараджика (4 правителя мира со святой) Якши: <ol style="list-style-type: none"> 2) Всегда опьяненные (Садамада) 3) Носящие гирлянду (Маладхара) 4) Держащие в руках чашу (Каротапани) — Люди — Животные — Преты — Обитатели ада

Таблица 2

Устройство Земли О. М. Ковалевский	Мир вместилище Васубандху
<p>Земля — обширная плоскость с горой Сумеру в центре — окруженная 4 большими и 8 малыми частями света (твибы) + солнце и луна</p> <p>Гора Сумеру + семь золотых гор + одна железная гора <i>Сумеру</i> состоит из 4 драгоценностей: восток — серебро, юг — лазурик (вадурья), запад — яхонт, север — золото</p>	<p>Круг ветра Круг воды Круг золотой земли</p> <p>Гора Меру — 4 стороны из золота, серебра, ляпис-лазури и хрустала 80 000 йоджан в высоту Каждая следующая гора = 1/2 высоты предыдущей</p>

¹ В разделе, посвященном солнцу, луне и звездам, О. М. Ковалевский поясняет: «На звездах находятся жилища сыновей и дочерей Тегриев. Тегрии же подчинены четырем великим Царям (Махараджа)» [Ковалевский, 1837. С. 127].

Золотые горы

1. Бугулган барикчи агула — сходство с хомутом, 40 000 миль в высоту
2. Анджисун барикчи агула — сходство с сошником, 20 000 миль
3. Кгадира агула — по сходству с цветом айвы, 10 000 миль
4. Гуа удзэскумэнкту — названная из-за красоты, 5000 миль
5. Морину чикиту агула — сходство с лошадиным ухом, 2500 миль
6. Маши букуйксэн агула — «по некоторому наклону своей вершины к Сумеру», 1250 миль
7. Мугур барикчи агула — сходство с ободом колеса, 625 миль

Семь увеселительных морей (Цэнкэлдүкүй далай)

Между золотыми горами места забавы и увеселения Царей драконов (Нагараджа) — 7 морей называются, как и горы

1. Бугулган барикчидун далай и т. д.
80 000 миль в ширину, каждое следующее = 1/2 предыдущего
Вода — холодна, сладка, легка, прозрачна, благовонна, целебна и безвредна

Части света (острова или двипы)

Располагаются около Сумеру

1. Улэмджи бэгтү двиб — на восточной стороне внешнего моря, в виде треугольника
Малые: Бэг двиб (санскр. Деха), Улэмджи бэгту (санскр. Видеха)
2. Магу дагугу двиб (Уттарактуру — «Зловещий») — на севере, четырехугольный
+ два малых острова
3. Укэртү двиб (Абарагодания — «Земля привольная для рогатого скота») — на западной стороне внешнего моря, круглая + два малых острова
Здесь жители — скотоводы
4. Джамбудвипа («Остров, на котором растет дерево Джамбу») — на южной стороне, в виде телеги
+ два малых двипа
Материк, населенный людьми

Семь золотых гор

1. Югандхара (санскр. 'дышло') [40 000 йоджан]
2. Ишадхара (санскр. 'плуг') [20 000 йоджан]
3. Кхадирака (санскр. 'мимоза' или 'акация') [10 000 йоджан]
4. Сударшана (санскр. 'прекрасный на вид') [5000 йоджан]
5. Ашвакарна (санскр. 'ухо лошади') [2500 йоджан]
6. Винитака (санскр. 'носилки, паланкин') [1250 йоджан]
7. Ниминдхара [625 йоджан]

За пределами этих горных цепей — четыре континента, а затем снаружи — Чакравада (санскр. 'обод колеса') — гора из железа высотой 312,5 йоджан

Между горами 7 *внутренних морей* — *шита* (т. е. прохладные)

1. Шита — 80 000 йоджан в ширину, каждое следующее = 1/2 ширины предыдущего

Вода прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а выпитая не отягощает желудок

Между Ниминдхарой и Чакравадой — внешний великий океан, наполненный соленой водой, простирается на 322 000 йоджан

Континенты

В великом внешнем океане по сторонам Сумеру — 4 континента

2. Пурравидеха — с восточной стороны, подобен полумесяцу
Малые континенты — Деха и Видеха
4. Уттарактуру — с северной стороны, четырехугольный
Малые континенты — Куру и Каурава
3. [Апара] Годания — с западной стороны, круглый
Малые континенты — Гатха и Уттарамантрина
1. Джамбудвипа — с южной стороны, в форме колесницы
Малые континенты — Чамара и Авара

Таблица 3
Адские миры

О. М. Ковалевский	Васубандху
<p>Жители ада (таму = тама — санскр. ‘темнота’, ‘тьма’), нарака — 4 части I горячий ад (халагун таму) — 8 областей</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Оживотворительная область (эдгэрэку) — перебрасывают с ножа на нож, потом оживляют 500 лет, 1 день = 50 земных лет 2. Хара шигумту — распиливают на черном правиле (хара шигум) 1000 лет, 1 день = 100 лет 3. Сжимают между двух железных гор 2000 лет 4. Горят в дремучем лесу 4000 лет 5. Мучения в железном доме 8000 лет 6. Горят в чанах с растопленным чугуном 16 000 лет 7. Пронзают трезубцем, завернув в раскаленный железный лист, варят в кипящем чугуне 8. Неугасимый огонь 32 000 лет <p>Горячий ад с 4 сторон окружают:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Огненный ров — тело сгорает до костей 2. Поганое болото — черви съедают до костей 3. Лес мечей <p>4. Непроходимая река с горячим песком</p> <p>II холодное отделение (Куйтэн таму) расположены к северу на снежной равнине, вокруг — снежные горы</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Цубурилту (цубуригу таму) — кожа пузырится от ветра и холода 2. Прорываются пузыри от холода 3. Стискивают зубы 4. Усиление холода 5. Мучительный холод 6. Тело растрескивается наподобие цветка <i>уттала</i> (махровых астр) 7. Тело растрескивается как цветок <i>падмы</i> (ледвенца) 8. Тело растрескивается наподобие большого ледвенца 	<p>Под Джамбудвипой на глубине 20 тысяч йоджан — ад Авичи (без избавления) Горячие ады</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Санджива или Оживляющий 2. Каласутра (санскр. ‘черная нить’) 3. Сангхата (санскр. ‘сходящиеся вместе, встречающиеся’) 4. Раурава (санскр. ‘стенание’) 5. Махараурава (санскр. ‘великий плач’) 6. Тапана (санскр. ‘раскаленный’) 7. Пратапана (санскр. ‘нагревание’) <p>8. Авичи или Без избавления — его высота и ширина по 20 000 йоджан</p> <p>У каждого из 8 горячих адов по 16 дополнительных адов — по 4 с каждой стороны:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Кукула — Горящие угли — ноги обугливаются до костей 2. Кунапа — Грязь из нечистот, где обитают черви 3. Острое оружие: <ul style="list-style-type: none"> — кшумарга — острые лезвия — Асипаттравана — Лес с листьями-мечами — Аяшшамаливана — Лес железных деревьев шалмали 4. Река Вайтарани (Без перехода) — наполненная кипящей соленой водой <p>Восемь других адов — холодные:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Арбуда 2. Нирарбуда 3. Атата 4. Хахава 5. Хухува 6. Утпала 7. Падма 8. Махападма

Таблица 4
Космические периоды

О. М. Ковалевский	Васубандху
<p>6 калъп (монг. <i>галаб</i>)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Период основания (токтахой галаб) — время, начинающаяся с появления стихии воздуха до образования адских существ 	<p>Кальпа — космический период</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Кальпа разрушения — [период] от прекращения рождения в адах до разрушения местопребываний = 20 промежуточным кальпам

<p>2. Период населения (орошихой галаб) — время от бесчисленной продолжительности жизни людей на Джамбудипе до уменьшения максимального возраста до 10 лет</p> <p>3. Средний или промежуточный (дзагурату или думдату галаб) — время, когда продолжительность жизни увеличивается от 10 лет до 80 000 лет</p> <p>4. Период разрушения (эбдэрэкуй галаб) — «от истребления существ мечами до разрушения мира от огня или воды» [Ковалевский, с. 158]</p> <p>5. Пустоты (хогосун галаб) — от разрушения мира огнем или водой до восстановления воздуха</p> <p>6. Великий период (екэ галаб) — вмещает все предыдущие периоды: от возникновения воздуха до конца периода пустоты. Т. е. великий период (махакальпа) состоит из четырех периодов:</p> <ul style="list-style-type: none"> — кальпа основания — населения — разрушения — пустоты, каждый из которых состоит из 20 малых (средних или промежуточных) кальп = 80 средних кальп 	<p>2. Кальпа созидания — от первоначального ветра до возникновения обитателей ада = 20 промежуточным кальпам</p> <p>3. Промежуточная (малая) кальпа существования: — кальпа увеличения (продолжительность жизни увеличивается от 10 лет до 80 000 лет) — кальпа уменьшения</p> <p>4. 20 промежуточных кальп мир пребывает сотворенным</p> <p>5. Великая кальпа — 4 кальпы по 20 промежуточных кальп</p>
--	---

Использованная литература

- Аязбекова, 2018: *Аязбекова С. Ш.* Тенгрианская и буддийская космологии: опыт сопоставительного анализа // Учен. зап. Каз. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2018. Т. 160, кн. 6. С. 1354–1365.
- Aiazbekova S. Sh.* Tengrianskaia i buddiiskaia kosmologii: opyt sopostavitel'nogo analiza // Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriiia gumanitarnye nauki. 2018. T. 160, kn. 6. S. 1354–1365.
- Aiazbekova S. Sh.* Tengrian and Buddhist Cosmology: Experience of Comparative Analysis // Scientific Notes of Kazan University. Humanities Series. 2018. Vol. 160, b. 6. P. 1354–1365.
- Васубандху, 1994: *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). — Раздел третий. Учение о мире / пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. 336 с.
- Vasubandkhu.* Abkhidkharma (Entsiklopediia Abkhidkharma). — Razdel tretii. Uchenie o mire / Per. s sanskr., vvedenie, komment. i istoriko-filosofskoe issledovanie E. P. Ostrovskoi i V. I. Rudogo. SPb.: “Andreev i synov'ia”, 1994. 336 s.
- Vasubandhu.* Abhidharmakosha (Encyclopedia of Abhidharma). — Section three. Teaching about the world / Sanskrit transl., introduction, commentary and the historical and philosophical research of E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy. SPb.: “Andreev and Sons”, 1994. 336 p.
- Кантор, 2013: *Кантор Е. А.* «Мани-кабум» в Тибете и Монголии // Монголика-XI. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. С. 45–51.
- Kantor E. A.* “Mani-kabum” v Tibete i Mongolii // Mongolika-XI. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2013. S. 45–51.
- Kantor E. A.* “Mani-kabum” in Tibet and Mongolia // Mongolica-XI. SPb.: Petersburg Oriental Studies, 2013. P. 45–51.
- Ковалевский, 1837: *Ковалевский О. М.* Буддийская космология. Казань, 1837. 168 с.
- Kovalevskii O. M.* Buddiiskaia kosmologiia. Kazan', 1837. 168 s.
- Kovalevskii O. M.* Buddhist cosmology. Kazan, 1837. 168 p.
- Островская, 1994: Буддийский взгляд на мир / Редакторы-составители Е. П. Островская и В. П. Рудой. Серия восточной литературы «Мудрость веков». СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. 462 с.
- Buddijskij vzgliad na mir / Redaktory-sostaviteli E. P. Ostrovskaiia i V. P. Rudoj.* Seriiia vostochnoj literatury “Mudrost' vekov”. SPb.: “Andreev i synov'ia”, 1994. 462 s.
- Buddhist view of the world / Editors-compilers E. P. Ostrovskaya and V. P. Rudoi.* A series of oriental literature “Wisdom of the Ages”. SPb.: “Andreev and Sons”, 1994. 462 p.
- Позднеев, 1993: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста, 1993. 496 с.
- Pozdneev A. M.* Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniiami sego poslednego k narodu. Elista, 1993. 496 s.
- Pozdneev A. M.* Essays on the life of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in Mongolia in connection with the relationship of this latter to the people. Elista, 1993. 496 p.

Nonna G. Alfonso

«Buddhist Cosmology» by O. Kovalevsky and «The Teaching of the World» by Vasubandhu

There is a comparative analysis of two treatises covering the issues of Buddhist cosmology in this article: the third part of a treatise “Abhidharmakosha” — Loka-nirdeśa (“The Teaching of the World”) by Vasubandhu (5th cent. A. D.) and “Buddhist cosmology” by O. Kovalevsky (first half of the 19th cent.). Textual analysis of these books and comparison of key paradigms show that the main source of the “Buddhist cosmology” is the treatise “The Teaching of the World”, by Vasubandhu. The scheme of dividing the universe into three worlds, as well as the list of regions or locations within the worlds is preserved. The terms corresponding to the levels of being, geographical names, distances and sizes of physical objects are exactly repeated. At the same time the presentation of O. Kovalevsky is distinguished by a large number of additional plots from late Buddhist and Hindu mythology; minimal importance is given to the esoteric aspects of the structure of the universe, which Vasubandhu laid emphasis on.

Key words: O. Kovalevsky, Buddhist cosmology, Vasubandhu, Abhidharmakosha, teaching of the world.

Nonna G. Alfonso — Ph. D., Senior Researcher, Department of Near and Middle East, South and Central Asia, State Museum of Oriental Art (12A, Nikitsky boulevard, Moscow, 119019, Russia).
orientmus@mail.ru

О. Н. Полянская

История востоковедения на страницах корреспонденции монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878)

© О. Н. Полянская, 2021
DOI 10.25882/t766-hh28

В статье представлена корреспонденция Осипа Михайловича Ковалевского — выдающегося ученого-монголоведа. Интересны письма английского миссионера Роберта Юелля к ученому, рассказывающие о тесном сотрудничестве между исследователями монгольского языка. В некоторых современных работах по истории английской миссии в Сибири утверждается, что при подготовке Ковалевским его работ по монгольскому языку имело место именно сотрудничество, а не заимствование трудов миссионера. Кроме того, изучая эпистолярное наследие О. М. Ковалевского, удалось обнаружить еще одно имя в истории российского монголоведения — ученика Осипа Михайловича по Казанскому университету Н. Навроцкого. В данной статье публикуются письма-отчеты О. М. Ковалевского о занятиях Н. Навроцкого, оставленного при кафедре монгольского языка. Отчеты являются фактически единственным источником по биографии малоизвестного исследователя истории и культуры монгольских народов. Выдержки из писем протоиерея Константина Стукова, ламы и преподавателя практических занятий по монгольскому языку и в университете, и в гимназии Казани Галсана Никитуева, историка Востока Василия Григорьева свидетельствуют о ценности трудов О. М. Ковалевского и его роли в становлении научного монголоведения.

Ключевые слова: монголоведение, Казанский университет, О. М. Ковалевский, И. Я. Шмидт, Н. Навроцкий, Р. Юелль, В. В. Григорьев, К. Стуков.

Полянская Оксана Николаевна — кандидат исторических наук, доцент, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова (670000, Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а).
polgrab@mail.ru

Эпистолярное наследие монголоведа О. М. Ковалевского разнообразно, свидетельствует о разносторонней деятельности ученого, педагога, исследователя. Деятельность и научное наследие Осипа Михайловича Ковалевского, ученого, стоявшего у истоков научного монголоведения, является важным этапом в истории отечественного востоковедения в целом. Корреспонденция ученого представляет особый интерес, так как не только отражает различные аспекты его деятельности, но и раскрывает отдельные аспекты жизни людей: ученых, государственных деятелей, представителей интеллигенции России XIX в., священнослужителей. Письма рассредоточены в разных архивохранилищах России: в Государственном архиве Республики Татарстан (ГАРТ), в отделе рукописей и редких книг библиотеки Санкт-Петербургского университета, в Российской национальной библиотеке (РНБ, СПб.), а так же в библиотеке Вильнюсского университета. Значительный массив переписки составляют письма О. М. Ковалевского, адресованные руководству Казанского Императорского университета (КИУ) и попечителю Казанского учебного округа М. Н. Мусину-Пушкину из научной ко-

мандировки 1828–1833 гг. по Сибири, Монголии и Китаю, ставшей основополагающей для становления О. М. Ковалевского как монголоведа, а также корреспонденция, отправляемая университетом ему в экспедицию [Биография, 2020; Полянская, 2012; 2019; Эпистолярное и дневниковое наследие, 2008]. Письма к О. М. Ковалевскому из Сибири — источники по истории становления монголоведения, их авторы — представители интеллигенции края, знакомство О. М. Ковалевского с ними состоялось во время командировки и продолжалось посредством переписки долгие годы [Шастина, 1965; Полянская, 2003; 2008]. И хотя большая часть эпистолярного наследия уже введена в научный оборот, тем не менее есть письма, которые еще ждут к себе более внимательного отношения.

Об Осипе Михайловиче Ковалевском много было написано восторженных слов, перечислялись его заслуги, но, чтобы еще раз представить масштаб личности О. М. Ковалевского, здесь уместно, на наш взгляд, привести письмо ординарного профессора и декана историко-филологического факультета (1875–1878) Казанского университета Н. Н. Булича (1824–

1895) от 29 апреля 1878 г. в адрес Совета университета о присвоении О. М. Ковалевскому звания почетного профессора в связи с 50-тилетием его научной и педагогической деятельности [ГАРТ. Ф. 977. Совет. Д. 6486. Л. 2, 2 об.], отсчет которой ведется с 1828 г., т. е. со времени начала его командировки в Сибирь, в кочевья забайкальских бурят, с целью изучения монгольского языка. Юбилей профессора был организован Варшавским университетом, где он работал с 1862 г. деканом историко-филологического факультета.

Кому из нас, старых членов Казанского университета, не известно, что самая большая часть этой службы и этой деятельности, доставившей Осипу Михайловичу почетное имя в европейской науке и увеличившей славу восточного отделения Казанского университета, происходила у нас. Пятьдесят лет тому назад, 25 мая 1828 года, Ковалевский, живший уже в Казани более трех лет и променявший, под влиянием новой умственной сферы, окружившей его в нашем городе, прежние занятия свои классической филологией на изучение Востока, был командирован в Иркутск для ознакомления на месте с языком монгольским. Более четырех лет продолжалось его трудное, полное лишений, но богатое результатами странствие в степях Забайкальских, по Монголии и Китаю до Пекина. Плодами этого странствия, не говоря о множестве статей Ковалевского, посвященных изучению Востока, были его знаменитые труды, например, «Монгольско-Российско-Французский словарь», а для университета — создание кафедры монгольского языка, которую он занимал до самого упразднения восточного отделения в нашем университете, в течение двадцати лет. Мне нет надобности говорить об известности Ковалевского как ученого ориенталиста: она давно уже признана и представителями восточной науки, и академиками, но Осип Михайлович так долго и в таких разнообразных отношениях служил Казанскому университету — как профессор, редактор ученых изданий, декан, ректор, его жизнь так много лет тесно и неразрывно была связана с организмом университета, где до сих пор живы следы его служения, что выбор его в почетные члены нашего университета, о котором у имею честь заявить совету, будет не признаком давно весьма признанных ученых заслуг Ковалевского, а только воспоминанием его многолетней, в высшей степени славной и полезной для университета деятельности. Напоминая теперь об этой деятельности, я позволяю себе высказать желание, чтоб выбор наш послужил и выражением глубокого уважения славному ученому, и сердечным приветом маститому старцу от далекого университета, где прошли самые плодотворные годы его жизни и куда, может быть, перенесут его часто воспоминания [ГАРТ. Ф. 977. Совет. Д. 6486. Л. 2, 2 об.].

Представление профессором Н. Н. Буличем О. М. Ковалевского на звание почетного профессора еще раз подчеркивает значимость деятельности монголоведа для становления Казанского университета как веду-

щего центра ориенталистики первой половины XIX в. и показывает многогранность деятельности ученого.

Изучению монгольского языка, истории и культуры, религии монгольских народов О. М. Ковалевский посвятил значительную часть своей жизни. Во время научной командировки 1828–1833 гг. О. М. Ковалевский познакомился с английскими миссионерами Лондонского библейского общества, которые находились среди забайкальских бурят с 1818 г. с целью распространения христианства и крещения бурят. Следует отметить, что в истории монголоведения значимую роль сыграли священнослужители — как буддийские ламы, которые способствовали поиску О. Ковалевским литературы на восточных языках, а также созданию копий книг, так и христианские миссионеры, которые для успешного достижения своей цели — христианизации народов Азиатской России, изучали монгольский язык, пытались проникнуть в сущность буддизма, осуществляли переводы Священного писания на монгольский язык и во многом в этом преуспели. Одними из первых были английские миссионеры Сван, Сталибрасс, Юелль, последний как раз больше внимания уделял изучению языка, переводам, чем миссионерской работе. Неоднократные встречи Р. Юелля и О. Ковалевского в Сибири заложили основы их дальнейшего общения, о чем говорят письма (немногочисленные) миссионера к востоковеду из Забайкалья в Казань во второй половине 30-х гг. XIX в. Одно из них, от 7 марта 1836 г., из Селенгинска:

Милостивейший государь Осип Михайлович. Ваше письмо с посылкою, на 64 руб. от 29-го января, я получил исправно: и за тем я искренно благодарю Вас. Теперь посылаю к Вам сто двадцать пять руб. и покорнейше прошу Вас послать ко мне следующие книги: 7 экз[емпляров] Вашей монгольской Грамматики¹. 7 — ученых Записок Казанского университета на 1836г. 1 — Вашей Хрестоматии монгольской. Когда напечататаю². Ежели денег не достанет, еще пошлю. По Вашему желанию я посылаю к Вам сегодня жизнеописание Шигимунни³, на тибетском языке, и покорнейше прошу Вас сию книгу через 8 месяцев ко мне послать назад. Я буду опять писать к Вам в продолжение времени. [Господин] Сталибрасс сильно продолжает против меня гонение, так что мне приказано от наших Директоров немедленно оставить Сибирь⁴; а за что —

¹ Ковалевский О. М. Краткая грамматика монгольского книжного языка. Казань. 1835.

² Монгольская хрестоматия О. М. Ковалевского была подготовлена в трех томах, которые выходили в течение 1836–1837 гг.

³ Жизнеописание Будды Шакьямуни.

⁴ Дирекция Лондонского миссионерского общества в 1839 г. исключила Юелля из своего ведомства и просила Министерство Внутренних дел России не считать его членом английской миссии в Сибири. Разногласия в среде миссионеров начались еще задолго до этого, в связи с чем они в 1820 г. решили разъехаться по разным кочевьям бурят. Изначально всем трем миссионерам разрешено было постоянное пребывание в Селенгинске. В ответ на распо-

я именно, истинно ничего не знаю!!! Бог видит тайное и зло дело их! Боже меня сохрани [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 276–276 об.].

Впервые миссионер Юелль и монголовед Ковалевский встретились 19 апреля 1829 г. [Полянская, 2019. С. 27–40] при Селенгинской 18 родов Степной думе. «Английский миссионер Роберт Юелль (Yueille), живущий на правом берегу реки Селенги, весьма благосклонно нас принял, обрадовался, что наше правительство обратило свое внимание и на сию совершенно забытую отрасль восточной словесности», — писал О. М. Ковалевский попечителю М. Н. Мусину-Пушкину [Там же. С. 32–33]. Казанский ученый восторженно отзывался о Юелле:

Знает он превосходно монгольский язык и сделал изрядные успехи в маньчжурском и тибетском. Вместе со своими товарищами Сталибрасом и Свана переложил почти все Священные писания; составил словарь монгольско-русский, русско-монгольский, монгольско-маньчжурский с кратким объяснением слов по-монгольски, начал словарь английско-монгольский, сочинил монгольскую грамматику на английском, а для бурят и на монгольском языке, перевел по-монгольски арифметику, геометрию, тригонометрию и практическую геометрию, собрал значительное число монгольских, маньчжурских и тибетских книг и неутомимо занимается толкованием Нового Завета для инородцев [Там же. С. 35].

Для бурят Юелль преподавал «языки и основания начальных наук»⁵. «Сии миссионеры приобрели (в Санкт-Петербурге) уже и монгольскую типографию за 1500 рублей и намерены в конце сего (1829. — О. П.) года начать печатать учебные монгольские книги [Полянская, 2019. С. 35–36]. Кроме нескольких встреч в 1829 г. Юелль и Ковалевский встречались и в 1832 г. После поездки в Китай с 11-й Российской духовной миссией (зиму-весну 1830–1831 гг. провел в Пекине, вернулся в Россию с 10-й Миссией) О. М. Ковалевскому предстояло еще одно путешест-

ржание Общества Юелль написал объяснение в Министерство Внутренних дел России, в котором говорил, о том, что неприятие к нему Свана и Сталибраса он встретил сразу, они поручили Юеллю заниматься только финансовой частью Миссии, отчего миссионер отказывался. С распоряжением Общества он не согласен и просил представителя Общества в Петербурге Броуна провести расследование своей миссионерской деятельности и выплатить 24 т. р. жалования за пребывание в Сибири [Вагин, 1871. С. 75].

⁵ Роберт Юелль пользовался большим уважением среди селенгинцев, прежде всего за его работу в качестве лекаря, собирал травы, переводил на монгольский язык священное писание, много проводил бесед с бурятами, обучал грамоте, приходил к ним в юрты и читал книги на монгольском., они его уважительно называли Романом Васильевичем [Рыбаков, 1905. С. 232].

вие среди бурятских кочевий [ГАРТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 5069. Л. 83]. Он целенаправленно поехал в Селенгинск, с тем чтобы показать Юеллю свою краткую монгольскую грамматику [ГАРТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 1267. Т. 2. Л. 19]. «Миссионер Юелль с особенным удовольствием принял на себя труд рассмотрения краткой монгольской грамматики», сочиненной О. М. Ковалевским. «Знатор монгольской словесности», уважаемый казанским ученым, оценил его грамматику как «весьма полезную и достаточную для руководства учащихся» [Там же. Л. 609].

Еще одно письмо Роберта Юелля к Осипу Михайловичу без даты [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 274], но, судя по вопросам, которые рассматриваются корреспондентом в письме, оно написано примерно в то же время, что и предыдущее (1836). Письмо более пространное, показывает определенную регулярность переписки между исследователями монгольского языка, они постоянно обмениваются литературой. «Милостивый государь Осип Михайлович! Вами посланная ко мне книга „Правила учащихся в училищах“, [переведенные] Яковом Болдоновым⁶, через Селенгинского городничего исправно получил от почтеннейшего приятеля нашего Козьмы Ивановича господина Корникова» [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 274]. Письмо раскрывает Р. Юелля, как гуманиста, для него все народы равны, нуждаются в заботе и образовании, что очень роднит его с позицией монголоведа Ковалевского, выступающего за равноправие народов. «Уверьте, что я очень рад видеть это от родных сторонников старания для образования и просвещения бурят. Дай Бог, что эти старания усилятся до того, что все познания и учебные книги были переведены и напечатаны на монгольском языке, ибо не только одни буряты нуждаются, но и монголы тоже через времена! Я благодарю Вас за эту книгу, и радуюсь, что Вы не забыли меня, и надеюсь, что Вы не будете забывать» [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 274].

В письмах мы читаем об отношениях, сложившихся не только между исследователями, но и с другими людьми. Юелль рассказывал Ковалевскому о своих сложностях в отношениях с товарищами по миссионерской работе и о проблемах, возникших у него с властями, просил Ковалевского поддержать и посодействовать ему в решении проблем.

Должно быть давно к Вам не писал, но обстоятельства не позволяли мне. И это есть, что товарищи мои притесняют меня до крайности, и драка наша их стараниями уже дошла до Вашего Рос-

⁶ Яков Болдонов — переводчик, просветитель, осуществивший перевод на бурятский язык книг «Символ Веры», «Молитва Господня», «Божественная литургия», «Краткая священная история Ветхого Завета».

сийского правительства. Посему мне будет нужно просить зашития, исходатайствования и правосудия. И надеюсь, что не будет отказано, это способствует для своего оправдания. Я не имел от Общества нашего ни одной копейки денег на прошедших четырех годах. Не известны мне повестки их на 16.115 руб., что деньги высланы в руки моих товарищей, и они вознамереваются задерживать эти деньги, доколе я дам им мой долг, и место и сам отказаться от выбора. Но я не могу это сделать, потому я думаю, что мое дело во всем справедливо и ни директора нашего общества, ничем товарищи мои не объявляют мне, ибо чем они винуют меня, за что, и что есть причина, что они притесняют и желают выгонять меня от моей должности, которую я основал и в которой я совершил сколь много добрых дел, и что я постоянно требую причину, но без удовлетворения требования от Вас и от Александра Васильевича⁷ обо мне, какое-либо изъяснение, прошу не оставляйте и спешите отвечать. И Ваше покровительство, и между тем доктору Шмидту⁸, уведомите его, что я истинно не имею участия в делах о рассмотрении его перевода Нового Завета⁹. Это было от моих товарищей и то от меня тайно. Я это Вас уведомляю потому, который думает, что это было от меня. Засвидетельствуйте от меня истинное почтение Александру Васильевичу господину Попову, будет ему угодно, прошу позволить его взять копии для себя от всякого посылаемого Вам... [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 274].

Письма подтверждают, что Р. Юелль обращается к О. Ковалевскому как авторитетному ученому, чьи труды, востребованные в научном мире, также необходимы Р. Юеллю для дальнейшего изучения монгольского языка и переводов, которыми он продолжал заниматься в Сибири еще несколько лет¹⁰ после того, как О. Ковалевский уехал в Казань в 1833 г. Миссионер надеется и на авторитетное мнение Осипа Михайловича в кругу ученых. В частности, тесные отношения сложились у О. Ковалевского с академиком И. Шмидтом. В одном из писем от 3 апреля

⁷ Попов Александр Васильевич (1808–1865), действительный студент КИУ, в 1828 г. был вместе с О. Ковалевским направлен в научную командировку в Сибирь, в Иркутск, с целью изучения монгольского языка. Встречался с Юеллем в течение 1829 г.

⁸ Шмидт Исаак Яков (Яков Иванович) (1779–1847) — монголовед, академик Петербургской АН, первым ввел в число научных дисциплин монголоведение.

⁹ И. Я. Шмидт перевел Новый Завет на монгольский и калмыцкий языки, эти переводы были опубликованы в 1827 г.

¹⁰ В 1840 г. вышло постановление Министерства о запрете деятельности всем иностранным миссионерам [Вагин, 1871. С. 76], при этом было объявлено, что запрет миссионерской деятельности не означал обязательного отъезда из России и миссионеры могли оставаться в пределах страны, что и сделал Юелль, он прожил в России примерно до 1846 г. [Рыбаков, 1905. С. 233], в отличие от других, которые уехали в 1841 г. [Вагин, 1871. С. 76.]

1840 г. И. Я. Шмидт благодарил О. М. Ковалевского за то, что тот представил его на звание почетного члена Казанского университета и что он получил диплом благодаря «вашей ко мне дружбы», и сообщал, что отправил «на днях два экземпляра перевода Гэсэр-Хана и монгольскую записку о хронологии буддистов» — одна для Ковалевского, другая — для Попова, при этом «еще 37 листов отпечатанного тибетского словаря, изложения словаря, исключая алфавитный список русских слов, будет составлять более 80 листов» [Рукописный отдел библиотеки Санкт-Петербургского университета. Фонд О. М. Ковалевского. Папка 2. № 568. Л. 166].

Священнослужители Российской духовной миссии также значительное внимание уделяли переводам Священного писания и составлению словарей, русско-монгольских разговорников. В целом приоритетным у них было изучение разговорного монгольского языка, чтобы доступно объяснять суть христианской веры. Изучая язык монгольских народов, миссионеры использовали Грамматику и Хрестоматию О. М. Ковалевского. Большинство корреспондентов Ковалевского в своих письмах высказывали просьбу прислать им его труды. Один из них «миссионер у Хоринцев, протоирей Константин Стуков», именно так подписывал свои письма Стуков, приведем одно из них к О. Ковалевскому от 2 февраля 1845 г. из Верхнеудинска: [Санкт-Петербургский университет. Отдел редких книг. Архив Ковалевского. Папка 1. Ф. 567. Л. 25].

При высоком уважении, которое я питал и питаю к Вам с тех пор как имел счастье прочитать часть произведений Вашего пера на русском языке, почтеннейшее письмо Ваше от 27 ноября доставило мне несказанное удовольствие как письмо нашего собственного русского знаменитого ориенталиста. Не скрою моих чувствований. Я не совсем согласен с дерзкою выходкой одного русского журнала, который некогда молил бога, «чтобы Академия наук, пишущая и читающая до сих пор к стыду нашему только по-французски и по-немецки, прочла русское сочинение и проч.»¹¹ Все-таки имею слабость думать, что истинно ученый человек создан для одного себя, что премудрость божья, раскрывая перед ним свои сокровища, впрочем, не с той целью, чтобы он скрывал их [нрзб] от своих братьев под пудом формул, классической учености и непонятного языка... Русские только Вам, Вам одним обязаны тем, что они знают о буддийской вере, Вам одним

¹¹ Рецензии на труды по монгольской филологии О. М. Ковалевского давал академик Петербургской академии наук немец по происхождению И. Я. Шмидт, автор первой грамматики монгольского языка на немецком языке. Согласно В. П. Васильева в Иркутске оспаривали первенство работы Академика, так как знакомы были с первой грамматикой протоирея Александра Ильича Бобровникова, грамматика которого, хотя и была издана в 1835 г., но уже в 1827 г. была отправлена на утверждение в Синод. Об этом В. П. Васильев писал О. М. Ковалевскому по дороге в Китай с Российской духовной миссией в 1840 г. [Полянская, 2018. С. 171–182].

обязаны изложением точным и ясным чисто русских наставлений для монгольского языкознания. Я непрестанно молю господу, чтобы он благоустроил мой путь в Казань. Минуты, которые я мог бы провести в числе Ваших слушателей, учеников, вероятно, были бы счастливым временем в моей жизни. В заключение не могу не просить у Вас... По одному экземпляру Вашей Монгольской хрестоматии и Космологии будут для меня драгоценностью, пока идет переписка о выписке книг в большем количестве на казенный кошт [Санкт-Петербургский университет. Отдел редких книг. Архив Ковалевского. Папка 1. Ф. 567. Л. 25].

Письма протоиерея свидетельствуют, сколь велико значение трудов О. М. Ковалевского по монгольской филологии именно для русского общества, они были написаны на русском языке, что сыграло важную роль в подготовке будущих кадров исследователей наследия монгольских народов.

В развитии монголоведения в России как на начальном этапе, так и в последующие периоды немалую роль играла национальная бурятская интеллигенция. О. М. Ковалевский считал, что практические занятия при обучении восточным языкам должен проводить носитель языка. Одним из первых с учащимися Казанской гимназии занимался лама и учитель Троицкосавской школы для детей бурятских казаков Галсан Никитуев. Школа начала работу на границе с Монголией в 1833 г. Положение о ней разработал Ковалевский, находясь в Сибири. Осип Михайлович был инициатором приезда в Казань для продолжения обучения способных выпускников этой школы, среди которых был Доржи Банзаров, в дальнейшем известный ученый-монголовед.

Сопровождавший мальчиков Галсан Никитуев остался в Казани на несколько лет и под руководством Ковалевского стал заниматься и научной работой. Об этом он пишет своему руководителю, обращаясь к нему с просьбой разрешить командировку в калмыцкие степи для сбора материала, чтобы завершить составление словаря.

Следующим воспитателем для гимназистов стал лама Галсан Гомбоев — яркий пример участия образованного представителя бурятской интеллигенции, священнослужителя в становлении научного монголоведения. Г. Гомбоев занимался переводами с монгольского языка, собирал коллекции сказок, загадок монгольских народов. Его работа осуществлялась по направлению профессора Ковалевского.

Таким образом, плеяда известных монголоведов — учеников Осипа Михайловича включает Г. Никитуева, Г. Гомбоева, А. Бобровникова¹², В. Васильева, впоследствии академика. О. М. Ковалевского связы-

¹² Бобровников Алексей Александрович — сын протоиерея Александра Ильича Бобровникова из Иркутска. После окончания Иркутской духовной семинарии учился в Казанской духовной академии, но посещал занятия Ковалевского в университете, под его руководством начал научную работу.

вали с его учениками отношения не только как ученика и учителя, но и дружеские, наставнические, продолжающиеся долгие годы, в частности, письма В. П. Васильева из Пекина к Ковалевскому содержат не только результаты работы, но и душевные переживания, сомнения, искания.

Среди документов О. М. Ковалевского есть три письма — донесения в Первое отделение философского факультета Казанского университета о действительном студенте Навроцком (без инициалов. — О. П.), свидетельствующие о том, что этот студент является учеником Ковалевского, а последний со всей ответственностью подошел к подготовке его программы по совершенствованию в монгольском языке [ГАРТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 357. Л. 4–6]. Однако в истории российского востоковедения с фамилией Навроцкий есть только один широко известный ученый-арабист, также выпускник Казанского императорского университета (КИУ) Навроцкий Михаил Тимофеевич (1823–1871), и во всех справочных библиографических сборниках речь идет о последнем, но иногда к нему относят информацию, характеризующую другого востоковеда — Н. Навроцкого — ученика О. М. Ковалевского. Так, и в авторитетном издании «Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.) А. М. Куликовой обнаружена одна неточность. Среди документов, выявленных исследователем биографии арабиста М. Т. Навроцкого, называется документ, относящийся к жизни монголоведа Н. Навроцкого, — Приказ попечителя Казанского учебного округа М. Н. Мусина-Пушкина об «оставлении» выпускника КИУ Навроцкого при КИУ для «усовершенствования» в восточных языках [Куликова, 1993. С. 226]. В формулировке документа, на первый взгляд, ничто не указывает на ошибку, но наводит на размышление дата документа. Приказ попечителя датирован сентябрем 1840 г. Действительным студентом назвали того, кто уже окончил университет и, в силу его способностей, был рекомендован для совершенствования и подготовки к преподаванию в университете. Михаил Тимофеевич Навроцкий окончил университет в 1846 г. [Куликова, 1993. С. 414], таким образом, в 1840 г. он даже еще не поступил в университет. Донесения-отчеты Ковалевского о действительном студенте Навроцком, «окончившем курс наук в университете по монгольской словесности», датируются 1840 — началом 1841 г., в первом из них (ноябрь 1840 г.) профессор сообщает, что Навроцкий, оставленный при университете в начале академического года (1840/41 учебный год. — О. П.), занимался преподаванием монгольского языка в Первой Казанской гимназии¹³. Автор работы по истории Первой Казанской гимназии В. Владимиров в общем

¹³ Двух Навроцких — монголоведа и арабиста — объединяет также факт преподавательской деятельности, последний тоже преподавал в этой гимназии, но арабский язык и в более позднее время, с 1848 г. [Куликова, 1993. С. 226, 414].

списке преподавателей учебного заведения за период с 1828 по 1855 г. называет Навроцкого как одного человека, не поясняя¹⁴, кто он [Владимиров, 1867. С. 45, 53], возможно, не подозревая, что в гимназии, в разное время было два преподавателя с такой фамилией.

Если о Навроцком-арабисте существуют точные сведения биографического характера, то о Навроцком-монголоведе известно только, что есть два его опубликованных труда: «Краткие замечания о различии между калмыцкими и монгольскими языками»¹⁵ и работа «Поездка в степи астраханских калмыков», которая представляет собой описание путешествия и содержит этнографические зарисовки быта калмыков. Поездка была осуществлена Н. Навроцким еще в студенческие годы, скорее всего, по рекомендации его учителя, О. М. Ковалевского, летом 1839 г.¹⁶ (после третьего курса. — *О. П.*). Эти материалы сначала были опубликованы в журнале «Семейные вечера», скорее всего, сразу после окончания путешествия, а позже переизданы отдельной книгой, что указывается на титуле издания 1866 г. В словаре С. А. Венгерова¹⁷ и в «Указателе»¹⁸ по «Ученым запискам» КИУ верно называется авторство этих работ, написанных Н. Навроцким под непосредственным руководством О. М. Ковалевского. Осип Михайлович принимал самое активное участие в становлении Н. Навроцкого как ориенталиста, подтверждением чему служит письмо-донесение профессора в первое (историко-филологическое. — *О. П.*) отделение философского факультета Казанского университета от 6 ноября 1840 г.: «...действительный студент Навроцкий... под руководством ламы Галсана Никитуева упражнялся в разговорном монгольском языке; по моему поручению читал калмыцкую рукопись „Житие Дзонкавы“, которой первую часть он уже рассмотрел и содержание ее на русском языке мне представил...» [ГАРТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 357. Л. 4]. 2 января 1841 г. профессор представил в Отделение еще один отчет о проделанной работе «за истекшие два месяца», т. е. ноябрь и декабрь 1840 г., в

¹⁴ Написание «Исторической записки» о гимназии у В. Владимирову сопровождалось большими трудностями по поиску материалов. Указ Александра II от 5 января 1868 г. (на основании доклада министра Народного просвещения Д. А. Толстого) «О награждении некоторых лиц по случаю празднования столетнего юбилея Казанской первой гимназии»: в числе награжденных В. Владимиров, испытавший «чрезвычайные затруднения, сопряженные с отысканием материалов» [Куликова, 1993. С. 350].

¹⁵ *Навроцкий*. Краткие замечания о различии между калмыцкими и монгольскими языками // Учен. зап. Каз. Имп. ун-та. 1840. Кн. III. С. 160–176; 1841. Кн. I. С. 3–34.

¹⁶ *Навроцкий Н.* Поездка в степи астраханских калмыков. СПб., 1866.

¹⁷ *Венгеров С. А.* Источники словаря русских писателей. Т. IV. Петроград, 1917. С. 469.

¹⁸ Указатель статей, помещенных в «Ученым запискам» Казанского университета за 30 лет (1834–1863). Казань, 1865. С. IX.

котором сообщил, что действительный студент Навроцкий, оставленный при университете для совершенствования в монгольском языке «...с разрешения издательского комитета напечатал в 3-й книжке Ученых записок 1840 года свои краткие замечания о различии между монгольским и калмыцким наречием; начал переводить отрывок о началах буддийских из книги „Белая лилия“...» [ГАРТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 357. Л. 5]. В донесении от 4 марта 1841 г.: «...Навроцкий в течение января и февраля месяцев нынешнего года с прежним усердием занимался чтением монгольской сутры; Цаган Минхоаи перевел на русский одну из нее главу о Махаяна, очень хорошо» [ГАРТ. Ф. 977. Оп. ИФФ. Д. 357. Л. 6].

Таким образом, письма Ковалевского, кроме всего, рассказывают о системе подготовки востоковедов, обязательно с привлечением в учебный процесс носителей изучаемого языка, о содержании учебного материала (автором программ обучения на восточном отделении по кафедре монгольского языка был Ковалевский), что в дальнейшем будет также применяться в учебных заведениях России — не только в университетах, но и в институтах по подготовке востоковедов-практиков [Полянская, 2016. С. 143–148]. Кроме того, изучая эпистолярное наследие О. М. Ковалевского, удалось обнаружить еще одно имя в истории российского монголоведения — Н. Навроцкого, а письма его учителя являются фактически единственным источником по биографии малоизвестного исследователя истории и культуры монгольских народов.

Осип Михайлович был талантливым педагогом, в связи с чем своим учителем его считали не только студенты, изучающие Восток в Казанском университете, но и обучающиеся на других направлениях подготовки, где О. М. Ковалевский читал лекции по истории восточных стран и делал это настолько основательно, что многие начинали интересоваться Китаем, Тибетом, Монголией. В частности, восторженно отзывался о нем бывший студентом-историком Казанского университета в конце 30-х — 40-е гг. XIX в. А. И. Артемьев¹⁹ (1820–1874) — автор рецензии на работу О. М. Ковалевского «Политический переворот в Китае около XVII столетия» [Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОРНБ). Ф. 37. Архив А. И. Артемьева. Д. 200. Л. 1–2]. Отзыв был опубликован в Журнале Министерства просвещения и содержал не только информацию о научном труде, но и благодарность преподавателям Казанского университета и прежде всего О. М. Ковалевскому:

¹⁹ Артемьев Александр Иванович (1820–1874) — статистик, археолог, этнограф, географ, археограф, коллекционер рукописей; редактор газеты «Казанские губернские ведомости», сотрудник Статистического комитета МВД (с 1850), где был старшим редактором изданий комитета, действительный член РГО (с 1850) и чл.-кор. Археологического о-ва (с 1850).

Ученый Автор этой статьи, почтеннейший мой наставник живыми красками изобразил бедственное положение Китая и печальный конец Минской династии. Не могу при этом случае не заметить о том, что О[сип] М[ихайлович] читал нам в 1840–1841 академическом году китайскую и монгольскую историю. Лекции его знакомили нас с номадным бытом монголов, манчжуров и других обществ обширного песчаного моря (Ша-Мо), переносили в сердце самого Китая — Пекин, уясняли нам причину народной неподвижности Поднебесной империи, высокое нравственное учение Конфуция и Лао-цзи. Из этих лекций узнали мы, почему Китай таков, каков есть... почему он не отвечает завоевательным духом воинственных племен. Мы переносимся из долины гор Монголов в фантастические Киоски Пекина, кот[орые] как будто собственными глазами смотрели на быт последователей Фоизма и буддизма и ясно понимаем глубокое значение этих верований. Сухой рассказ китайских хроник и гиперболические изображения монгольских легенд в устах нашего профессора принимали новый вид, не безобразный, как прежде, но человеческий, доступный [нрзб]. В это время я еще более постиг важность путешествий для историка, необходимость автономного личного [общения] с той местностью, на которой происходили какие-нибудь важные события... В то же время другой профессор, А. А. Иванов, развивал передо мной жизнь Греции, Рима, Востока и своей России по началам философии Гегеля. Блаженное время! Сколько новых дум и новых чувств приобретал я ежедневно! Благодарность вечная Вам, мои благородные наставники!.. [ОР РНБ. Ф. 37. Архив А. И. Артемьева. Д. 200. Л. 1–1 об.].

Рассказ А. Артемьева о содержании лекций по истории Китая фактически делает отсылку к дневникам Осипа Михайловича, записи которых он скрупулезно вел во время поездки в Пекин в составе Российской духовной миссии в 1830–1831 гг. [Полянская, 2019; Эпистолярное и дневниковое наследие, 2008]. Осип Михайлович, таким образом, транслировал своим студентам информацию, полученную непосредственно в Китае или от монголов. Между преподавателем и студентом А. Артемьевым сложились длительные дружеские отношения, их не разрушили и расстояния, когда Артемьев переехал в Петербург. Ректор²⁰ Казанского университета О. М. Ковалевский писал в столицу о происходящих в университете событиях в письме от 22 ноября 1856 г.: «Милостивый государь Александр Иванович! Приношу Вам искреннюю мою благодарность за доставление мне второй и третьей статьи об исторических рукописях нашей общей almae matris и прежде всего за Вашу дружескую обо мне память... Что сказать Вам о Казани? Переселение ученых продолжается безостановочно...» [ОР РНБ. Ф. 37. Архив А. И. Артемьева. Д. 441. Л. 1–1 об.]. Сожаление чувствуется в словах Осипа Михайловича, «переселение» преподавателей связано с переводом восточного разряда

университета в Петербургский университет, начатое в 1855 г. Расформировывалось отделение, в создании которого ученый принимал самое деятельное участие, как и другие преподаватели восточного разряда. Из научных командировок привозили богатейшие коллекции книг на восточных языках, монет, атрибутов религиозного культа, других этнографических предметов — все это также передавалось в Петербург. В целом на посту ректора О. М. Ковалевскому пришлось пережить много волнительных моментов как содержательного характера (утрата Казанским университетом статуса центра востоковедения), так и политического. Во второй половине 1850-х — 1860-е гг. в России наблюдался рост революционного движения, в авангарде которого, как правило, было студенчество. Любой повод вызывал в студенческой среде негодование, бунт, протест. Ковалевский часто вставал на сторону студентов в решении конфликтных вопросов между преподавателями и студентами, что вызывало недоверие к нему со стороны властей. Об одном таком эпизоде в его биографии он рассказывает в письме к Егору Петровичу Ковалевскому²¹ (1811–1868) от 6 марта 1857 г. и просит узнать о решении Министра по поводу нахождения его на посту ректора «из-за нелепых недовольств студентов медицинского факультета одним из преподавателей преклонного возраста». Конфликт был исчерпан, но это дошло до начальства. Обратиться с такой просьбой Осипа Михайловича заставила неофициальная информация об отставке ректора Ковалевского, которая все чаще стала распространяться среди преподавателей и студентов [ОР РНБ. Ф. 356. Архив Егора Петровича Ковалевского. Д. 233].

В 1862 г. Осип Михайлович был назначен деканом историко-филологического факультета Варшавской главной школы, преобразованной в 1869 г. в Варшавский Императорский университет. Он оставался на посту декана до конца жизни. Преподавал всеобщую историю. В рукописном отделе библиотеки Вильнюсского университета хранятся, помимо прочего, и материалы к лекциям по всеобщей истории, в основном стран Европы, истории Древнего мира. Считается, что востоковедение в Варшаве он оставил насовсем. Возможно, такое мнение сложилось из-за того, что в 60–70-е гг. XIX в. он не публиковал работ по востоковедной тематике. Мысль о том, что Осип Михайлович все же продолжал в Варшаве изучать Восток, читал лекции по истории восточных государств, подтверждает письмо историка Востока, филолога, преподавателя Петербургского университета, члена-корреспондента АН, члена РАО Василия Васильевича Григорьева (1816–1881) к Осипу Михайловичу от 21 октября 1871 г.:

²⁰ О. М. Ковалевский — ректор КИУ с 1855 по 1860 г.

²¹ Ковалевский Егор Петрович — российский путешественник, писатель, дипломат, востоковед, почетный член Петербургской Академии наук (1857). С 1856 по 1861 г. возглавлял Азиатский департамент Министерства иностранных дел.

Вам известно, каким глубоким уважением проникнут я был к ученым достоинствам и заслугам Вашим с самых ранних лет молодости... как высоко ценили вас в Петербурге и как мало могли понимать Вас дикие казанцы. В настоящее время я занимаюсь почти тем же самым, чем вы — историей Средней Азии. В этой области хуже всего идет у меня Тибет — по причинам, о которых я не считаю нужным распространяться перед Вами. Между тем дошло до слуха моего, что история Тибета читается Вами весьма подробно и внимательно. Весьма бы желательно было видеть записи Ваши об этой стране, а равно и о Монголии — напечатанными. Если же, что очень немилостиво с вашей стороны — чтений своих об истории Азии не думаете вы печатать, я бы усерднейше просил вас сообщить мне в рукописи хотя бы ту часть, в которой идет речь о Тибете. Я воспользуюсь ею для собственных моих лекций, но, конечно, не выдам вашей работы за свою, в печати. Насколько вы знаете меня, чтобы поверить мне в этом... [Отдел рукописей научной библиотеки Вильнюсского университета. F 11-50. Письмо Гри-

горьева О. М. Ковалевскому из Петербурга 21.10.1871 г. в Варшаву].

В этом же письме В. В. Григорьев восхищается не только самим ученым, его трудами, но и семьей, детьми: «Какой Вы счастливый человек, почтеннейший Осип Михайлович. Старший сын²² Ваш, которого я имел удовольствие видеть, хотя и незнаком с ним, начал свою ученую карьеру так быстро только как редко кому удается; Марья Осиповна такая милейшая девушка... Анна Андреевна²³ — барышня такая умная, ласковая и любезная...» Письмо В. Григорьева — яркая зарисовка к биографии состоявшегося человека, ученого, педагога, продолжение которого осталось в его трудах и детях.

Представленная в статье корреспонденция отражает некоторые аспекты истории российского монголоведения, яркой страницей которого является исследовательская и педагогическая деятельность О. М. Ковалевского, сыгравшего огромную роль в подготовке научных трудов, учебных пособий, подготовке молодых кадров монголоведов.

Использованная литература

Биография, 2020: Биография и научное наследие востоковеда О. М. Ковалевского (по материалам архивов и рукописных фондов) / В. Ю. Жуков, И. В. Кульганек, Д. Е. Мартынов, О. Н. Полянская; отв. и науч. ред. Р. М. Валеев и И. В. Кульганек. СПб.; Казань, 2020. 440 с.: ил.

Biografiya i nauchnoe nasledie vostokoveda O. M. Kovalevskogo (po materialam arhivov i rukopisnuyh fondov) / V. Yu. Zhukov, I. V. Kulganek, D. E. Martynov, O. N. Polyanskaya; отв. i nauchnue redaktoru R. M. Valeev i I. V. Kulganek. SPb.; Kazan, 2020. 440 s.: ill.

O. M. Kovalevsky Biography and scientific heritage of the orientalist O. M. Kovalevsky (based on materials from archives and manuscript funds) / V. Yu. Zhukov, I. V. Kulganek, D. E. Martynov, O. N. Polyanskaya; отв. and scientific. edited by R. M. Valeev and I. V. Kulganek. SPb.; Kazan, 2020. 440 p.: ill.

Вагин, 1871: *Вагин В. И.* Английские миссионеры в Сибири // Известия Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1871. Т. 1. № 4, 5. С. 69–77.

Vagin V. I. Angliiskie missionery v Sibiri // Izvestiya Sibirskogo Otdela IRGO. Irkutsk, 1871. T. 1. № 4, 5. S. 69–77.

Vagin V. I. English missionaries in Siberia // Bulletin of the Siberian Department of the IRGO. Irkutsk, 1871. T. 1. No. 4, 5. P. 69–77.

Владимиров, 1867: *Владимиров В.* Историческая записка о 1-й Казанской гимназии. Ч. 1–2. Казань, 1867.

Vladimirov V. Istoricheskaya zapiska o 1-i Kazanskoi gimnazii. Ch. 1–2. Kazan, 1867.

Vladimirov V. Historical note about the 1st Kazan gymnasium. Ch. 1–2. Kazan, 1867.

Куликова, 1993: *Куликова А. М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.). СПб., 1993. 448 с.

Kulikova A. M. Vostokovedenie v rossiiskih zakonodatelnykh aktah (konec XVII v. — 1917 g.). SPb., 1993. 448 s.

Kulikova A. M. Oriental studies in Russian legislative acts (end of the 17th century — 1917). SPb., 1993. 448 p.

Полянская, 2003: *Полянская О. Н.* Сибирская интеллигенция I-й половины XIX века в дневниках и переписке востоковеда О. М. Ковалевского // Материалы междунар. науч. конф. «Интеллигенция в процессе поиска Россией будущего. 26–27 июня 2003 г.». М.; Улан-Удэ, 2003. С. 13–22.

Polyanskaya O. N. Sibirskaya intelligenciya I-i polovinu XIX veka v dnevnikah i perepiske vostokoveda O. M. Kovalevskogo // Materialu mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii «Intelligenciya v processe poiska Rossiei budusego. 26–27 iunya 2003 g.». M.; Ulan-Ude, 2003. S. 13–22.

Polyanskaya O. N. Siberian intelligentsia of the 1st half of the 19th century in the diaries and correspondence of the orientalist O. M. Kovalevsky // Materials of the international scientific conference “The intelligentsia in the process of Russia's search for the future. June 26–27, 2003”. M.; Ulan-Ude, 2003. P. 13–22.

Полянская, 2012: *Полянская О. Н.* «Дневник занятий за 1832 г.» — источник по истории народов Внутренней Азии. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2012. 153 с.

Polyanskaya O. N. «Dnevnik zanyatii za 1832 g.» — istochnik po istorii narodov Vnutrennei Azii. Ulan-Ude: Publishing house of the Buryat State University, 2012. 153 s.

Polyanskaya O. N. “Diary of classes for 1832” — a source on the history of the peoples of Inner Asia. Ulan-Ude: Publishing House of the Buryat State University, 2012. 153 p.

Полянская, 2016: *Полянская О. Н.* Востоковедное образование России в начале XX в.: деятельность А. М. Позд-

²² Старший сын — Николай Осипович Ковалевский (1840–1891) — физиолог, доктор медицины, ректор Казанского университета в 1880–1882 гг.

²³ Анна Андреевна Соколова — супруга О. М. Ковалевского [Биография, 2020. С. 25].

неева по подготовке монголоведов-практиков // Учен. зап. ЗабГУ. Серия: Профессиональное образование, теория и методика обучения. 2016. Т. 11. № 6. С. 143–148.

Polyanskaya O. N. Vostokovednoe obrazovanie Rossii v nachale XX v.: deyatelnost A. M. Pozdneeva po podgotovke mongolovedov-praktikov // Uchenue zapiski ZabGU. Seriya: professionalnoe obrazovanie, teoriya i metodika obucheniya. 2016. T. 11. № 6. S. 143–148.

Polyanskaya O. N. Oriental education in Russia at the beginning of the 20th century: the activities of A. M. Pozdneeva on the training of practitioners of Mongolian studies // Scientific notes of ZabGU. Series: vocational education, theory and teaching methods. 2016. Vol. 11. No. 6. P. 143–148.

Полянская, 2018: *Полянская О. Н.* История и культура монгольских народов в трудах востоковеда В. П. Васильева (1818–1900) // Гуманитарный вектор. 2018. Т. 13. № 4. С. 171–182.

Polyanskaya O. N. Istoriya i kultura mongolskih narodov v trudah vostokoveda V. P. Vasilieva (1818–1900) // Gumanitarnui vektor. 2018. T. 13. № 4. S. 171–182.

Polyanskaya O. N. The history and culture of the Mongolian peoples in the works of the orientalist V. P. Vasiliev (1818–1900) // Humanitarian vector. 2018. Vol. 13. No. 4. P. 171–182.

Полянская, 2019: *Полянская О. Н.* Монголоведение в России первой половины XIX в.: О. М. Ковалевский и А. В. Попов. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2019. 321 с.

Polyanskaya O. N. Mongolovedenie v Rossii pervoi polovinu XIX v.: O. M. Kovalevsky i A. V. Popov. Ulan-Ude: Publishing house of the Buryat State University, 2019. 321 s.

Polyanskaya O. N. Mongolian studies in Russia in the first half of the 19th century: O. M. Kovalevsky and A. V. Popov.

Ulan-Ude: Publishing house of the Buryat State University, 2019. 321 p.

Рыбаков, 1905: *Рыбаков Г. С.* Английские миссионеры в Забайкальской области // Исторический вестник. 1905. Т. XCIX. С. 224–235.

Rybakov G. S. Angliiskie missionery v Zabaikalskoi oblasti // Istoricheskii vestnik. 1905. T. XCIX. S. 224–235.

Rybakov G. S. English missionaries in the Trans-Baikal region // Historical Bulletin. 1905. T. XCIX. P. 224–235.

Шастина, 1965: *Шастина Н. П.* Из переписки О. М. Ковалевского с бурятскими друзьями // Советское востоковедение. 1965. С. 210–221.

Shastina N. P. Iz perepiski O. M. Kovalevskogo s buriatskimi druz'iami // Sovenskoe vostokovedenie. 1965. S. 210–221.

Shastina N. P. From the correspondence of O. M. Kovalevsky with Buryat friends // Materials on the history and philology of Central Asia. Issue 2. Ulan-Ude: Buryat Book Publishing House, 1965. P. 210–221.

Эпистолярное и дневниковое наследие, 2008: Эпистолярное и дневниковое наследие монголоведа О. М. Ковалевского (1828–1833 гг.) / подгот. к изданию, предисл., коммент. и указ. О. Н. Полянкой. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2008. 227 с.

Epistolary and diary heritage of the Mongol scholar O. M. Kovalevsky (1828–1833) / Podgotovka k izdaniyu, predislovie, komentarii i ukazateli O. N. Polyanskoi. Ulan-Ude: Izd-vo Buryatskogo gosuniversiteta, 2008. 227 s.

The epistolary and diary heritage of the Mongol scholar O. M. Kovalevsky (1828–1833) / Preparation for publication, preface, comments and indexes by O. N. Polyanskaya. Ulan-Ude: Publishing house of the Buryat State University, 2008. 227 p.

Oksana N. Polyanskaya

History of Orientalism in the Correspondence of a specialist in Mongolian Studies O. M. Kovalevsky (1801–1878)

The article presents the correspondence of an outstanding scientist and specialist in Mongolian Studies Osip Mikhailovich Kovalevsky. The letters of the English missionary Robert Uell to the scientist give evidence of close cooperation between researchers of the Mongolian language. Kovalevsky didn't draw on the missionary's works when preparing his works on the Mongolian language, although such a point of view is presented in some contemporary works on the history of the English mission in Siberia. In addition, while studying the epistolary heritage of O. M. Kovalevsky, we have found a name of N. Navrotsky, a student of Osip Mikhailovich at Kazan University, who also studied the Mongolian culture. The article presents O. M. Kovalevsky's letters, which are a kind of reports about the study of N. Navrotsky at the Mongolian language department, they are the only source of the biography of a little-known researcher in the history and culture of the Mongolian peoples. Excerpts from the letters of Archpriest Konstantin Stukov, lama and teacher of practical classes in the Mongolian language both at the university and at Galsan Nikituev Kazan gymnasium, the Orientalist Vasily Grigoryev testify to the value of O. M. Kovalevsky's works and his significant role in the development of scientific Mongolian studies.

Key words: Mongolian studies, Kazan University, O. M. Kovalevsky, I. Ya. Schmidt, N. Navrotsky, R. Juell, V. V. Grigoryev, K. Stukov.

Oksana N. Polyanskaya — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, D. Banzarov Buryat State University (Ulan-Ude). (24a, Smolina St., Ulan-Ude, 670000).
polgrab@mail.ru

ИСТОРИЯ, ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

А. Д. Цыбиктаров, Э. О. Хакимова

Деятельность Императорского Русского географического общества по изучению бронзового и раннего железного веков Монголии (70-е гг. XIX — начало XX в., источниковедческий аспект)

© А. Д. Цыбиктаров, Э. О. Хакимова, 2021
DOI 10.25882/3h4r-x532

В статье рассматривается вклад ИРГО в открытие памятников бронзового и раннего железного веков Монголии и формирование источниковедческого фонда по ним. Охарактеризована деятельность Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева, С. М. Дудина, Д. А. Клеменца, В. В. Радлова, В. А. Обручева, А. М. Позднеева и А. Н. Казнакова по изучению херексуров, оленных камней и плиточных могил на территории Западной, Центральной и Северной Монголии. Приведены статистические данные по вкладу этих ученых в формирование источниковедческой базы по ним: выявление 692 херексуров на 117 могильниках, 6 могильников плиточных погребений (не менее 7 могил) и 28 оленных камней. Освещены и другие стороны работ исследователей: описание и составление планов памятников, сопровождающих их жертвенников и поминальников, зарисовки, фотографирование объектов, сбор сведений местного населения о них.

Ключевые слова: Центральная Азия, ИРГО, экспедиции, открытия, бронзовый и ранний железный века, источниковедение, херексуры, оленные камни, плиточные могилы.

Цыбиктаров Александр Дондопович — доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей и отечественной истории Бурятского государственного университета им. Д. Банзарова (Россия, 670000, Республика Бурятия, Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а).
a.d.tsibiktarov@gmail.com

Хакимова Эльвира Октябрьистовна — заместитель директора по научно-методической работе МАОУ «СОШ № 44» г. Улан-Удэ (Россия, 670000, Республика Бурятия, Улан-Удэ, ул. Новая, 44).
elvirakhakimova2017@gmail.com

Обширные пространства Центральной Азии долгое время оставались «белым пятном» для мировой научной общественности. Ситуация стала изменяться коренным образом с развертыванием целенаправленных исследований со стороны российских путешественников и ученых со времени основания Императорского Русского географического общества (ИРГО) в 1845 г. [Берг, 1946. С. 22]. Это во многом было продиктовано задачами внешней политики Российского государства, которое стремилось укрепить свои позиции на восточных рубежах. Столкновение геополитических интересов России, Китая и ряда европейских государств в Центральной Азии предопределило начало активных экспедиционных исследований в регионе отечественными учеными.

Помимо научных изысканий, они информировали военное ведомство о стратегических путях, освещали политическую обстановку, экономические ресурсы страны, давали рекомендации в отношении политических действий [Митин, 2008. С. 34].

Как уже было указано, инициатором и организатором российских экспедиций в Центральную Азию выступало ИРГО. Чаще всего это были многолетние хорошо подготовленные экспедиции, участники которых обладали знаниями в разных научных областях. В связи с практической неизученностью региона им приходилось осуществлять сбор материалов по разным направлениям: географии, зоологии, ботанике, истории, этнографии и т. д. [Жуковская, 2007. С. 91]. Именно экспедиции ИРГО положили начало

изучению и памятников бронзового и раннего железного веков Монголии, занимавшей большую часть севера Центральной Азии.

История изучения памятников бронзового и раннего железного веков уже неоднократно привлекала внимание исследователей. Она рассматривалась в работах В. В. Волкова, Д. Наваана, Э. А. Новгородовой, Д. Г. Савинова, одного из авторов статьи, Е. В. Шелеповой и других исследователей [Волков, 1967. С. 4–5; Наваан, 1975. С. 10; Новгородова, 1984. С. 7; 1989. С. 10–11; Савинов, 1994. С. 8–9; Цыбиктаров, 2006. С. 8–10; Шелепова, 2013. С. 142–145 и др.]. Однако данный аспект не являлся в их трудах предметом специального внимания, поэтому он был представлен в виде кратких обзоров, не претендующих на его обстоятельное рассмотрение, или же был посвящен отдельным типам памятников этих эпох. Восполнению этого пробела и посвящена данная статья.

Первооткрывателем памятников эпохи бронзы и раннего железа Монголии по праву считается Г. Н. Потанин, выдающийся исследователь Центральной Азии. В 1876–1877 и 1879–1880 гг. по поручению ИРГО Григорий Николаевич совершил путешествия в Монголию. Их основными задачами являлись сбор сведений по географии, флоре и фауне региона, быту и религии монголов, их истории и культуре. Маршруты экспедиций пролегли по северо-западным районам Монголии от Монгольского Алтая до пустыни Гоби на юге. В ходе экспедиции Г. Н. Потанин обратил внимание и на памятники древности — археологические объекты: погребения, каменные изваяния, наскальные рисунки. Курганные сооружения различных типов: состоящие из центральной насыпи и окруженные оградами разных форм (круглой, квадратной и прямоугольной), а также курганы без ограды — он объединил под общим названием «херексурь», как их называли монголы [Потанин, 1881. С. 51–54]. В пределах Монгольского Алтая Г. Н. Потанин зафиксировал 7 херексуров в долине р. Кран, 10 херексуров на северном берегу озера Даин-гуль, несколько групп херексуров на переходе от Барлаша к Саксаю и в долине Саксяя. Эти памятники были обнаружены им и в окрестностях г. Кобдо, а также к западу от него в долине р. Теректы. Большую группу херексуров он отметил на западном берегу озера Хара-усу, 18 сооружений — в долине р. Цзаильгын, 15 херексуров — на левом берегу р. Барлык, несколько объектов в котловине озера Цицик-нор близ горы Ошкю, по берегам рек Шишкит, Хотон и Хук [Там же. С. 49–50, 63; Он же. 1885. С. 56–57].

Далее маршрут экспедиции путешественника пролегал через пустыню Гоби, на территории которой он не зафиксировал ни одного херексура. Минував Гоби, экспедиция двинулась к северу. По пути продвижения Г. Н. Потанин отметил 10 херексуров в долине р. Сакса, один — к северу от долины р. Цицирин-гол, 5 — в долине р. Карагатты, большие группы херексуров — по дороге через Хангай, в долинах рек Буянту, Яматы, Тэкш, Этер, Харагана [По-

танин, 1881. С. 50]. Несколько групп херексуров экспедиция ученого обнаружила к северу от озера Сангин-далай, в долинах рек Тельгир-морин, Читыг, Китын-гол, Шябирэн-гол, на переходе от р. Тэс к озеру Шарь-нор. По берегам р. Тэс и ее левых притоков Шябира, Цзайгыла, Церика было зафиксировано 15 крупных херексуров, а на подошве горы Хандагай-тологой — 50 памятников. По дороге между городами Улангом и Кобдо Г. Н. Потанин также отмечал наличие херексуров. Он обнаружил несколько групп этих памятников в котловине озер Хаара-усу и Ольгенор, вокруг горы Торхула и между реками Кобдо и Буянту [Там же. С. 53]. Также Г. Н. Потанин выявил 8 херексуров, в состав которых входили жертвенники и поминальники. Это памятники в долинах рек Тэкш на северном склоне Хангая, Западная Харагана (приток р. Этер), Худжирту, Шурык, Нарин-гол, на северном берегу р. Тельгир-морин, в горах между долинами рек Церик и Дзайгыл [Там же. С. 57–63].

В целом во время своих изысканий на территории Монголии Г. Н. Потанин выявил более 170 херексуров. Из них он подробно описал внешний вид, размеры, местоположение на географической карте Монголии 75 объектов [Там же. С. 53–64]. Ученый составил планы 36 памятников с указанием расположения их конструкций по сторонам света, но без масштаба. Кроме того, херексуры были тщательно зарисованы и сфотографированы [Там же. С. 230–237]. Помимо херексуров, Г. Н. Потанин первым выявил еще один тип памятников бронзового и раннего железного веков Монголии — оленные камни. Исследователь называл их монгольским термином «киша-чило» («овечий камень») [Там же. С. 64]. В верховьях р. Читыг им были зафиксированы 8 стел с изображениями оленей, 2 — на р. Огылык, 1 — близ озера Даин-гуль. При этом 8 оленных камней он сфотографировал и подробно описал [Там же. С. 65–72].

Таким образом, Г. Н. Потанин положил начало изучению российскими учеными памятников эпохи бронзы и раннего железа — херексуров и оленных камней. В ходе экспедиций 1876–1877 и 1879–1880 гг. он зафиксировал свыше 170 херексуров на 39 могильниках, 11 оленных камней. Однако его исследования носили в основном характер описания памятников, их количества и размеров, местоположения относительно географических объектов — рек, озер, гор. К сожалению, раскопок херексуров он не осуществил, возможно потому, что это не входило в задачи его экспедиций, поскольку требовало значительных средств, времени и специального разрешения со стороны властей Китая, в составе которого в то время находилась Монголия. Но тем не менее благодаря Г. Н. Потанину мировая и российская научная общественность впервые познакомилась с археологическими памятниками бронзового и раннего железного веков Монголии и тем самым было положено начало формированию источниковой базы по ним.

Дальнейшее выявление памятников эпохи бронзы и раннего железа на территории Монголии связано с именем известного российского исследователя Н. М. Ядринцева. В 1889 г. Восточно-Сибирский отдел ИРГО поручил ему возглавить экспедицию в долину р. Орхона в Центральной Монголии с целью найти столицу средневековой Монгольской империи — Каракорум. Кроме памятников тюркского и средневекового времени экспедиция обнаружила херексуры эпохи бронзы и раннего железа. Н. М. Ядринцев зафиксировал могильники, состоящие из этих памятников, на берегу р. Орхона, на перевале горы Салькиту, в урочище Хабцагауин-нуру близ горы Ихэ-Цаган, в долине р. Тасын-гол, на берегах рек Тола и Харух, в урочище Онотын-кундей, на вершине горы Обот, у подножия горы Хотонд, на берегу р. Джирманта, в долине р. Кок-Сумэ, близ гор Мандт и Соре-Обо [Ядринцев, 1892а. С. 56–91]. Несмотря на замечание самого Н. М. Ядринцева о важности херексуров как исторических памятников [Там же. С. 56] он уделил крайне мало внимания их исследованию, что, видимо, объясняется основными целями его экспедиции. Об этом свидетельствует тот факт, что исследователь кратко описал лишь 8 объектов из всех выявленных экспедицией херексуров, указав форму оград и их размеры в шагах. Диаметр оград описанных памятников варьировался, по его сведениям, от 30 до 150 шагов [Там же. С. 61–63, 70, 85–91].

Кроме уже известных благодаря экспедициям Г. Н. Потанина типов херексуров с круглой и четырехугольной оградой, Н. М. Ядринцев зафиксировал на берегу р. Харух новые типы этих памятников. Он называл их «крестообразными» и «трехрядными» [Там же. С. 65]. К сожалению, в работах ученого не содержится их описаний. Средства, которыми располагала экспедиция, были небольшими, поэтому раскопки херексуров не были произведены [Там же. С. 79]. Вместе с тем Н. М. Ядринцев собрал сведения монголов об этих памятниках. Им было отмечено, что по их мнению херексуры принадлежали киргизам, а форма ограды свидетельствовала о материальном положении покойного: бедных хоронили в херексурах с круглой оградой, а более богатых — в четырехугольных. Также Н. М. Ядринцев зафиксировал, что местные жители связывали с херексурами легенду о «большой мыши» [Там же. С. 56].

В целом всего по маршруту следования экспедиции Н. М. Ядринцев выявил более 60 херексуров на 19 могильниках. Ученый не только расширил источниковый фонд по бронзовому и раннему железному векам, но и значительно расширил территорию распространения этих памятников, выявив их в Центральной Монголии. Отметим также, что Н. М. Ядринцев первым начал сбор информации об этих памятниках от местных жителей.

В ходе экспедиции 1889 г. Н. М. Ядринцев открыл памятники древней тюркской письменности VI–VIII вв. в урочище Кошо-Цайдам в долине р. Орхона, что принесло ему мировую известность. В 1891 г. для более подробного их исследования Рос-

сийская академия наук организовала Орхонскую археологическую экспедицию во главе с академиком В. В. Радловым. В ее состав вошли Н. М. Ядринцев, Д. А. Клеменц, В. А. Обручев и др. Эти ученые зарегистрировали и обследовали большое количество памятников разных эпох в северной и центральной частях Монголии, в том числе бронзового и раннего железного веков.

Н. М. Ядринцев продолжил обследование памятников древности в Центральной Монголии. На обширной территории от Урги (современный г. Улан-Батор) до Южного Хангая он выявил новые местонахождения херексуров и оленных камней. В долине р. Тола херексуры были им описаны по берегам рек Ибицигин-гол, Иро, близ станции Куй-Мандал, у горы Сангин, в урочище Улан-Сурджи, около сопки Бату-Сумбур, Лятын-Цецык, Онготу и Бурханту, у подножия горы Арцит, на переходе между горами Дорбельджин и Хониту [Ядринцев, 1901. С. 2–10]. Далее по маршруту исследователь зафиксировал херексуры у подножия гор Улан-Хада, Хаирхан и Бату-Хан, по берегам рек Джаргаланта, Джирманта, Харцит, Онгин, близ скалы Баин-Улан, на горе Арцохотей, у впадения р. Нарин-Гол в р. Шарагольджин, на берегу р. Ширен-гол, около горы Хорчолотей, близ скалы Бичикту-Улан-Хада, к северо-востоку от р. Онгин на перевале через Хангай, в урочище Кошо-Цайдам, близ монастыря Со-Гун, перед перевалом через Дзолинген-Дабан, на берегу р. Ачиту [Там же. С. 13–16, 20, 23–26, 36–51]. В общей сложности на протяжении всего маршрута Н. М. Ядринцев зафиксировал более 250 херексуров с четырехугольной и круглой оградой на 32 могильниках. В работах исследователя, к сожалению, отсутствуют данные о размерах выявленных им херексуров, за исключением пяти, диаметр которых он, как и в первую свою экспедицию, измерял шагами — от 28 до 80 шагов [Там же. С. 7, 41].

Помимо херексуров, Н. М. Ядринцев обнаружил на обследуемой территории 5 оленных камней. Один из памятников находился недалеко от монастыря Сайн-Ноен, другой был обнаружен около монастыря Со-Гун [Ядринцев, 1892. С. 37–40]. Также два оленных камня Н. М. Ядринцев зафиксировал на ручье Сер, впадающем в Орхон. Изображения на памятниках были сфотографированы и скопированы [Ядринцев, 1901. С. 50]. Следующий оленный камень был открыт в 5 верстах от станции на р. Шарагольджин [Там же. С. 40, 49]. К сожалению, ученый не составил описания памятников и не указал их размеры.

Среди сотрудников Орхонской экспедиции числился художник С. М. Дудин. В 1891 г. он отправился из Эрдени-Цзу в Кяхту с целью осмотра развалин древних сооружений на р. Горигин-гол в Северной Монголии. По пути С. М. Дудин зафиксировал памятники бронзового и раннего железного веков. Он обнаружил херексуры на переходе между реками Нарын-гол и Горигин-гол, а также на берегу р. Ханын-гол [Дудин, 1892. С. 24–25]. Однако точное количество памятников указано не было. Кроме херексу-

ров, на переходе между реками Нарын-гол и Горигин-гол С. М. Дудин выявил олений камень. Также им были отмечены две каменные стелы с изображением оленей на правом берегу р. Ханьин-гол близ озера Шаргын-нор и одна в долине р. Цыцырлык-гол [Дудин, 1892. С. 25–26]. Также к востоку от озера Ихе-нарын-нор С. М. Дудин отметил 2 плиточные могилы, сложенные из крупных гранитных и гнейсовых плит, в том числе покрытых изображениями оленей [Дудин, 1892. С. 26]. Всего на пути из Эрдени-Цзу в Кяхту С. М. Дудиным было зафиксировано 4 оленных камня и две плиточные могилы. Количество выявленных херексуров по приведенным им сведениям установить не представляется возможным.

Выявление памятников эпохи бронзы и раннего железа Монголии также связано с именем известного российского путешественника и исследователя Центральной Азии и Сибири Д. А. Клеменца. Находясь в составе Орхонской экспедиции, он предпринял поездку в Центральную и Северо-Западную Монголию. Ученый зафиксировал курганы-херексуры по берегам и в долине р. Джермантаин-гол, на переходе между горой Орту-Тамир и р. Ара-Худжир, к северу от кумирни Худжиртеин-суме, на берегах рек Цорюин-гол, Ачин и озера Сангин-Далай [Радлов, 1892б. С. 15–18]. Однако количество выявленных памятников на этих местонахождениях Д. А. Клеменц не указал. Три херексура были им обнаружены близ утеса Могой, по одному — на левом берегу р. Иро и на берегу р. Шара-гол, 15 херексуров зафиксировано к востоку от станции Куй за р. Гутней-гол, один памятник в 1,5 верстах к востоку от Урги, 6 курганов-херексуров в 5 верстах к северо-востоку от р. Тола [Клеменц, 1895. С. 1–4]. Археологические раскопки херексуров Д. А. Клеменц не проводил. Согласно краткому описанию внешнего вида погребений, выявленные им херексуры имели круглую и четырехугольную форму оград и составляли в диаметре от 12 до 25 шагов [Клеменц, 1895. С. 1–4]. Всего ученый зафиксировал более 30 херексуров на 13 могильниках. Также исследователь обнаружил плиточную могилу на перевале горы Тологоту-дабан [Клеменц, 1895. С. 2].

В 1892 г. вышел первый выпуск «Атласа древностей Монголии», составленный руководителем Орхонской экспедиции академиком В. В. Радловым. В нем были опубликованы описание, рисунки и фотографии ряда выявленных экспедицией на территории страны памятников разных эпох [Радлов, 1892. С. 10–13]. В их число входили памятники бронзового и раннего железного веков — херексуры, плиточные могилы и оленные камни. В «Атласе» опубликованы рисунки и планы 11 херексуров. Три из них были зафиксированы на берегах р. Селенги, пять херексуров обнаружены на р. Джирмантай, по одному — у горы Убеген на р. Орхоне, по берегам рек Орхон и Харух. Также в работе опубликованы планы трех плиточных могил с оградями из поставленных на ребро плит. Одна из них была зафиксирована у

горы Убеген, а две другие находились на р. Ихерик. Из обнаруженных Орхонской экспедицией оленных камней в «Атласе» опубликованы 5 стел с берегов рек Ханьинь, Нарын-гол, Цицирлык при впадении ее в р. Тамир, у горы Улан-Хада, а также при впадении р. Горигин-гол в Орхон [Там же. С. 7]. Следует отметить, что планы херексуров и плиточных могил были выполнены без указания масштаба и не содержали сведений об их размерах. В предварительном отчете В. В. Радлова о деятельности Орхонской экспедиции содержатся сведения о стоячем камне «в виде четырехугольного бруска с поясным украшением» за станцией Тахыльте к востоку от оз. Угей-нора [Радлов, 1892а. С. 3]. По-видимому, данный памятник являлся оленным камнем.

В составе Орхонской экспедиции работал выдающийся российский и советский геолог, впоследствии академик АН СССР В. А. Обручев. В одном из писем к правителю дел ВСОРГО он составил список погребальных памятников разных исторических эпох, выявленных во время поездки из Кяхты в Ургу и Калган. В их числе были и погребения эпохи бронзы и раннего железа. В долине р. Хара-гол исследователь обнаружил херексур с круглой оградой. По сведениям ученого, его насыпь имела высоту 1,5 аршина. В верховьях р. Боро В. А. Обручев зафиксировал ранее не встречавшийся на территории Монголии тип херексура с двойной оградой в виде круга и четырехугольника. Херексуры с круглой оградой были выявлены ученым между трактовыми дорогами Чоирин-нарин и Хундшу (количество не указано) и один у горы Сансар-ула [Обручев, 1895. С. 75–76]. Между трактовыми дорогами Чоирин-нарин и Хундшу исследователь обнаружил также погребение «из четырех больших плит светлого гранита, поставленных на ребро... квадратом» [Там же. С. 76]. Судя по описанию, это была плиточная могила.

Краткая характеристика результатов деятельности Орхонской экспедиции 1891 г. в области выявления памятников бронзового и раннего железного веков Монголии позволяет прийти к следующим выводам. Несмотря на то, что основной целью экспедиции было обследование памятников в центральной части страны, маршруты ее сотрудников охватили северные и северо-западные районы Монголии. Обращает на себя внимание тот факт, что фиксацией и описанием археологических памятников эпохи бронзы и раннего железа в составе экспедиции занимались представители различных научных направлений. За период деятельности экспедиции Н. М. Ядринцевым, С. М. Дудиным, Д. А. Клеменцом, В. В. Радловым и В. А. Обручевым было зафиксировано более 300 херексуров на 60 могильниках, 15 оленных камней и 7 плиточных могил. Но, помимо выявления новых памятников, участники экспедиции расширили территорию распространения этих памятников в результате их открытия в районах Северной Монголии. Они зафиксировали также новый тип памятников рассматриваемых эпох — плиточные могилы. Однако, как и прежде, раскопки херексуров и плиточных

погребений учеными не производились, основное внимание было направлено на фиксацию и описание внешнего вида памятников, иногда с указанием размеров, с привязкой к географическим объектам. Тем не менее благодаря их научным изысканиям существенно расширилась источниковая база по бронзовому и раннему железному векам Монголии.

В 1892 г. Министерство иностранных дел России направило в Монголию известного русского ученого и путешественника А. М. Позднеева. В 1876–1877 гг. он работал в составе экспедиции Г. Н. Потанина, а после занимался изучением жизни и быта монголов и китайцев [Шастина, 2003. С. 8–9]. По поручению Министерства А. М. Позднеев путешествовал по стране в течение 1892–1893 гг. За это время исследователь собрал обширный материал по административному устройству, социально-экономическому положению, этнографии, культуре, истории монгольских народов. Также А. М. Позднеев открыл ряд памятников эпохи бронзы и раннего железа. В их числе были херексуры и оленные камни. В Западной Монголии путешественник зафиксировал 84 херексура с круглыми и четырехугольными оградами в долине р. Ибэн-гол. Он также отмечал, что некоторые из них имели следы ограбления [Позднеев, 1896. С. 48]. На юго-западе страны на левом берегу р. Тацы исследователь обнаружил 18 крупных с двойными квадратными оградами и 6 небольших херексуров с оградами в форме круга [Там же. С. 201–202]. В той же части Монголии в урочище Улзур при слиянии рек Шара-усу и Буянту А. М. Позднеев выявил около 60 херексуров с оградами круглой и четырехугольной формы. Два из них, с четырехугольными оградами, исследователь подробно описал и измерил. По его сведениям, каждая сторона ограды первого погребения составляла 20 сажень, второго — 18,5. Исследователь отмечал, что оба херексура имели еще по одной ограде из небольших кольцевых каменных выкладок диаметром 20 и 23 сажени соответственно. Фотография одного из них опубликована [Там же. С. 225].

Экспедиция А. М. Позднеева зафиксировала также оленные камни (хошо-чулуу). Один из них был обнаружен в урочище Тэмэ-хуцэу в долине р. Шара-усу в Западной Монголии. Исследователь тщательно измерил памятник и сделал фотографии всех четырех его сторон. По его данным, стела имела высоту 3 аршина 13 вершков, ширину 12 вершков, толщину 4,5 вершка. На правом берегу р. Тургэн-гол, впадающей в р. Шара-усу, ученый обнаружил еще одно изваяние, которое он также измерил и сфотографировал две его стороны. Высота стелы составляла 2 аршина 8 вершков, ширина — 7,5 вершков, окружность — 1 аршин 12 вершков [Там же. С. 217–220].

Таким образом, А. М. Позднеев зафиксировал 168 херексуров на не менее чем 3 могильниках, а также 2 оленных камня. Исследования ученого позволили расширить источниковый фонд по этим памятникам. Большое значение имели подробные описания и фотографии некоторых из них.

В 1899–1901 гг. в Монголии работала Монголо-Камская (Тибетская) экспедиция под руководством П. К. Козлова. Маршрут экспедиции пролегал через Монгольский Алтай, Гоби, Цайдам, Северо-Восточный и Юго-Восточный Тибет и далее, обратно, через Монголию в Кяхту. В сферу внимания участников экспедиции попали и памятники древности Монголии, в том числе эпохи бронзы и раннего железа. Один из отрядов экспедиции во главе с А. Н. Казнаковым зафиксировал на западе страны между урочищем Саргаллы-аузы и озером Даин-нор могильники из херексуров. Сведения о количестве памятников отсутствуют. Исследователь отмечал, что зафиксированные им херексуры имели ограды в виде круга и четырехугольника [Казнаков, 1907. С. 11–14]. Он составил планы одного из херексуров с круглой оградой и четырех жертвенников [Там же. С. 12, 14], но без указания размеров. Археологические раскопки выявленных погребений А. Н. Казнаковым также не проводились.

Приведенными выше фактами ограничиваются сведения об исследованиях памятников бронзового и раннего железного веков Монголии ИРГО. В географическом отношении их изучение охватило значительные по площади территории. Они включали в себя западную, южную, северную и центральную части Монголии от пустыни Гоби на юге до границ с Россией на севере, от Монгольского Алтая на западе до р. Орхона и р. Иро на востоке. На этих пространствах российскими исследователями были выявлены херексуры, плиточные могилы и оленные камни.

Основными задачами экспедиций ИРГО являлись топографическая съемка местностей по пути следования, изучение природы, климата, животного и растительного мира Монголии, истории и культуры ее народов. Но попутно ученые-путешественники фиксировали и археологические памятники на территории страны. За период с конца 1870-х гг. до начала XX в. экспедициями ИРГО было открыто 692 херексура на 117 могильниках, 6 могильников плиточных погребений (не менее 7 могил) и 28 оленных камней. В действительности же исследователи, несомненно, открыли и осмотрели большее количество памятников эпохи бронзы и раннего железа на территории Монголии, однако многие из них не привели сведений о количестве памятников, как, например, С. М. Дудин и В. А. Обручев. Основное внимание деятели ИРГО уделяли фиксации объектов, описанию внешнего вида и учету их количества, привязке к географическим объектам и населенным пунктам. Но помимо этого в ряде случаев они произвели обмеры памятников, составили их планы, охарактеризовали конструктивные особенности насыпей, формы оград, сопровождающих их жертвенников, представили рисунки некоторых из открытых объектов и осуществили их фотографирование.

Следует отметить, что изучение памятников бронзового и раннего железного веков Монголии на протяжении более 20 лет, начиная с экспедиций Г. Н. Потанина в конце 1870-х гг. и до Монголо-Камской

экспедиции П. К. Козлова 1899–1901 гг., велось почти непрерывно. В то же время, несмотря на большое количество открытых за эти годы объектов указанных выше эпох, их раскопки не производились вследствие отсутствия среди исследователей профессиональных археологов. Этому сопутствовал и ряд других причин, которые отмечали и сами ученые — недостаточное финансирование экспедиций, ограниченное время их работ, недостаток рабочей силы и др.

Тем не менее большой заслугой Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева, С. М. Дудина, Д. А. Клеменца,

В. В. Радлова, В. А. Обручева, А. М. Позднеева и А. Н. Казнакова явилось то, что они открыли для исторической науки различные типы памятников эпохи бронзы и раннего железа, поняли важность их как исторических источников для изучения древней истории Монголии и начали их обследование, положив тем самым начало созданию источниковой базы по ним. Необходимо также отметить, что в территориальном отношении была охвачена большая часть Монголии — ее западные, центральные и северные регионы.

Использованная литература

Берг, 1946: *Берг Л. С.* Всесоюзное географическое общество за сто лет. 1845–1945. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 268 с.

Berg L. S. Vsesoiuznoe geograficheskoe obshchestvo za sto let. 1845–1945. M.; L.: Izd-vo AN SSSR, 1946. 268 s.

Berg L. S. All-Union Geographical Society in a Hundred Years. 1845–1945. Moscow; Leningrad: Publishing House of Academy of Sciences USSR, 1946. 268 p.

Волков, 1967: *Волков В. В.* Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор: Изд-во АН МНР, 1967. 148 с.

Volkov V. V. Bronzovyi i rannii zheleznyi vek Severnoi Mongolii. Ulan-Bator: Izd-vo AN MNR, 1967. 148 s.

Volkov V. V. Bronze and Early Iron Age of Northern Mongolia. Ulaanbaatar: Publishing House of Academy of Sciences MPR, 1967. 148 p.

Дудин, 1892: *Дудин С. М.* Предварительный отчет поездки из Эрденитсу в Кяхту // Труды Орхонской экспедиции. Т. I. СПб.: Типография Имп. АН, 1892. С. 24–27.

Dudin S. M. Predvaritel'nyi otchet poezdki iz Erdenitszu v Kiakhtu // Trudy Orkhonskoi ekspeditsii. T. I. SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1892. S. 24–27.

Dudin S. M. Preliminary report of the trip from Erdenidzu to Kyakhta // Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. I. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1892. P. 24–27.

Жуковская, 2007: *Жуковская Н. Л.* Российские научно-исследовательские экспедиции в Монголию (XIX–XX вв.) // А. Д. Симуков. Труды о Монголии и для Монголии. Т. 1. Осака, 2007. С. 91–97.

Zhukovskaia N. L. Rossiiskie nauchno-issledovatel'skie ekspeditsii v Mongoliiu (XIX–XX vv.) // A. D. Simukov. Trudy o Mongolii i dlia Mongolii. T. 1. Osaka, 2007. S. 91–97.

Zhukovskaya N. L. Russian research expeditions to Mongolia (XIX–XX centuries) // A. D. Simukov. Proceedings about Mongolia and for Mongolia. Vol. 1. Osaka, 2007. P. 91–97.

Казнаков, 1907: *Казнаков А. Н.* Мои пути по Монголии и Каму // Труды экспедиции РГО, совершенной в 1899–1901 гг. под руководством П. К. Козлова. Т. II, вып. 1. М., 1907. 170 с.

Kaznakov A. N. Moi puti po Mongolii i Kamu // Trudy ekspeditsii RGO, sovershennoi v 1899–1901 gg. pod rukovodstvom P. K. Kozlova. T. II, Vyp. 1. M., 1907. 170 s.

Kaznakov A. N. My ways across Mongolia and Kam // Proceedings of the expedition of the Russian Geographical So-

ciety, made in 1899–1901, under the leadership of P. K. Kozlov. Vol. II, Ed. 1. Moscow, 1907. 170 p.

Клеменц, 1895: *Клеменц Д. А.* Археологический дневник поездки в Среднюю Монголию в 1891 г. // Сб. трудов Орхонской экспедиции. Т. II. СПб., 1895. С. 1–74.

Klements D. A. Arkheologicheskii dnevnik poezdki v Sredniuiu Mongoliiu v 1891 g. // Sbornik trudov Orkhonskoi ekspeditsii. T. II. SPb., 1895. S. 1–74.

Klements D. A. Archaeological diary of a trip to Central Mongolia in 1891 // Collection of Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. II. Saint Petersburg, 1895. P. 1–74.

Митин, 2008: *Митин В. В.* Наука и политика. Советские ученые в Монголии в 1920–1930-е годы // Вестник Псковского гос. ун-та. Серия: Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2008. № 5. С. 34–40.

Mitin V. V. Nauka i politika. Sovetskie uchenye v Mongolii v 1920–1930-e gody // Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no-gumanitarnye i psikhologo-pedagogicheskie nauki. 2008. № 5. S. 34–40.

Mitin V. V. Science and politics. Soviet scientists in Mongolia in the 1920s–1930s // Pskov State University Bulletin. Series: Social-humanitarian and psychological-pedagogical sciences. 2008. No. 5. P. 34–40.

Наваан, 1975: *Наваан Д.* Дорнод Монголийн хурлийн үе. Улаанбаатар, 1975. 200 с.

Navaan D. Dornod Mongoliin khurliin ue. Ulaanbaatar, 1975. 200 s.

Navaan D. Meetings in Eastern Mongolia. Ulaanbaatar, 1975. 200 p.

Новгородова, 1984: *Новгородова Э. А.* Мир петроглифов Монголии. М.: Наука, 1984. 168 с.

Novgorodova E. A. Mir petroglifov Mongolii. M.: Nauka, 1984. 168 s.

Novgorodova E. A. The world of petroglyphs of Mongolia. Moscow: Science, 1984. 168 p.

Новгородова, 1989: *Новгородова Э. А.* Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М.: Наука, 1989. 383 с.

Novgorodova E. A. Drevniaia Mongoliiia (nekotorye problemy khronologii i etnokul'turnoi istorii) M.: Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1989. 383 p.

Novgorodova E. A. Ancient Mongolia (some problems of chronology and ethnocultural history). Moscow: Science, Main editorial office of Oriental literature, 1989. 383 p.

- Обручев, 1895: *Обручев В. А.* Список древних могил, замеченных на пути из Кяхты в Ургу и Калган // Сб. трудов Орхонской экспедиции. Т. II. СПб.: Типография Имп. АН, 1895. С. 75–76.
- Obruchev V. A.* Spisok drevnikh mogil, zamechennykh na puti iz Kiakhty v Uргу i Kalgan // Sbornik trudov Orkhonskoi ekspeditsii. T. II. SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1895. S. 75–76.
- Obruchev V. A.* List of ancient graves seen on the way from Kyakhta to Urga and Kalgan // Collection of Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. II. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1895. P. 75–76.
- Позднеев, 1896: *Позднеев А. М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. Т. I. СПб., 1896. 697 с.
- Pozdnev A. M.* Mongoliia i mongoly. Rezul'taty poezdki v Mongoliiu, ispolnennoi v 1892–1893 gg. T. I. SPb., 1896. 697 s.
- Pozdnev A. M.* Mongolia and Mongols. Results of a trip to Mongolia performed in 1892–1893. Vol. I. Saint Petersburg, 1896. 697 p.
- Потанин, 1881: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Т. 2. СПб.: Типография Киришбаума, 1881. 272 с.
- Potatin G. N.* Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii. T. 2. SPb.: Tipografiia Kirshbauma, 1881. 272 s.
- Potatin G. N.* Essays on Northwest Mongolia. Vol. 2. Saint Petersburg: Kirshbaum's Printing House, 1881. 272 p.
- Потанин, 1885: *Потанин Г. Н.* Памятники древности в Северо-Западной Монголии, замеченные во время поездки в 1879 г. // Древности. Труды Имп. Моск. археол. о-ва. Т. X. М.: Синодальная типография, 1885. С. 50–57.
- Potatin G. N.* Pamiatniki drevnosti v Severo-Zapadnoi Mongolii, zamechennye vo vremia poezdki v 1879 g. // Drevnosti. Trudy Imperatorskogo Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva. T. X. M.: Sinodal'naia tipografiia, 1885. S. 50–57.
- Potatin G. N.* Ancient monuments in North-western Mongolia, seen during a trip in 1879 // Antiquities. Proceedings of the Imperial Moscow Archaeological Society. Vol. X. Moscow: Synod Printing House, 1885. P. 50–57.
- Радлов, 1892: *Радлов В. В.* Атлас древностей Монголии: Труды Орхонской экспедиции. Вып. I. СПб.: Типография Имп. АН, 1892. 14 с.
- Radlov V. V.* Atlas drevnostei Mongolii — Trudy Orkhonskoi ekspeditsii. Vyp. I. SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1892. 14 s.
- Radlov V. V.* Atlas of Antiquities of Mongolia — Proceedings of the Orkhon Expedition. Ed. 1. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1892. 14 p.
- Радлов, 1892а: *Радлов В. В.* Предварительный отчет о результатах снаряженной с Высочайшего соизволения Императорской Академии наук экспедиции для археологического исследования бассейна р. Орхона // Сб. трудов Орхонской экспедиции. Т. I. СПб.: Типография Имп. АН, 1892. С. 1–12.
- Radlov V. V.* Predvaritel'nyi otchet o rezul'tatakh snariazhennoi s Vysochaishego soizvoleniia Imperatorskoi Akademii nauk ekspeditsii dlia arkheologicheskogo issledovaniia basseina r. Orkhona // Sbornik trudov Orkhonskoi ekspeditsii. T. I. SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1892. S. 1–12.
- Radlov V. V.* A preliminary report on the results of an expedition equipped with the Imperial Academy of Sciences for the archaeological study of the Orkhon river basin // Collection of Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. I. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1892. P. 1–12.
- Радлов, 1892б: *Радлов В. В.* Письмо Клеменца Д. на имя академика В. В. Радлова «Предварительный отчет для археологического исследования бассейна реки Орхона» // Сб. трудов Орхонской экспедиции. Т. I. СПб.: Типография Имп. АН, 1892. С. 13–23.
- Radlov V. V.* Pis'mo Klements D. na imia akademika V. V. Radlova «Predvaritel'nyi otchet dlia arkheologicheskogo issledovaniia basseina reki Orkhona» // Sbornik trudov Orkhonskoi ekspeditsii. T. I. SPb.: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1892. S. 13–23.
- Radlov V. V.* Letter by D. Klements addressed to Academician V. V. Radlov “Preliminary report for the archaeological study of the Orkhon river basin” // Collection of Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. I. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1892. P. 13–23.
- Савинов, 1994: *Савинов Д. Г.* Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. 208 с.
- Savinov D. G.* Olennye kamni v kul'ture kochevnikov Evrazii. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburg. un-ta, 1994. 208 s.
- Savinov D. G.* Deer stones in the culture of the nomads of Eurasia. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press, 1994. 208 p.
- Цыбиктаров, 2006: *Цыбиктаров А. Д.* Из истории исследования бронзового и раннего железного веков севера Центральной Азии в дореволюционный период // Народы Внутренней Азии: этносоциальные процессы в геополитической и цивилизационной динамике. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2006. С. 8–10.
- Tsybiktarov A. D.* Iz istorii issledovaniia bronzovogo i ranego zhelezного vekov severa Tsentral'noi Azii v dorevoliutsionnyi period // Narody Vnutrennei Azii: etnosotsial'nye protsessy v geopoliticheskoi i tsivilizatsionnoi dinamike. Ulan-Ude: Izd-vo Buriatskogo gosuniversiteta, 2006. S. 8–10.
- Tsybiktarov A. D.* From the history of the study of the Bronze and Early Iron Ages of the North of Central Asia in the pre-revolutionary period // Peoples of Inner Asia: Ethnosocial Processes in Geopolitical and Civilizational Dynamics. Ulan-Ude: Buryat State University Press, 2006. P. 8–10.
- Шастина, 2003: *Шастина Н. П.* А. М. Позднеев // Mongolica-VI. СПб., 2003. С. 7–18.
- Shastina N. P.* A. M. Pozdnev // Mongolica-VI. SPb., 2003. S. 7–18.
- Shastina N. P.* A. M. Pozdnev // Mongolica-VI. Saint Petersburg, 2003. P. 7–18.
- Шелепова, 2013: *Шелепова Е. В.* История изучения «оленных» камней Западной Монголии в XIX — начале XX в. // Вестник Томского гос. ун-та. История. Томск, 2013. № 2 (22). С. 142–145.
- Shelepova E. V.* Istoriia izucheniia «olennykh» kamnei Zapadnoi Mongolii v XIX — nachale XX v. // Vestnik Tomskogo

go gosudarstvennogo universiteta. Istorii. Tomsk, 2013. № 2 (22). S. 142–145.

Shelepova E. V. The history of the study of “deer” stones in Western Mongolia in the XIX — early XX centuries // Bulletin of Tomsk State University. History. Tomsk, 2013. No. 2 (22). P. 142–145.

Ядринцев, 1892: *Ядринцев Н. М.* Предварительный отчет об исследованиях по р. Толе, Орхону и в Южном Хангане члена экспедиции Н. М. Ядринцева // Труды Орхонской экспедиции. Т. 1. СПб., 1892. С. 27–40.

Iadrntsev N. M. Predvaritel'nyi otchet ob issledovaniiax po r. Tole, Orkhonu i v Iuzhnom Khangane chlena ekspeditsii N. M. Iadrntseva // Trudy Orkhonskoi ekspeditsii. T. 1. SPb., 1892. S. 27–40.

Yadrntsev N. M. A preliminary report on research on the Tola, Orkhon rivers and in the South Khangan by expedition member N. M. Yadrntsev // Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. 1. Saint Petersburg, 1892. P. 27–40.

Ядринцев, 1892а: *Ядринцев Н. М.* Отчет экспедиции на Орхон, совершенной в 1889 году действительным членом Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества Н. М. Ядринцевым по поруче-

нию Отдела // Труды Орхонской экспедиции. Т. 1. СПб., 1892. С. 51–113.

Iadrntsev N. M. Otchet ekspeditsii na Orkhon, sovershennoi v 1889 godu deistvitel'nym chlenom Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva N. M. Iadrntsevym po porucheniiu Otdela // Trudy Orkhonskoi ekspeditsii. T. 1. SPb., 1892. S. 51–113.

Yadrntsev N. M. Report of the expedition to the Orkhon River, made in 1889 by N. M. Yadrntsev, full member of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society, on behalf of the Department // Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. 1. Saint Petersburg, 1892. P. 51–113.

Ядринцев, 1901: *Ядринцев Н. М.* Отчет и дневник о путешествии по Орхону и в Южный Хангай в 1891 году // Сб. трудов Орхонской археол. экспедиции. Т. V. СПб., 1901. 54 с.

Iadrntsev N. M. Otchet i dnevnik o puteshestvii po Orkhonu i v Iuzhnyi Khangai v 1891 godu // Sbornik trudov Orkhonskoi arheologicheskoi ekspeditsii. T. V. SPb., 1901. 54 s.

Yadrntsev N. M. Report and diary of a voyage along the Orkhon River and to South Khangai in 1891 // Collection of Proceedings of the Orkhon Expedition. Vol. V. Saint Petersburg, 1901. 54 p.

A. D. Tsybiktarov, E. O. Khakimova

Activities of the Imperial Russian Geographical Society for the Study of the Bronze and Early Iron Ages of Mongolia (70s XIX — early XX centuries, source study aspect)

The article discusses the study of the contribution of the Imperial Russian Geographical Society to the discovery of the monuments of the Bronze and Early Iron Ages in Mongolia and the formation of a source study fund based on them. The authors defines the activities of scientists G. N. Potanin, N. M. Yadrntsev, S. M. Dudin, D. A. Klements, V. V. Radlov, V. A. Obruchev, A. M. Pozdnev and A. N. Kaznakov, who studied kherekurs, deer stones and slab graves in Western, Central and Northern Mongolia. The authors have given the statistical data on the contribution of these scientists to the formation of a source base for them: the discovery of 692 kherekurs at 117 burial grounds, 6 slab burial grounds (at least 7 graves) and 28 deer stones. This article also highlights other aspects of the activities of scientist's description and drawing up plans of the monuments, altars and memorials, sketches, photographing objects, collection of information about them from the local population.

Key words: Central Asia, Imperial Russian Geographical Society, expeditions, discoveries, Bronze Age, Early Iron Age, source study, kherekurs, deer stones, slab graves.

Alexander D. Tsybiktarov — D. Sc. (History), Professor of World and National History Department, Buryat State University (24a, Smolin St., Ulan-Ude, 670000, Russia).
a.d.tsybiktarov@gmail.com

Elvira O. Khakimova — Vice Principal for scientific and methodological work, General Education School № 44 (44, Novaya St., Ulan-Ude, 670000, Russia).
elvirakhakimova2017@gmail.com

A. V. Zorin

Ivan Minayev and “Heart of Darkness”:
an Indological dimension of J. Conrad’s tale

© A. V. Zorin, 2021
DOI 10.25882/bvqr-wf22

This paper proposes a hypothesis that the image of the young Russian sailor in J. Conrad’s tale “Heart of Darkness” partially relates to the outstanding Russian Buddhologist I. P. Minayev. The first factor behind this idea was their common Tambov origin. This choice of the birth-place for a fictional character created by a foreign author (albeit connected with Russia) requires an explanation. While external features of the Russian sailor do not correspond to Minayev’s portrait, a number of other details could be based on personal impression made by him on Conrad in early January 1886 in Calcutta. The latter could witness conversation(s) between Minayev and several British officials at the Bengal Club. As follows from Minayev’s diary, they discussed issues related to Indian religions (including the role of charismatic leaders in the genesis of religious movements) and political topics such as the British suppression of Burmese resistance. Minayev’s main subjects of interest — Buddhism and Indian manuscripts — could be touched upon, too. This paper attempts to find traces of their talk(s) in “Heart of Darkness” and its Russian character. The suggested hypothesis explains use of the iconography of the Buddha in Conrad’s tale and proposes a new interpretation of its title.

Key words: I. P. Minayev, expedition to India and Burma, Bengal Club, J. Conrad, “Heart of Darkness”, Buddhism.

Alexander V. Zorin — Cand. Sc. (Philology), senior researcher at the Institute of Oriental Manuscripts, the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation (Dvortsovaya Emb., 18, St.-Petersburg, 191186, Russia).

Зорин Александр Валерьевич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).

kawi@yandex.ru

Joseph Conrad’s (1857–1924) novella “Heart of Darkness” (1899) has a few important secondary characters, including that of an enigmatic Russian sailor whom the narrator, captain Marlow, gave a name of Harlequin. This strange member of the retinue of Mr. Kurtz, a sublime and ferocious European “king” of a trading station hidden in the depth of Africa, remains a puzzle for both the readers and critics of Conrad’s most famous story. A few attempts were made at defining his role in the narrative or investigating his symbolism¹. Since the character is highly ambiguous any notions may be true and false at the same time, this indefiniteness being encoded in the text where we see him with the eyes of captain Marlow whose remarks on the young Russian vary between irony and sympathy, irritation and envy. Whatever

Conrad himself thought about his character, there seems to be a key in the text of the story that can help us to learn more about how he was created. The key is found in the field of Russian geography.

When reading the story for the first time many years ago, I got stuck for a moment on the words “introduce myself... Russian... son of an Arch-Priest... Government of Tambov”. It seemed to me an extraordinary choice for a foreign writer to associate his character with Tambov, a relatively little-known Russian city. Even in case of Conrad who, as I learnt soon, used to be a Russian subject and had had to get acquainted with some parts of central Russia in his childhood this choice needed to be explained. Yet, there was no explanation. In November of 2020 I read a paper [Albedil, 2020] about Ivan Pavlovich Minayev (1840–1890), an eminent Russian Indologist considered a founder of the famous Saint Petersburg school of Buddhology. It reminded me

¹ Different interpretations of the character are suggested in: [Morgan, 2001; Etkind, 2011. Chapter 11; Gloger, 2014], etc.

of the fact that Tambov was his birthplace. Suddenly a thought struck me — what if there is a link between him and Conrad, what if Minayev who had traveled to the Indian subcontinent three times could have been seen there by Conrad who had spent a few years of his life as a sailor in the southern seas? ² It was not too difficult to find out that the two men indeed had had a chance to meet.

Minayev made three expeditions to India: in 1874–1875, 1880, and 1885–1886, during the first one he also visited Ceylon and Nepal, during the third one Burma. The first two have nothing to do with Conrad's biography. The hypothetical meeting could take place in Calcutta (presently, Kolkata) at the very beginning of 1886. Minayev arrived in this city on 2 January 1886 and left it for Burma on 6 January. Conrad was there during all these five days: he had arrived in Calcutta on the clipper ship *Tilkhurst* on 21 November 1885 and left it on 8 January 1886 [Ray, 1990. P. 59].

Unfortunately, we know virtually nothing about Conrad's stay in Calcutta although the writer's epistolary in English starts at the time when he served as the second mate on the *Tilkhurst*. In a series of his letters (dated from the 27th September 1885 to the 6th January 1886) to Spiridion Kliszczewski (1819–1891), a son of Polish emigrants to Britain, Conrad discusses some business plans of his and some issues of international and inner British politics but mentions no details at all concerning his stay in Singapore and Calcutta where the letters were written [Conrad, 1983. P. 11–21]. In his turn, Minayev kept a travel diary and recorded some of his meetings in the then capital of British India but he does not mention Conrad in any way. However, these notes allow us to speculate that Conrad could see him there and use his impressions partially for the character of the Russian sailor.

Here is the English translation of the fragments of Minayev's diary that can be relevant for the subject of the paper ³:

2nd January. <...> Went to Tawney⁴. Met [me] cordially. Sent [me] to Hoernle⁵. Afraid of the heat, [I]

² The other detail of the Russian sailor's biography, *son of an Arch-Priest*, does not have a clear relation to Minayev. There is very little information about the latter's family but we know that Minayev's father was a collegiate assessor in Tambov. It is notable that this civil rank was equal to the clergy rank of protodeacon according to the Table of Ranks introduced by Peter the Great in 1722. The role of protodeacon in the Russian Orthodox Church is close to that of archdeacon, this term resembling the one used by Conrad.

³ I used the translation published in India (Minayeff 1958) but changed it slightly at certain points to make it closer to the original Russian text.

⁴ Charles Henry Tawney (1837–1922), an English educator and scholar, translator of Sanskrit classics; the Principal of Presidency College (presently, Presidency University, Kolkata) in 1875–1892.

⁵ Rudolf Hoernle (1841–1918), a British Indologist, linguist and collector of ancient Indian manuscripts who spent many years in India teaching at leading universities there; in

declined the visit. Letters of recommendation were given [to me] everywhere.

3rd January. <...> Today I visited Ware Edgar⁶. Had a talk about Buddhism. Not interesting. [He] showed [me] his collection of Buddhist images.

4th January. Visited the Museum, then the Asiatic Society⁷. <...> From the As[iatic] Soc[iety] I went to the S[an]kr[it] College; wanted to see the Principal⁸ but failed to find him there.

Dined at the club with W. Edgar. The conversation was about religion. He does not know much about Buddhism, but he obviously thought a lot about religion. He made one remark that is correct, in my opinion. Religion at the beginning of its development must have a "Teacher" — a person who by his own life would impress, influence fantasy, beliefs of the people.

Perhaps, he did not want to say this: at any rate, the above words are not his, but that is how I understood him and this seems to be correct, particularly, in relation to India.

In the course of our conversation he observed that in his opinion a new world religion must be conceived either in India or in Russia.

I asked him why he supposed this should be in Russia. He stopped short. However, from further talks it became clear why. We are less cultured. That is so, but our political ideas are beginning to grow stronger. And at those places where this crying evil of the clay has taken possession of the minds of the people, there is no place any more for religious tendencies.

5th January. <...> Dined at the club with Ware Edgar; talked about the Congress. Hume composed the Congress⁹. This is his idea.

After dinner, Hensman, Editor of the Pioneer¹⁰, took his seat near us.

We talked about Burma. H[ensman] has just returned from Burma. Dacoits¹¹ are a matter to be dealt with by the police, not the army.

1897 was elected the President of the Asiatic Society of Bengal, in 1899 retired and settled in Oxford.

⁶ Sir John Ware Edgar (1839–1902), a colonial administrator in British India in 1862–1892.

⁷ The Indian Museum was founded in 1814 by the Asiatic Society or, more precisely, the Asiatic Society of Bengal (est. 1784).

⁸ The Sanskrit College was founded in 1824 to promote studies of Sanskrit and Classical Indian heritage. In 1876–1895, Mahesh Chandra Nyayratna Bhattacharyya (1836–1906), an important figure of the Bengal Renaissance, was its principal.

⁹ The Indian National Congress, a political party in India, was founded in 1885. Its creation was initiated by Allan Octavian Hume (1829–1912), a British member of the Imperial Civil Service, ornithologist and botanist who worked in British India.

¹⁰ *The Pioneer* is an English language daily newspaper founded in Allahabad in 1865. Howard Hensman (d. 1916), a British journalist and photographer, the author of the book *The Afghan War of 1879–80* (London 1881) written when he was a special correspondent of *The Pioneer*.

¹¹ Dacoits (dacoity), a term used for bandits (and, sometimes, rebels against the British power) in India and Burma. In the context of Minayev's risky journey to Burma in 1886 it was applied to the ex-soldiers of the King Thibaw (1859–

The Madras army is no good for the operation.

*Sir Ch. McGregor and General Roberts*¹² believe that the Afghan difficulties will be solved only by occupation, or rather, by a division of Afghanistan between Russia and England. We should occupy the country from this side of the Hindu Kush and Herat; the rest is to go to England.

*6th January. On board the steamer "Pemba"*¹³. *Stands at anchor at Diamond Harbor*¹⁴. *The evening is cool and pleasant.*

There is nobody else in my cabin yet. Yesterday [we] had a very interesting conversation at the club. It is a pity that it lasted too long, and I had no time to look through the collections of W. Edgar. [Minayev, 1955. P. 112–114; Minayeff, 1958. P. 121–123].

It is clear that if Conrad did see Minayev it had to take place at the [Bengal] Club where the latter dined two nights in a row, on 4 and 5 January. The first time Minayev dined with one person only and we can only wonder if their talk could be witnessed by somebody else. As for the second time, there was apparently a lively and long conversation among a group of people, it could involve more participants than are mentioned by Minayev and, perhaps, some visitors could simply hear it as well. There remains a question if a second mate of a British ship could get an access to the Bengal Club. Although being one of the most exclusive clubs, it "relaxed its rules about guest nights in 1872, enabling members to invite guests any night of the week so long as the name of the member and his guest was entered in the dinner book the previous evening" [Sinha, 2001. P. 507]. Minayev was obviously invited by Ware Edgar. It is quite possible that somebody else could invite Conrad (a Polish aristocrat by origin) to the Club, too¹⁵.

1916) of Upper Burma deposed by the British forces in 1885. Even though their king had neither paid nor fed the soldiers, they willingly continued to slaughter Europeans even after the defeat. Each day some of them were caught and executed but they went to execution smiling and smoking their cigars. The bodies of killed dacoits were carried through the streets to frighten the locals but this demonstration did not make any impression on them [Minayev, 1955. P. 126–127; Minayeff, 1958. P. 138].

¹² Sir Charles Metcalfe MacGregor (1840–1887), a British explorer and officer of the British Army in India. Lord Frederick Sleigh Roberts, 1st Earl Roberts (1832–1914), a British general who served in India in 1851–1893, Commander-in-Chief, India, in 1885–1893; an active participant of the suppression of the Indian Rebellion of 1857 and the Second Anglo-Afghan War (1878–1880).

¹³ Built in Scotland in 1877, this cargo liner was broken up at Bombay (presently Mumbai) in 1900, see the *Scottish Built Ships* website: <http://www.clydeships.co.uk/> (access: 28.03.2021).

¹⁴ Diamond Harbour (former Hajipur) is a town about 50 km south of Calcutta/Kolkata.

¹⁵ In March 2021, I sent a query to the Bengal Club concerning a possibility to check its "dinner book" for January 1886. If such a book still exists it can contain information about people who visited the Club on the dates under question. Regretfully, I have not received any reply. It could support the hypothesis but not undermine it completely. Even if Conrad

Before we turn to the text of "Heart of Darkness" two more things have to be pointed out. First, Minayev was a great lover and tireless collector of old Indian books. His personal collection of manuscripts mostly purchased during his expeditions was one of the biggest outside of South Asia at the time. Second, he basically traveled alone and showed no arrogance or racial prejudice towards the local people. Judging by his diary, he was eager to talk with them and discuss various topics, including political sentiments. Without doubt, he collected information for the Russian authorities who sponsored the expedition (the Great Game was in full swing) but he also had his own academic and personal interests when striving to come in contact with "educated natives" in the countries he studied.

The theme of the Russian sailor first appears in the book when the reader does not know about his existence. During a stop on the move to the final destination, Marlow investigates a hut and finds a strange book there.

*It had lost its covers, and the pages had been thumbed into a state of extremely dirty softness, but the back had been lovingly stitched afresh with white cotton thread, which looked clean yet. It was an extraordinary find. Its title was 'An Inquiry into some Points of Seamanship' by a man Tower, Towson—some such name — Master in his Majesty's Navy. The matter looked dreary reading enough with illustrative diagrams and repulsive tables of figures and the copy was sixty years old. I handled this amazing antiquity with the greatest possible tenderness lest it should dissolve in my hands. Within, Towson or Towser was inquiring earnestly into the breaking strain of ships' chains and tackle, and other such matters. Not a very enthralling book, but at the first glance you could see there a singleness of intention, an honest concern for the right way of going to work which made these humble pages thought out so many years ago luminous with another than a professional light. The simple old sailor with his talk of chains and purchases made me forget the jungle and the pilgrims in a delicious sensation of having come upon something unmistakably real. Such a book being there was wonderful enough, but still more astounding were the notes penciled in the margin, and plainly referring to the text. I couldn't believe my eyes! They were in cipher! Yes, it looked like cipher. Fancy a man lugging with him a book of that description into this nowhere and studying it—and making notes—in cipher at that! It was an extravagant mystery*¹⁶.

As we learn later it belonged to the Russian sailor who was happy to get the book back, and "the cipher" turned out to be nothing but some Cyrillic cursive notes written by him.

It is very easy to imagine Minayev talking passionately about old fascinating manuscripts and, possibly, even showing one or two to his interlocutors. Perhaps, a

did not get an access to the Bengal Club he could be told about a notable Russian traveler by somebody else who had met him in Calcutta.

¹⁶ All the quotations from *Heart of Darkness* follow [Conrad, 2006].

book in his possession could also bear some interlinear notes in Russian as he usually bought books for his studies¹⁷. The words *illustrative diagrams and repulsive tables of figures* can easily hint at some original illustrations, perhaps, Buddhist, Hindu or Jain iconographic miniatures which could seem repulsive to a European of narrow cultural preferences. W. Edgar had collections of religious artefacts, too, this subject being discussed to some extent at the Bengal Club, according to Minayev's diary.

The name of the author of the book also attracts attention. Marlow does not remember it well and provides three possible forms. This uncertainty may be intentional, an artistic means to show that "the owls are not what they seem". Conrad certainly could have in mind navigation manuals written by "a specialist in the mathematics of navigation — not seamanship — named John Thomas Towson" [Arnold, 1976. P. 121] while borrowing the ideas for the title and contents from a book by another author, Nicholas Tinmouth [Ibid. P. 122], this fusion being rather suspicious. Let us, however, look closer at the three names muttered by Marlow. Each of them has the same initial part:

Tow- er
son
ser.

One of Minayev's acquaintances in Calcutta was Mr. **Tawney**. Although the Russian Indologist does not mention him in connection with the Club, we cannot rule out his presence there, either physically or as a figure referred to in the talk. At the same time, I cannot help thinking that the form *Tower* could hide in it a combination *Tow + Ware* (the first name of Sir Edgar).

The portrait of the young Russian sailor that appears to the reader through the further Marlow's narration has virtually nothing to do with that of Professor Minayev who had a big beard (the sailor was *beardless*), did not wear a "harlequin costume"¹⁸ and certainly could not

¹⁷ Minayev's collection of Indian manuscripts was passed to the Russian Public Library (presently, the Russian National Library) after the scholar's death. It was catalogued by N. D. Mironov (1880–1936), and the first part of his catalogue (others were never issued due to political calamities in Russia) does indicate that one book, an illustrated (!) Jain manuscript, 26 ff., 15 il., has numerous interlinear glosses written by Minayev [Mironov, 1918. P. 132, catalogue no. 185].

¹⁸ This outlook feature is certainly very memorable and must have some explanation. In this connection, I find it worth considering that the word "harlequin" was used by a writer Vladimir Burnashev (1810–1888) for a verbal portrait of the well-known Polish-Russian Orientalist, writer and journalist Osip Senkovsky, or Jozef Julian Sękowski (1800–1858), aka Baron Brambeus: *The head of the great Brambeus was covered with a dark red fez with a blue tassel, and his whole person was dressed in some kind of Albanian dark blue jacket over a pink taffeta shirt, in the widest, brick-colored shalwar, from under which toes of bright yellow Moroccan babouche slippers were visible. Yes, I forgot to say that in addition to this motley Harlequin dress, the shalwar was girded with a light green cashmere shawl that had the motley-colored trimming* [Burnashev, 1872. P. 676–677]. As a young man Sękow-

ski made a long travel through Turkey, Syria, Nubia and Egypt. His vividly written accounts of the travel were published in Polish and Russian and brought him first recognition. His move to Saint Petersburg and service for the Russian Empire made him unpopular among the Poles. However, Conrad had to know something about him since Sękowski presumably taught Arabic to his father, Apollo Korzeniowski (1820–1869), at Saint Petersburg Imperial University. Another possible source for this image could be found in Lord Byron's (1788–1824) poem *Don Juan* where it was applied to the Russian general Alexander Suvorov (1730?–1800), in the line *a harlequin in uniform*. Suvorov defeated Polish troops several times throughout his career, hence the semi-ironic portrait of the general suggested by the English poet had to be known to Conrad and, most likely, resounded with his national sentiments.

call himself "a simple man"¹⁹. However, the frame into which this portrait is placed makes me remember about his general image of a lone traveler and certain issues of his talk with the British interlocutors at the Bengal Club. *'So many accidents happen to a man going about alone, you know. Canoes get upset sometimes — and sometimes you've got to clear out so quick when the people get angry.'* <...> *'They are simple people — and I want nothing, you know.'* <...> *'I have a canoe and three black fellows waiting not very far. I am off.'* Just like this Russian, Minayev had a vessel waiting not very far (at Diamond Harbour) and was off soon (to Burma). Just like him, Minayev was not afraid of the natives and apparently felt calm traveling amongst them. He had a thirst for old manuscripts and, most probably, some weapon for self-defense²⁰. In a similar way, when the Russian sailor left Marlow, *one of his pockets (bright red) was bulging with cartridges²¹, from the other (dark blue) peeped 'Towson's Inquiry,' etc. etc. He seemed to think himself excellently well equipped for a renewed encounter with the wilderness.*

The talk at the Club touched upon the ex-soldiers of the Burmese army who continued threatening the westerners and were ruthlessly persecuted by the British power. The latter used the term *dacoits* (bandits) to designate them while Minayev's description of these people is closer to the concept of rebels (see no. 11 above). When Conrad's Marlow sees the heads on the stakes in front of the residence of Mr. Kurtz, he exchanges the following remarks with the Russian sailor — *he said: these heads were the heads of rebels. I shocked him excessively by laughing. Rebels! What would be the next definition I was to hear. There had been enemies, criminals, workers — and these were — rebels. Those rebellious heads*

ski made a long travel through Turkey, Syria, Nubia and Egypt. His vividly written accounts of the travel were published in Polish and Russian and brought him first recognition. His move to Saint Petersburg and service for the Russian Empire made him unpopular among the Poles. However, Conrad had to know something about him since Sękowski presumably taught Arabic to his father, Apollo Korzeniowski (1820–1869), at Saint Petersburg Imperial University. Another possible source for this image could be found in Lord Byron's (1788–1824) poem *Don Juan* where it was applied to the Russian general Alexander Suvorov (1730?–1800), in the line *a harlequin in uniform*. Suvorov defeated Polish troops several times throughout his career, hence the semi-ironic portrait of the general suggested by the English poet had to be known to Conrad and, most likely, resounded with his national sentiments.

That Conrad could easily construct a character from features of two people he encountered in his life is distinctly expressed in *Author's Note* (1920) to his novel *Victory* (1915), in a passage on two prototypes of 'plain Mr. Jones'. In general, the *Note* provides us with an unique opportunity to learn from Conrad himself how his impressions of real people were transformed into memorable fictitious figures.

¹⁹ But, perhaps, he could be described as having *little blue eyes that were perfectly round*.

²⁰ See: [Minayev, 1955. P. 128; Minayeff, 1958. P. 140].

²¹ For the Martini-Henry, a rifle he had.

looked very subdued to me on their sticks. Marlow's thought is not expressed very clearly but he seems to mean that the concept of "rebels" is simply not adequate for the "savages" he faced. Such a notion would exactly correspond with the official British approach to the conquered natives, e.g. Burmese soldiers.

Last but not least, the Russian sailor was fascinated with the charisma of Mr. Kurtz, a supreme king of an African locality, both sublime and inexorable, a person who got the tribe to follow him as Marlow puts it straightforwardly. According to the Russian, 'His ascendancy was extraordinary. The camps of these people surrounded the place and the chiefs came every day to see him. They would crawl' — but Marlow interrupts this talk with a shout: 'I don't want to know anything of the ceremonies used when approaching Mr. Kurtz'. Thus, Kurtz was a type of an archaic ruler, i. e. he was a quasi-religious figure who turned his subjects into his worshippers. It is notable that on 4 January Minayev and Edgar talked about the origins of religion that must be connected with a "Teacher" — a person whose life would impress, influence fantasy, the beliefs of people. India seemed to both of them a proper place to see such a phenomenon appear²². A notable passage is also found in *The Note of Professor of Saint Petersburg University, State Councilor Minayev* that he composed for the Ministry of War of the Russian Empire after his return from the last expedition to India:

...The masses of people still lead a completely different life, a life of their own... in Broach, a certain Lakha — a messenger from God, from the great creator and almighty, — conceived nothing more or less than to overthrow the "engresi raj", that is, the British power, and to found his own kingdom²³. <...> The Broach event did not make much of an impression on either the British or the natives, but the investigation of the case revealed a number of facts that are highly important for the characterization of India. The confession of the leader, the testimony of those involved in the uprising transfer you to some archaic, epic world: a crowd of naive believers appears before you. Strike their fancy with some grandiose fable — they will believe in you and follow you²⁴.

²² Edgar thought Russia could also produce a new religion. According to Minayev, the spread of political ideas in our country made it complicated. However, the Soviet form of communism that had its own developed cult and that put a big part of the world under its strict ideological control by the middle of the 20th century does seem to have been a quasi-religious movement (cf. [Slezkine, 2017]).

²³ This little-known rebellion took place in Broach (presently, Bharuch) in November 1885. "About forty were captured and the Lakha Bhagat and his two principal adherents were hanged in public and hence the rebellion was suitably crushed" [Sabnis, 2014]. Minayev recorded some interesting details about this Lakha, originally a village night watchman, and his movement [Vigasin, 2008. P. 175–176].

²⁴ Translated into English by me from [Vigasin, 2008. P. 189].

If Minayev's conversation with W. Edgar and other British gentlemen did feed Conrad with some material for *Heart of Darkness* it does not mean at all that Minayev had the Russian sailor's personality, including devotion to any charismatic leaders. On the contrary, he was a sober-minded person and hated dilettantism, self-assumption and voluntarism, his diaries containing sharp remarks on some Russian high officers' attitude to the Indian matters as well as the style of Russian colonial administration in comparison with the British one²⁵ [Vigasin, 2008. P. 164–169]. Minayev was no way a Harlequin but Conrad could borrow some of his features to construct this character that would play his ambiguous role in the narration.

The Indian substrate of the story gets manifested in a surprising presentation of its narrator, Marlow, as a Buddha-like figure, some recognizable features of the Buddhist iconography being applied to him. And this motive is repeated thrice — two times at the beginning and one time at the end of the novella:

Marlow sat cross-legged right aft, leaning against the mizzen-mast. He had sunken cheeks, a yellow complexion, a straight back, an ascetic aspect, and with his arms dropped, the palms of hands outwards, resembled an idol. <...> "Mind," he began again, lifting one arm from the elbow, the palm of the hand outwards, so that with his legs folded before him he had the pose of a Buddha preaching in European clothes and without a lotus-flower. <...> Marlow ceased and sat apart, indistinct and silent, in the pose of a meditating Buddha.

As far as I know no other writing of Conrad involves Buddhist context to such an extent²⁶. The story concerns a completely different geographical and cultural region and, apparently, Conrad himself was not interested much in Buddhism. Why then this enigmatic comparison? This problem is effectively solved if Minayev's conversation(s) with the British gentlemen at the Bengal Club (including possible discussion of Buddhism and Buddhist arts²⁷) was really a source of inspiration for Con-

²⁵ However, he criticized the British colonialists in his notes, too, and was rather sceptic in regard of their "civilizing" mission in India and Burma.

²⁶ One more example is found in the novel *Victory* (1915) where the ghost-like Mr. Jones is depicted once in a similar but highly ironic way: *Cross-legged, his head drooping a little and perfectly still, he might have been meditating in a bonze-like attitude upon the sacred syllable "Om."* It was a striking illustration of the untruth of appearances, for his contempt for the world was of a severely practical kind (see any edition of the novel: Part 3, Chapter X). Another description of the same character — *He resembled a painted pole leaning against the edge of the desk, with a dried head of dubious distinction stuck on the top of it* (Part 4, Chapter XI) — is also notable in connection with *Heart of Darkness* (see next note).

²⁷ The brutal image of human heads on the stakes, by the way, can remind about the garlands of fifty freshly cut heads, a standard *symbolical* attribute of wrathful Tantric deities. Conrad could see some Buddhist or Hindu icons of this kind in India or somewhere else. It is highly likely, however, that he

rad²⁸. Moreover, even the title of the novella may have a Buddhological dimension.

The great Russian Buddhologist Vasily Vasilyev²⁹ (1818–1900) wrote in the first volume of his book *Buddhism, Its Dogmas, History and Literature* (1857): ...there appears the teaching of *dhāraṇīs* or those mystical expressions and formulas that are capable of reproducing everything <...> Every being, even every concept can be expressed in these formulas, and those who grasp them via simple multiple repetition (and, later, via contemplation of letters that constitute them) acquires power over this being, obtains those concepts that they express almost algebraically, so that there are some *dhāraṇīs* that encapsulate in themselves the teaching of *pāramitās*, while others can conquer spirits and gods, can call *Bodhisattvas* and *Buddhas*, deliver means for the fast accomplishment of the *Bodhi*. <...> Thus, we see that *dhāraṇīs* are considered to be the *heart* of the *Tathāgatas*, *Bodhisattvas*, etc. [Vasilyev, 1857. P. 142–143].

The term “heart” (*Skr.* *hr̥daya*) is one of the standard designations used in *dhāraṇī* literature, many texts of

this kind (better known in the West as mantras) having it in their titles: *Tathāgatahr̥daya* (*Heart of Tathāgata*, i. e. Buddha), *Mahākālahr̥daya* (*Heart of Mahākāla*, a Buddhist deity), *Pratītyasamutpādahr̥daya* (*Heart of Dependent Origination*), etc., etc. It is clear that the title of Conrad’s novella perfectly fits this pattern. The writer could learn about the Buddhist concept in two ways. On the one hand, Minayev was Vasilyev’s student and could mention it in the course of the conversation at the Bengal Club. On the other hand, Vasilyev’s book, the only source of information on *dhāraṇī* literature in Europe by the early 20th century, was promptly translated into French (and German) and, therefore, was available to Conrad³⁰.

To conclude this paper, I should finally point out that the text of *Heart of Darkness* contains a short verbal formula that grasps its essence. I mean, of course, the famous utterance of Mr. Kurtz: *The horror! The horror!* It is hard to say, however, what power can be achieved by the repetition of this heart mantra.

References

- Albedil, 2020: *Albedil M. F.* Первый русский в Непале // Непал: взгляд из России / ред. М. Ф. Альбедиль, Л. Я. Боркин. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2020. С. 13–20.
- Al’bedil’ M. F.* Pervyi russkii v Nepale // Nepal: vzglyad iz Rossii / Red. M. F. Al’bedil’, L. Ya. Borkin. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2020. P. 13–20.
- Albedil M. F.* The First Russian in Nepal // Nepal: a View from Russia / Ed. by M. F. Albedil, L. Ya. Borkin. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2020. P. 13–20.
- Arnold, 1976: *Arnold J. A.* The Young Russian’s Book In Conrad’s “Heart Of Darkness”. *Conradiana*. Vol. 8. No. 2. 1976. P. 121–126.
- Burnashev, 1872: *Бурнашев В. П.* Воспоминания об эпизодах из моей частной и служебной деятельности // Русский вестник. 1872. Т. 102. № 12. С. 670–707.
- Burnashev V. P.* Vospominaniia ob epizodakh iz moei chastnoi i sluzhebnoi deiatel’nosti // *Russkii vestnik*. 1872. Т. 102. No. 12. P. 670–707.
- Burnashev V. P.* Recollections of Episodes from My Private and Professional Life // *The Russian Herald*. 1872. Vol. 102. No. 12. P. 670–707.
- Conrad, 1983: [Conrad J.] The Collected Letters of Joseph Conrad. Volume I. 1861–1897 / Ed. by F. R. Karl and L. Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Conrad, 2006: *Conrad J.* Heart of Darkness / Ed. by P. B. Armstrong. A Norton Critical Edition. Fourth Edition. New York; London: W. W. Norton & Company, 2006.
- Etkind, 2011: *Etkind A.* Internal Colonization: Russia’s Imperial Experience. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Gloger, 2014: *Gloger M.* Rosyjski arlekin. O nierozpoznany motywie w “Jądrze ciemności” i o Rosji Josepha Conrada (prolegomena do kultury rosyjskiej) // *Pamiętnik Literacki*, CV, z. 1. 2014. S. 7–24.
- Hochschild, 2006: *Hochschild A.* Meeting Mr. Kurtz // *Conrad J.* Heart of Darkness / Ed. by P. B. Armstrong. A Norton Critical Edition. Fourth Edition. New York; London: W. W. Norton & Company, 2006. P. 171–181.
- Minayeff, 1958: *Minayeff I. P.* Travels in and Diaries of India and Burma / Tr. by H. Sanyal. Calcutta: Eastern Trading Company, [1958].
- Minayev, 1955: Минаев И. П. Дневники путешествий в Индию и Бирму / отв. ред. А. П. Баранников. Члены редакционной коллегии Н. М. Гольдберг, Г. Г. Котовский. Москва: Изд-во АН СССР, 1955.
- Minayev I. P.* Dnevnik puteshestvii v Indii i Birmu / Otvetstvennyi redaktor A. P. Barannikov. Chleny redaktsionnoi

borrowed this image from the terrible realities of life in Belgian Congo. In 1897 one of the British journalists reported about Captain Léon Rom who used twenty-one shrunken heads of African rebels against the white “civilizers” “as a decoration round a flower-bed in front of his house” [Hochschild, 2006. P. 176–177].

²⁸ A notable metaphor is used by Conrad in *The Congo Diary* (1890): *Saw another dead body lying by the path in an attitude of meditative repose* [Conrad, 2006. P. 255]. It may have no relation to Buddhism but it testifies that the topic of meditation, Buddhist or not, fed his imagination already in Africa (just a few years after his visit to India).

²⁹ It may be important to add that he was a student of Jozef Szczepan (Osip) Kowalewski (1800/01–1878). Exiled from Vilna (presently, Vilnius, Lithuania) by the Tsarist Russian authorities for pro-independence Polish activity, Kowalewski was allowed to study Mongolian in Kazan University and eventually turned into one of the most important Orientalists of the 19th century.

³⁰ See the quoted fragment in [Vassilieff, 1863. P. 142–143] and [Wassiljew, 1860. S. 153–154].

- kollegii N. M. Gol'dberg, G. G. Kotovskiy. M.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1955.
- Minayev I. P. *Dnevnik puteshestvii v Indii i Birme* [Diaries of Travels through India and Burma] / Ed. by A. P. Barannikov (chief), N. M. Goldberg, G. G. Kotovsky. Moscow: The USSR Academy of Sciences Press, 1955.
- Mironov, 1918: *Миронов Н. Д.* Каталог индийских рукописей Российской Публичной Библиотеки. Собрание И. П. Минаева и некоторые другие. Вып. 1. Петроград: Типография РАН, 1918.
- Mironov N. D. *Katalog indiiskikh rukopisei Rossiiskoi Publichnoi Biblioteki. Sbranie I. P. Minaeva i nekotorye drugie. Vypusk 1.* Petrograd: Tipografiia Rossiiskoi Akademii Nauk, 1918.
- Mironov N. D. *The Catalogue of Indian Manuscripts Preserved in the Russian Public Library. The Collection of I. P. Minayev and Some Other Collections. Issue 1.* Petrograd: Typografiya of the Russian Academy of Sciences, 1918.
- Morgan, 2001: *Morgan J.* Harlequin in Hell: Marlow and the Russian Sailor in Conrad's "Heart Of Darkness" // *Conradiana*. Vol. 33. No. 1. Spring 2001. P. 40–48.
- Ray, 1990: *Joseph Conrad: Interviews and Recollections* / Ed. by M. Ray. Iowa City: University of Iowa Press, 1990.
- Sabnis, 2014: *Sabnis M. V.* The Unrest and Protest Movements in Nineteenth Century Gujarat // *Indian Journal of Applied Research*. Vol. 4, Issue 8. 2014. P. 303–305.
- Sinha, 2001: *Sinha M.* Britishness, Clubbability, and the Colonial Public Sphere: The Genealogy of an Imperial Institution in Colonial India // *Journal of British Studies*. Vol. 40. No. 4. At Home in the Empire. Cambridge University Press on behalf of The North American Conference on British Studies, 2001. P. 489–521.
- Slezkine, 2017: *Slezkine Yu.* The House of Government: A Saga of the Russian Revolution. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- Vasilyev, 1857: *Васильев В. П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Т. 1: Общее обозрение. СПб.: Типография Имп. АН, 1857.
- Vasilyev V. P. *Buddizm. Ego dogmaty, istoriia i literatura. Vol. 1: Obshchee obozrenie.* Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1857.
- Vasilyev V. P. *Buddhism, Its Dogmas, History and Literature. Vol. 1: The General Survey.* Saint Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences, 1857.
- Vassilieff, 1863: *Vassilieff V.* Le Bouddisme: ses dogmes at sa littérature. Première parties. Aperçu général. Traduit du russe par G. A. la Comme. Paris: August Durand & Benj. Duprat, 1863.
- Vigasin, 2008: *Вигасин А. А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.: Степаненко, 2008.
- Vigasin A. A. *Izuchenie Indii v Rossii (ocherki i materialy).* Moscow: Stepanenko, 2008.
- Vigasin A. A. *Study of India in Russia (Essays and Documentation)*. Moscow: Stepanenko, 2008.
- Wassiljew, 1860: *Wassiljew W.* Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Erster Theil: Allgemeine Uebersicht. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1860.

Э. Вандан

Семантические особенности монгольского перевода романа Ф. М. Достоевского «Идиот»

© Э. Вандан, 2021
DOI 10.25882/djxj-ek11

В статье рассматривается монгольский перевод романа Ф. М. Достоевского «Идиот», представленный Ц. Гомбосурэном в 2014 г. Повышенное внимание уделяется специфике переводческих стратегий, а также выявлению семантических особенностей текста перевода. Помимо этого впервые приводятся факты истории рецепции Достоевского в Монголии. Актуальность данной работы связана, с одной стороны, с возросшим интересом исследователей к проблеме межкультурной коммуникации и вопросам языкового и культурного взаимодействия при переводе, а с другой — с тем, что в настоящее время изучение литературных взаимосвязей России и Монголии в целом и переводов русской классической прозы (в том числе текстов Достоевского) в частности не получает должного внимания в научных исследованиях.

Ключевые слова: Достоевский, «Идиот», диалог культур, русская литература, монгольский перевод, переводная литература, семантика.

Вандан Энхзаяя — Ph. D., старший преподаватель кафедры русского языка и литературы Института славянской и балтийской филологии университета им. Этвеша Лоранда (Венгрия, Будапешт, Múzeum krt. 4/D, ELTE, 1088).
vandan.enhzaya@btk.elte.hu

Переводческая деятельность в Монголии имеет долгую историю. Монголы издревле почитали и уважали ее как главное средство не только для расширения знаний и ознакомления с ценностями и достижениями других народов, но и — как это бывает у всех народов с богатой литературной традицией — для обогащения собственной словесности. Расцвет переводческой деятельности в средние века связан с тем, что монголы пользовались тибетским книжным языком и к тому времени имелся огромный объем изданной на этом языке буддийской литературы и переводов во всех известных тогда Индии областях знания [Ринчен, 1971. С. 371]. Под влиянием древнеиндийской и тибетской филологии в XIII в. переводческое искусство начинает стремительно развиваться и оказывает самое широкое влияние на дальнейшую историю и культуру Монголии¹.

Поворотным моментом в развитии переводческой деятельности явилась народная революция 1921 г. —

русский язык стал главным иностранным языком, с которого переводили на монгольский язык книги всех жанров.

С творчеством Достоевского монгольская публика познакомилась только во второй половине XX в., что, вероятно, было обусловлено политическими и цензурными препятствиями. Будучи в тесной и многосторонней связи с советской властью, монгольское правительство следовало принципам советской политики, в том числе и культурной. В статье Елены Дрыжаковой о поэтике романа «Преступление и наказание» содержится эпизод о советских научных кругах, в коих ученые шутили между собой о том, что в СССР Достоевский родился в 1956 г. [Дрыжакова, 1985. С. 68]. По иронии судьбы или нет, но в Монголии «рождение» Достоевского действительно датируется 1956 г. — тогда появился первый перевод романа «Бедные люди» (монг. «Ядуу хүмүүс»), осуществленный Н. Наваан-Юндэном. Нельзя сказать, что в эпоху соцреализма Достоевский был фаворитом издательств². Знаменательно, что прохо-

¹ Подтверждением тому служит указ 1264 г. о составлении государственной истории и о переводе классических книг. Но осуществление этих переводов — в силу ограниченности уйгурского письма — наталкивается на трудности. Для преодоления таких препятствий был введен новый, квадратный алфавит, построенный на тибетской основе [Бадмаева, 2011, С. 8].

² Не издавали его произведения до 1956 г. и в других странах социалистического лагеря. Так, например, в Венгрии фаворитом издательств в 1920-х гг. был именно Достоевский, но новый режим не считал его образцом для

дит почти 30 лет до появления следующего перевода, которым был роман «Униженные и оскорбленные» («Дорд үзэгдэгсэд»), дошедший до монгольских читателей в 1983 г. Перевод был осуществлен Г. Амаром, немного позднее им же переведен текст «Белых ночей» (монг. «Цагаан шөнө», 1985); в итоге эта повесть становится последним изданным в XX в. произведением Достоевского.

Очередному длительному затишью, продолжавшемуся до начала нынешнего века, положил конец перевод романа «Преступление и наказание» (2003), который сразу вошел в список обязательной литературы для высших классов средней школы (роман «Бедные люди» был включен в список литературы для учеников 9-го класса уже в начале 90-х гг.). Переводчиком «Преступления и наказания» был Ц. Гомбосүрэн, который в течение следующего десятилетия реализовал перевод остальных томов пятикнижия.

Роман «Идиот» дошел до монгольских читателей в двух вариантах. Первый из них, выполненный Гомбосүрэном, вышел под названием «Солиот» в 2015 г. в издательстве «Болор судар», в том же году вышел еще и перевод Баатара под названием «Маанаг» в издательстве «Монсудар». Хотя сопоставление этих переводов³ обещает множество интересных сведений, на этот раз мы ограничимся анализом первого.

Главным критерием качества художественного перевода является адекватность эстетического и эмоционального воздействия оригинального текста и текста перевода. Но задача эта становится весьма трудной, если учесть особенности жизни и быта монголов-кочевников, довольно далеких от православного мира и мышления русского народа, к тому же русский и монгольский — языки разнотипные, их синтаксическая структура и словарный набор не совпадают. Не выделяя дальнейших частных, отметим, что такое коренное различие культур является сигналом невозможности полного воспроизведения на монгольском такого — богатого христианским подтекстом — произведения, как «Идиот».

Гомбосүрэн при переводе романа «Идиот» в основном ориентируется на монгольского читателя, о чем свидетельствует язык и стиль повествования, близкий к строю монгольской эпической поэзии (наличие большого количества парных слов, использование выразительных фонетических средств и т. д.). Для примера ниже приведем небольшой отрывок, в котором описываются дочери генерала Епанчина. Описание составляет всего одно предложение, но

подражания вплоть до того, что с конца 1940-х гг. до 1956 г. его просто-напросто не печатали [Гедеон, 2016].

³ Тем более что уже различие названий представляет интерес: в названии «Солиот» (от слова *солио* — 'психическое заболевание') акцентируется болезнь, нездоровье героя, а в «Маанаг» (букв.: 'глупый, тупой, слабоумный, дурак') — его умственные способности.

оно демонстрирует изобилие парных⁴ словосочетаний, что характерно для монгольского литературного языка и, по преимуществу, способствует усилению эмоциональной окрашенности текста⁵.

В оригинале:

Все три девицы Епанчины были барышни здоровые, цветущие, рослые, с удивительными плечами, с мощною грудью, с сильными, почти как у мужчин, руками, и, конечно вследствие своей силы и здоровья, любили иногда хорошо покушать, чего вовсе и не желали скрывать [Достоевский, 1973. С. 32].

В переводе:

Епанчины гурван охин гурвуулаа эрүүл саруул, нуруу туруутай, гайхам тэгсхэн мөртэй, чилдгэр том хөхтэй, бараг эр хүн шиг чанга гартай, улаа бутарсан авхайчуул, эрүүл чийрэг, хүч тэнхээтэйн учир заримдаа балан цалан идэх дуртай, тэрийгээ ч нууж хаая гэхгүй [Достоевский, 2015. С. 54].

Тут мы отклоняемся от подстрочного перевода монгольского варианта, так как выделенные из контекста примеры наглядно иллюстрируют и без того явный избыток парных слов:

Достоевский	Гомбосүрэн
здоровые	эрүүл саруул
рослые	нуруу туруутай
удивительными	гайхам тэгсхэн
мощною	чилдгэр том
цветущие	улаа бутарсан
силы	хүч тэнхээтэй
здоровья	эрүүл чийрэг
хорошо	балан цалан
скрывать	нууж хаая

Об ориентации на культуру читателя перевода говорит и то, что переводчик не раз прибегает к уподобляющему приему⁶, который обнаруживается в

⁴ Парные слова — это два слова в составе фразеологической единицы с соотношенным значением и ярко выраженным звуковым подобием [Ахманова, 1966. С. 300].

⁵ См. у Скородумовой: «Использование такого распространенного явления в монгольском языке, как парные словосочетания (хоршоо үг), также способствует усилению эмоциональной окрашенности текста» [Скородумова, 2016. С. 121].

⁶ То есть использует функциональный эквивалент, который у читателя перевода должен вызывать те же эмоции и ассоциации, что и у читателя оригинала. Такое воспроизведение интенций оригинального текста в трудах переводоведов обозначается по-разному. Найда [Nida, 1964], например, говорит о динамической эквивалентности (dynamic equivalence), Швейцер [Швейцер, 1988] и Латышев [Латышев, 2005] — о функциональной эквивалентности,

первую очередь в трансформации христианских понятий в буддийские. Эти замены в данном контексте оказываются более приемлемыми для достижения адекватности перевода. Так, в романе слово *бог* переводится как *Бурхан*⁷:

В оригинале:

Ну, коли так, — воскликнул Рогожин, — совсем ты, князь, выходишь юродивый, и таких, как ты, *бог* любит! [Достоевский, 1973. С. 14].

В переводе:

За хэрэв тийм бол, ноён минь, чи ёстой хийтэй хүн болж таарах нь. *Бурхан* чам шиг хүнийг хайрладаг юм! [Достоевский, 2015. С. 25].

Нет сомнения в том, что для большинства читателей перевода *Бурхан* ('бог') равен Будде, так как основной религией монголов является буддизм⁸, вследствие чего читателем перевода не интерпретируется важная для романа христианская коннотация. Обнаруживается сдвиг и в этимологии: слово *бог* связано с представлением об изобилии, полноте и счастье [Черных, 1993. С. 98], а *Бурхан* — о духовном совершенствовании, о просветлении [Сүхбаатар, 1997. С. 45].

Помимо слова *бог* в романе присутствует и его синоним *господь*:

В оригинале:

И таких *господь бог* любит, — подхватил чиновник.

В переводе:

Чухам тийм хумууст л *Тэнгэр бурхан* хайртай гэж Лебедев ам дагуулав (букв.: «Именно таких людей любит Небо бог»).

Слово *Тэнгэр* (букв.: 'небо'), тем более рядом со словом *бурхан* (букв.: 'бог'), соответствует русскому *небесный/всевышний*, то есть в переводе нейтрализуется инаковость христианского содержания романа. Но стоит отметить, что образ все-таки близок к образу оригинала, так как слова *всевышний* и *небесный* в русском языке также используются как синонимы к слову *бог* и имеют такую же возвышен-

Людсканов [Людсканов, 1967] — о замене контекстуальным аналогом, а Комиссаров [Комиссаров, 1999] — переводческим аналогом и т. д.

⁷ Об этом подробнее см. нашу статью «Особенности передачи концепта *бог* в монгольском переводе романа *Братья Карамазовы* Ф. М. Достоевского» [Вандан, 2017].

⁸ По данным отчета Монголии по международной религиозной свободе 2018 г., буддистами считают себя 53 % монголов, а христианами — 2,1 % (при этом 38,6 % населения не принадлежит ни к какой религии). См.: [Электронный ресурс] // URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/MONGOLIA-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (дата обращения: 08.01.2020).

ную коннотацию, как и *Тэнгэр* в монгольском, т. е. адекватность образуется за счет одинаковости эмоционального воздействия оригинального и переводного текстов.

Подобные примеры уподобления в переводе, демонстрирующие различие религии и верований русских и монголов, самым парадоксальным образом обнаруживают общность с философской концепцией и идейной атмосферой романа, поскольку в центре буддийского мировоззрения стоит идея целостного видения мира, всеединства, всеобщей связи вещей, которая выражается в буддистской формуле: «Одно во всем, все в одном». Согласно буддийскому мышлению, человеческое сознание заблуждается, разделяя это неделимое, неразложимое на обособленные единицы, отделенные друг от друга. Достоевский многократно указывает на опасность такого заблуждения (обособленность и эгоизм, распад семьи, утрата духовных ценностей) и необходимость достижения абсолютной простоты, единения и приобретения духовной целостности. «Высший синтез жизни», которого достигает Мышкин перед припадком, — это один из самых ярких примеров, где перекликаются христианское и буддийское мировоззрения (тем более что в мыслях князя он сопровождается такими мотивами, как *гармония, красота, чувство полноты, примирение, восторг, слияние* и т. д.). Из этого следует, что текст перевода способен передать содержание романа, а буддийский подтекст, созданный при переводе, обнаруживает глубокие связи с идейно-художественным миром произведений Достоевского вообще. Недостаток этого приема заключается в том, что в переводе не сохраняется инокультурный колорит.

Культурные коды христианства чужды монгольскому читателю, поэтому имплицитно выраженные смыслы текста в основном остаются для него скрытыми, если в переводе нет дополнительных объяснений и комментариев, способствующих их пониманию. Таким значимым для читателя оригинала, но недоступным читателю перевода элементом является, к примеру, образ осла из воспоминаний Мышкина, который в сознании первого сразу соединяется с образом Христа.

Но есть места, где подобные потери компенсируются переводчиком. Вернемся к приведенному выше примеру, где слово *юродивый*, не имеющее эквивалента в монгольском языке, трансформируется как *хийтэй*. Слово *хийтэй* в буквальном переводе означает 'наполненный воздухом' и употребляется в значениях 'легковерный, неосторожный, ветреный, хвастливый', далеко не аналогичных русскому *юродивый*. Но если обратиться к этимологии и семантике этого слова, то выбор переводчика становится более чем обоснованным. Корень *хий* имеет значение 'воздух', а воздух — один из пяти первоэлементов в буддийской картине мира. Не только воздух, но и его атрибуты (*прозрачный, белый*) органично связываются с *небесным/божественным* миром, что подтверждается в монгольском слове *хийморь* (букв.: 'ветер-

конь'), имеющем значения 'бог судьбы' или 'праведник души'. *Хийморь* изображается в виде коня с пламенем на спине и указывает на связь с *огнем* и *светом*, и в сознании монголов он отождествляется с *душой* и *судьбой*. Со стихией *воздуха/ветра* на этимологическом и семантическом уровнях связано слово *амь* ('жизнь, жизненная сила, первооснова жизни'); отсюда — *амьсгал* ('дыхание') — *амьдрах* ('жить') [Скородумова, 2016. С. 241]. *Хий* обнаруживается и в слове *дэлхий*, имеющем значения 'мир, вселенная' [Скородумова, 2016. С. 233].

Семантически *хий* связан еще и с прозрачностью, светом и *белым* цветом⁹, а в «Идиоте» *белый* является одним из постоянных атрибутов князя Мышкина, сопровождающих его уже с самых первых страниц романа (достаточно вспомнить настойчивое упоминание *белокуро*сти князя или его узелка с *бельем*)¹⁰. Читателю оригинала, для которого христианская культура является своей, нетрудно обнаружить, что *белый* как символ чистоты, девственности, святости и т. д. отсылает к образу Христа. Но как же формируются эти аллюзии в случае перевода? Посмотрим на следующем примере.

В оригинале:

Обладатель плаща с капюшоном был молодой человек, тоже лет двадцати шести или двадцати семи, роста немного повыше среднего, очень *белокур*, густоволос, со впалыми щеками и с легонькою, востренькою, почти *совершенно* *белою* бородкой.

В переводе:

Юүдэнтэй цувны эзэн залуу бас хорин зургаа, долоо эргэм настай, дунд зэргийнхээс арай өндөр гэхээр чацтай, өтгөн гэгчийн *цав цагаан* сэвлэгтэй, ёнхойн хонхойсон хацартай, *бараг цагаан*, шингэхэн ямаан сахалтай аж (12).

Словосочетание *очень белокур* переводится эквивалентом *цав цагаан* (букв.: 'очень белый'), а *почти совершенно белою* трансформируется в *бараг цагаан* (букв.: 'почти белый'), где отсутствует компонент

⁹ Ср.: «Свойства воздуха — прозрачность, яркость, белый свет. Движущийся огонь-ветер-воздух соединяется с представлением о дороге, о путях судьбы» [Скородумова, 2016. С. 241]. Т. е. в этимологии монгольских слов *хий* — *дэлхий* обнаруживается то же этимологическое родство, что и в русских словах *белый* — *свет* — *вселенная*, подчеркивая универсальность данных понятий.

¹⁰ При этом *белый* появляется не только в конструкции образа героя, но и в изображении швейцарской деревни, актуализируя семантику *совершенства*, *покоя* и *гармонии*: «Мгновениями ему мечтались и горы, и именно одна знаковая точка в горах, которую он всегда любил припоминать и куда он любил ходить, когда еще жил там, и смотреть отсюда вниз на деревню, на чуть мелькавшую внизу *белую* нитку водопада, на *белые* облака, на заброшенный старый замок. О, как бы он хотел очутиться теперь там и думать об одном, — о! всю жизнь об этом только — и на тысячу лет бы хватило!» [Достоевский, 1973. С. 287].

совершенно. Кажется, что данное упущение не очень влияет на восприятие образа героя читателем перевода, но на самом деле воспроизведение сопровождается некоторой потерей внутренних коннотаций. *Совершенно* — через связь с *совершенством*¹¹ — имеет подобную функцию, как и *белый*, в нем акцентируется христоподобность князя. Известно, что аллюзии на библейский текст остаются скрытыми для читателей перевода. Но как же добивается переводчик того, чтобы воздействие на читателя созданного им текста было аналогично тому эмоциональному воздействию, к которому стремился текст оригинала?

В монгольской культуре *цагаан* ('белый') ассоциируется с *чистой* и является самым почитаемым цветом, в котором репрезентируются ценности мира и мышления народа. Слово *цагаан* имеет смысл: 'первый, начало всему' (внутренняя форма *цагаан* указывает на связь с *агаар* ('воздух', синоним *хий*), выражающим семантику звука *А* — *анх*, что означает 'первый, начало всему' [Скородумова, 2016. С. 223]). В монгольском языке много устойчивых выражений, в которых отражается отношение монголов к белому цвету. Например, Новый год по традиции в Монголии называется *Цагаан сар* (букв.: 'белый месяц'), он символ начала и конца; *цагаан сэтгэл* (букв.: 'белая душа') — символ нравственной чистоты, синоним слова *ариун* (букв.: 'священный, чистый'). В буддизме много символов и божеств, обозначенных белым: *Цагаан Өвгөн* (Белый Старец — покровитель богатства, счастья, удачи, семейного благополучия, плодородия, продолжения рода. В Монголии он и «хозяин скота», Земли и всего, что находится на ней); *Цагаан Дарь Эх* (Белая Тара — символизирует исключительную чистоту и трансцендентную мудрость); *цагаан үр* ('белое зерно')¹². Из этого выходит, что *белый* — это еще и символ *сакральности*.

Таким образом, коды текста оригинала, связывающие имплицитно образы князя и Христа, в монгольском тексте реконструируются через семантическую связь слов *цагаан* и *хийтэй*, ведущих к важнейшим мифологическим и религиозным символам монголов, в результате чего образная структура князя (а впрочем, и текста в целом) дополняется чертами, аналогичными оригиналу. Употребление переводчиком слова *хийтэй*, сперва кажущееся странным, становится мотивированным в связи с князем Мышкиным, так как в нем всесторонне отражается сущность героя (связь со вселенной, божественным миром, судьбой, душой, началом и концом и т. д.), благодаря этому потери и недостатки перевода компенсируются его экстралингвистическим контекстом.

¹¹ Ср. со значениями 'идеал, мыслимый образ прекрасного, достоинство, добродетель, полнота' и т. д. [Волин, Ушаков, 1940. С. 338].

¹² Имеются в виду *белые* добродетели — буддийская формула, означающая деяния человека в прошлых перерождениях [Скородумова, 2016. С. 86].

Приведем еще один интересный пример. Одним из недостатков монгольского варианта романа является то, что не переводятся имена персонажей, хотя они имеют важный, ценностно-информативный характер. Совершенно очевидно, что адекватное воспроизведение говорящих имен — это одна из самых сложных задач переводчика, так как трудно найти равноценный им эквивалент. В таких случаях необходимо прибегать к сноскам и примечаниям ради полноценной передачи авторских интенций, чего Гомбосүрэн не делал. Имя князя поэтому не наталкивает читателя перевода на дальнейшие вопросы. Но если он сможет восстановить все коннотации, данные в языке, то интерпретация глубинных смыслов перевода не может быть искаженной или ложной по сравнению с оригиналом.

При анализе семантических особенностей концепта *цагаан* ('белый') для примера упоминался *Цагаан сар* (т. е. Новый год, букв.: 'Белый месяц'). Дни *Белого месяца* зависят от фазы луны (при этом луна на монгольском — подобно русскому *месяцу* — имеет название *сар*). Лунный календарь, которым пользуются монголы, начинается с *ам цагаан хулгана* ('беломордая' белая мышь)¹³. Это значит, что потерянная при переводе семантика имени князя Мышкина активизируется в слове *цагаан*.

Обращает на себя внимание еще одно понятие, образованное от слова *цагаан*. Это слова *цагаач*, *цагаачлах*, которые имеют значение 'бродяжничество; человек без определенного места жительства' [Скородумова, 2016. С. 227], то есть подобный князю, у которого нет ни ночлега, ни средств к существованию (по крайней мере, в момент приезда в Петербург). Таким образом, благодаря богатой семантике слова *цагаан* в тексте перевода образуются новые, добавляющие смысл коннотации, которые включаются в систему средств, создающих образ князя, и в то же время данные в оригинале смыслы не искажаются, а наоборот, восстанавливаются на этимолого-семантическом уровне монгольского текста.

Сделанный выше анализ указывает на то, что монгольский перевод романа «Идиот» в общем демонстрирует адекватность передачи семантического и синтаксического содержания текста оригинала. Главным достижением переводчика является то, что он смог передать смысловые образы оригинала в условиях другой системы, средствами монгольского языка, восстановив «внутреннюю форму» слов. Тематизированные выше примеры свидетельствуют не только о глубоком знании языка оригинала и языка перевода, но и о поэтическом подходе к тексту, демонстрирующем литературный талант переводчика.

Использованная литература

- Ахманова, 1966: Ахманова А. С. Словарь лингвистических терминов. М., 1966.
- Akhmanova A. S. Slovar' lingvisticheskikh terminov. M., 1966.
- Akhmanova A. S. Dictionary of linguistic terms. M., 1966.
- Бадмаева, 2011: Бадмаева Ю. Д. Язык памятников старомонгольской письменности в контексте исторической грамматики и лексики. Улан-Удэ, 2011.
- Badmaeva Ju. D. Iazyk pamiatnikov staromongol'skoi pis'mennosti v kontekste istoricheskoi grammatiki i leksiki. Ulan-Ude, 2011.
- Badmaeva Ju. D. The language of the monuments of the old Mongolian writing in the context of historical grammar and vocabulary. Ulan-Ude, 2011.
- Вандан, 2017: Вандан Е. Особенности передачи концепта бог в монгольском переводе романа «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского // Ad vitam aeternam. Tanulmánykötet Nagy István 70. születésnapjára. M. Gyöngyösi (ed.). Olvasatok 6. Budapest, 2017. P. 313–319.
- Vandan E. Osobennosti peredachi kontsepta bog v mongol'skom perevode romana «Brat'ia Karamazovy» F. M. Dostoevskogo // Ad vitam aeternam. Tanulmánykötet Nagy István 70. születésnapjára. M. Gyöngyösi (ed.). Olvasatok 6. Budapest, 2017. S. 313–319.
- Vandan E. Features of the transfer of the concept god in the Mongolian translation of the novel "The Brothers Karamazov" by F. M. Dostoevsky // Ad vitam aeternam. Tanulmánykötet
- Nagy István 70. születésnapjára. M. Gyöngyösi (ed.). Olvasatok 6. Budapest, 2017. P. 313–319.
- Волин, Ушаков, 1940: Волин Б. М., Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. Т. 4. М., 1940.
- Volin B. M., Ushakov D. N. Tolkovyi slovar' russkogo iazyka. T. 4. M., 1940.
- Volin B. M., Ushakov D. N. Explanatory dictionary of the Russian language. Vol. 4. M., 1940.
- Гедеон, 2016: Гедеон Ш. Краткий обзор истории восприятия творчества Достоевского в Венгрии после 1945 года // Педагогика искусства. 2016. № 4. <http://www.art-education.ru/electronic-journal>
- Gedeon Sh. Kratkii obzor istorii vospriiatiia tvorchestva Dostoevskogo v Vengrii posle 1945 goda // Pedagogika iskustva. 2016. № 4. <http://www.art-education.ru/electronic-journal>
- Gedeon Sh. A brief overview of the history of the perception of Dostoevsky's work in Hungary after 1945 // Pedagogy of art. 2016. No. 4 <http://www.art-education.ru/electronic-journal>
- Достоевский, 1973: Достоевский Ф. М. Идиот // Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л., 1973.
- Dostoevskii F. M. Idiot // Polnoe sobranie sochinenii v 30 t. T. 8. L., 1973.
- Dostoevskii F. M. Idiot // Complete works: in 30 volumes. Vol. 8. L., 1973.

¹³ Монголия, как и некоторые другие восточные и центральноазиатские страны, придерживается лунного календаря с 12-летним циклом по названиям животных с древних времен.

- Достоевский, 2015: *Достоевский Ф. М.* Солиот. Улаанбаатар, 2015.
Dostoevskii F. M. Soliot. Ulaanbaatar, 2015.
Dostoevskii F. M. Idiot. Ulaanbaatar, 2015.
- Дрыжакова, 1985: *Дрыжакова Е. Н.* Сегментация времени в романе «Преступление и наказание» // *Dostoevsky Studies*. 1985. Vol. 6. С. 68–90.
Dryzhakova E. N. Segmentatsiia vremeni v romane «Prestuplenie i nakazanie» // *Dostoevsky Studies*. 1985. Vol. 6. S. 68–90.
Dryzhakova E. N. Time segmentation in the novel “Crime and Punishment” // *Dostoevsky Studies*. 1985. Vol. 6. P. 68–90.
- Комиссаров, 1999: *Комиссаров В. Н.* Общая теория перевода. М., 1999.
Komissarov V. N. Obshchaia teoriia perevoda. M., 1999.
Komissarov V. N. General translation theory. M., 1999.
- Латышев, 2005: *Латышев Л. К.* Технология перевода: учеб. пособие для студ. лингв. вузов и фак. М., 2005.
Latyshev L. K. Tekhnologiia perevoda. Ucheb. posobie dlia stud. lingv, vuzov i fak. M., 2005.
Latyshev L. K. Translation technology. Textbook for students of linguistic universities and faculties. M., 2005.
- Людсканов, 1967: *Людсканов А.* Принципы переводимости в свете современной лингвистики // Научно-техническая информация. Серия 2: Информационные процессы и системы. М., 1967.
Liudskanov A. Printsipy perevodimosti v svete sovremennoi lingvistiki // *Nauchno-tehnicheskaiia informatsiia. Seriia 2: Informatsionnye protsessy i sistemy*. M., 1967.
Liudskanov A. Principles of translatability in the light of modern linguistics // *Scientific and technical information. Series 2: Information Processes and Systems*. M., 1967.
- Ринчен, 1971: *Ринчен Б.* К истории перевода в Монголии // Мастерство перевода. М., 1971. С. 371–386.
Rinchen B. K istorii perevoda v Mongolii // *Masterstvo perevoda*. M., 1971. S. 371–386.
Rinchen B. On the history of translation in Mongolia // *Translation mastery*. M., 1971 P. 371–386.
- Скородумова, 2016: *Скородумова Л. Г.* Монгольская литература XIX–XX веков. Вопросы поэтики. М., 2016.
Skorodumova L. G. Mongol’skaia literatura XIX–XX vekov. Voprosy poetiki. M., 2016.
Skorodumova L. G. Mongolian literature of the XIX–XXth centuries. Questions of poetics. M., 2016.
- Сүхбаатар, 1997: *Сүхбаатар О.* Монгол хэлний хар угийн толь. Улаанбаатар, 1997.
Sukhbaatar O. Mongol khelnii khar ugiin tol’. Ulaanbaatar, 1997.
Sukhbaatar O. Dictionary of Mongolian Common Words. Ulaanbaatar, 1997.
- Черных, 1993: *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1993.
Chernykh P. Ia. Istoriko-Etimologicheskii slovar’ sovremennoo russkogo iazyka. T. 1. M., 1993.
Chernykh P. Ia. Historical and Etymological Dictionary of the Modern Russian Language. Vol. 1. M., 1993.
- Швейцер, 1988: *Швейцер А. Д.* Теория перевода. Статус. Проблемы. Аспекты. М., 1988.
Shveitser A. D. Teoriia perevoda. Status. Problemy. Aspekty. M., 1988.
Shveitser A. D. Translation theory. Status. Problems. Aspects. M., 1988.
- Ниде, 1964: *Ниде Е.* Toward a Science of Translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating. Leiden, 1964.

Enkhsaya Wandan

Semantic Features in the Mongolian Translation of the novel “The Idiot” by Dostoevsky

This study is devoted to the Mongolian translation of the novel by F. M. Dostoevsky's “Idiot”, presented by Ts. Gombosuren in 2014. Increased attention is paid to the specifics of translation strategies, as well as to the identification of semantic features of the text of the translation. In addition, the facts of the history of Dostoevsky's reception in Mongolia are presented for the first time. The relevance of this work is connected, on the one hand, with the increased interest of researchers in the problem of intercultural communication, and in issues of linguistic and cultural interaction in translation. On the other hand, nowadays the literary relationship between Russia and Mongolia, in particular, the translation and its difficulties of Russian classical prose (including Dostoevsky's texts) do not receive much attention in the (scientific) research.

Key words: Dostoevsky, “Idiot”, translation, perception, dialogue of cultures, Russian Literature, Mongolian language.

Enzhaya Vandán — Ph. D. (Philology), Senior lecturer, Department of Russian Language and Literature, Institute of Slavic and Baltic Philology, Eötvös Loránd University (ELTE, 1088, Múzeum krt. 4/D, Budapest, Hungary).

vandan.enzhaya@btk.elte.hu

А. С. Донгак

Новые полевые данные по фольклору и традиционной обрядности народов Западной Монголии (хотоны, урянхайцы и тувинцы)

© А. С. Донгак, 2021
DOI 10.25882/181s-5b10

Статья написана на основе полевых данных, собранных в 2015 г. в ходе экспедиционного проекта РГНФ-РФФИ № 15-04-18003 е «Малочисленные этносы тюркского происхождения (хотоны, урянхайцы Монголии и тувинцы Китая): духовная и материальная культура». В рамках вышеназванного проекта РГНФ в 2015 г. состоялись две экспедиции: 1) с 15 по 24 июля в сумонах Монх-Хайрхан, Дуут Ховд аймака и сумоне Тариалан Увс аймака Монголии; 2) с 21 по 28 сентября в сумонах Алтанцогц и Цэнгэл Баян-Олгий аймака. Выбор места для проведения экспедиции обусловлен тематикой исследования, а также хорошо сохранившейся самобытностью традиций местного населения. Неоценимую помощь в работе экспедиций оказали доцент кафедры археологии университета г. Ховд, доктор (Ph. D), Ч. Монхбаяр, заведующий сектором монголоведения ТИГИ, кандидат филологических наук Бадарч Баярсайхан и научный сотрудник Баян-Олгийского научного центра Академии наук Монголии, магистр Б. Жаргалсайхан. Материалы экспедиции имеют прикладное значение при изучении этнической истории, языковых контактов и региональных этнокультурных традиций тюрко-монгольских народов, первые результаты экспедиции были апробированы в материалах конференций в Монголии и Тыве, а настоящая статья является продолжением публикации «Этнокультурные традиции урянхайцев Монголии: современная ситуация (на материале полевых исследований)» в журнале ВАК «Азия и Африка сегодня».

Ключевые слова: Западная Монголия, экспедиция, урянхайцы, хотоны, тувинцы.

Донгак Антонина Саар-ооловна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник группы фольклористики Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (Россия, 667000, Республика Тыва, Кызыл, ул. Кочетова, 4).
antdon@mail.ru

Народность хотон

Как известно, современная монгольская нация сложилась как конгломерат разных монгольских этнических групп и народностей, в то же время на территории Монголии в настоящее время проживают два тюркских народа — казахи и тувинцы, официально признанные как самостоятельные нации. Наибольшим разнообразием этнической составляющей отличается Западная Монголия, которая исторически населена ойратскими народами.

Хотоны — народ, переселенный в Джунгарию из Восточного Туркестана во времена правления ойратского Галдан бошогт хана (годы жизни 1644–1697; годы правления 1671–1697), примерно в 1678–1680 гг. [Отгон, 2005. С. 10].

Одним из первооткрывателей в изучении географии, истории, этнографии западномонгольских народов был Г. Н. Потанин, совершивший две крупные экспедиции (1876–1877; 1879–1880), и это он впервые упомянул о хотонах [Потанин, 1881]. Ссылаясь

на сведения, собранные Г. Н. Потаниным, В. В. Радлов отмечал, что хотоны, по всей видимости, пленные из Средней Азии, доставлены сюда в прошлом веке и размещены калмыцкими ханами по соседству для выполнения сельскохозяйственных работ. Они в то время должны были отдавать вану 400 мешков пшеничной муки, т. е. по мешку с юрты, т. к. их население исчисляется 400 юртами. Сами они называют себя басурманами, а монголов — калмыками, монголы же называют их, как и всех сартов, хотонами (горожанами). Одеваются они уже почти по-монгольски, религию свою почти забыли [Радлов, 2007. С. 219–220].

Венгерский ученый М. Татар-Фоссе исследовала этнографию и быт хотонов Западной Монголии [Татар-Фоссе, 1979].

Монгольский ученый, представитель народности хотон, Б. Санхүү также внес значительный вклад в изучение языка, фольклора и традиционной культуры своего народа [Санхүү, 2005; 2014; 2015]. По его мнению, современные хотоны Западной Мон-

голии составляют смешанный тип двух групп тюркского происхождения — сартуулов и кыргызов, а также в их этногенезе участвовали ираноязычные народы [Санхүү, 2015. С. 11].

Хотоны Западной Монголии за 300 с лишним лет проживания на данной земле, став частью ойратских народов и монгольского этноса в целом и почти полностью утратив родной язык, не забыли, что когда-то говорили на одном из тюркских диалектов. Еще в 1916 г. Б. Я. Владимирцов подчеркивал, что хотоны, живя на территории Западной Монголии в течение почти 200 лет, монголизировались по языку и культуре [Владимирцов, 1916. С. 265–277; С. 265–290].

В то же время известному монгольскому ученому-этнографу С. Бадамхатану в 1987–1988 гг. удалось записать 130 слов тюркского языка хотонов, им также отмечено, что в 1877 г. Г. Н. Потаниным было зафиксировано 87 слов тюркского языка хотонов, а в 1911 г. Б. Я. Владимирцов сумел собрать 127 слов [Бадамхатан, 1995].

Б. Санхүү собрал сохранившиеся слова и целые предложения родного языка, а также значительное количество слов древнетюркского, уйгурского, арабского и персидского происхождения, активно используемых в языке хотонов по настоящее время [Санхүү, 2015. С. 128–135]. Участникам настоящей экспедиции также удалось записать у представителей старшего поколения названия числительных до десяти и отдельные слова-тюркизмы.

Сегодня хотоны, проживающие в сумоне Тариалан Увс аймака Монголии, будучи древними земледельцами, до сих пор не утратили традиционных навыков земледельчества и выращивают различные зерновые культуры и овощи, параллельно занимаясь и отгонным скотоводством, как и остальные монгольские кочевники. Село окружено пашнями и плантациями облепихи. Всего население сумона Тариалан составляет 1200 человек, из которых 80 % являются хотонами, а остальные 20 % — это представители других народностей.

Внутри этнической группы хотоны разделяются на семь родов — *овог* (в настоящее время у современных монголов родственные отношения определяет отчество или фамилия) и *элкэн* (монг. *элэг* — печень, родство по матери). Внутри *элкэна* браки запрещены, т. к. принадлежащие к одному *элкэну* считаются кровными родственниками и на сегодня, по сообщению информантов, отмечены семь хотонских *элкэнов*: Шаавай, Хольдог, Бурд, Шалбаг, Оготор, Хасан, Хочгэлд.

Из музыкальных инструментов хотонам известны *игил*, *аман хуур*, *товшуур*, среди них издавна была распространена и протяжная песня — *уртын дуу*, передаваемая из поколения в поколение, в частности, все знают слова протяжной песни о хотонах-соплеменниках, проживающих в Архангае¹.

¹ Информантка: Янживын Нисгээ, уроженка сумона Тариалан Увс аймака, принадлежит к роду хольдог *элкэн*, пенсионерка; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.

В среде хотонов чрезвычайно популярно традиционное танцевальное искусство — *бийлгээ*, известное всем западномонгольским народам. Хотоны являются прекрасными исполнителями этого вида искусства, они славятся во всей Монголии, и очевидно, что многие самобытные явления и черты культуры хотонов сложились под влиянием культуры соседних народностей.

Сегодня на фоне общей тенденции угасания или утраты таких жанров, как эпос и сказка, заметное место в устном народном творчестве различных народов занимают произведения несказочной прозы — легенды, предания и устные рассказы. Полевые данные показывают, что в устной традиции хотонов бытует немало легенд и преданий, связанных с историческим прошлым народа, насыщенным драматическими и трагическими событиями.

Так, в частности, записан рассказ, повествующий о том, как «хотонское население, не выдержав тяжелого гнета во времена Дорводского Далай-хана и взяв все, что попадалось под руки, включая орудие труда, подняло восстание. Отчаянно сопротивляясь, они смогли истребить даже вооруженных охранников, приставленных к ним. Тогда Далай-хан попросил прислать в помощь войско, которое прибыло и подавило восстание. Тогда же ханом был издан указ о том, что численность мужского населения хотонов не должна превышать тысячи человек»².

С данным мотивом о численности хотонов не более тысячи человек связана также топонимическая легенда, объясняющая происхождение названия горы Агамак, находящейся на территории Увс аймака:

Раньше численность хотонских мужчин и мальчиков не должна была превышать тысячи человек. Раз в несколько лет хотонское мужское население, включая маленьких детей, собирали и заставляли бежать на гору. Того, кто забирался быстрее и входил в число тысячи, оставляли в живых, а остальных убивали. Поэтому юноши часто переоделись в женскую одежду и пускались в бега. Так поступил и один юноша, у которого была младшая сестра. Он надел одежду сестры, и они вдвоем убежали в горы. Долго они прятались. Так случилось, что они потеряли друг друга в горах. Сестра после этого долго бродила по той горе, где потеряла брата, и звала «Агам кайда?» («Где мой брат?») и со временем стали так называть гору — Агамак»³.

Эту легенду рассказывают не только в хотонской среде, она известна и другим народам Западной Монголии. Так, в другом варианте легенды говорится, что «недалеко от горы Хархираа до настоящего времени лежит большой камень, на котором и каз-

² Информант: Шавьнай Самдан, родился в 1950 г. в местности Тогтохын Шилд сумона Тариалан Увс аймака, из рода шаавай *элкэн*, киномеханик; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.

³ Информант: тот же; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.

нили хотонов, если их численность превышала тысячу человек, а сам камень стал красным от крови»⁴.

Несмотря на значительное культурное влияние соседних народов, хотоны до настоящего времени сохранили свои самобытные традиции и обычаи. В частности, у них строго соблюдается традиционный обряд *дээр үеийн буурлуудад буян хийх* — ‘воздаяние добродетели древним предкам’, или по-другому его называют *намарын цай хийх* — ‘готовить осенний чай’ или ‘зажигать лампаду’, смысл этого обряда — подношение угощений предкам (умершим родителям). На столе выставляют деревянное корыто для мяса, куда кладут вареную баранью голову (выбирают только баранов белого цвета) и прочие почетные куски мяса, сбоку сооружают две пирамидки из восемнадцати жареных лепешек по девять штук в каждой, а одну лепешку кладут посередине и ставят на нее зажженную лампаду. Причем, такие угощения сооружаются на каждого из родителей, если они умерли. Затем семья приглашает домой служителя культа — *молду* (*муллу*) для прочтения молитвы. Данный ритуал называется *ээж аавыхаа цэвэр цайгаар цайлуулах* — ‘потчевание свежим чаем отца и мать’. Он проводится два раза в год — осенью, после сбора урожая, и весной. Во время Нового года по лунному календарю отмечается *Цагаан сара* — на могиле предков⁵.

Данный обряд тесно связан также с погребальной обрядностью, о чем подробно пишет Б. Санхүү [Санхүү, 2015. С. 36–49].

Хотя большинство хотонов считают себя мусульманами, их религиозные воззрения носят синкретичный характер, и, как отмечает Б. Санхүү, хотонский народ имеет самобытную религию, включающую элементы ислама, буддизма и шаманизма [Санхүү, 2015. С. 30–35].

Информанты, в свою очередь, рассказывали, что среди хотонов есть и буддийские *молда* (мулла), и шаманы-*молда*, и мусульманские *молда*. Молда имеет право проводить обряды только после особого ритуала посвящения, которое получает от отца или от другого человека, старшего по возрасту.

Современная хотонская молодежь имеет возможность учиться в Турции по линии организации «Тюрксой». Одним из таких молодых людей был сын нашего информанта, который учился в Турции и говорит по-турецки. После учебы в Турции молодые люди стараются соблюдать все предписания мусульманской религии, к примеру, их жены покрывают голову платками, хотя другие представительницы прекрасного пола из хотонской народности этого не

делают. Таким образом, несмотря на то, что хотоны столь долгое время проживали в изоляции от мусульманской культуры, есть вероятность в ближайшем будущем возрождения ислама в хотонском обществе. Во всяком случае, такая тенденция существует (в Улан-Баторе, например, зарегистрирована общественная организация хотонов-мусульман).

В итоге полевой работы в сумоне Тариалан Увс аймака сделан предварительный вывод о том, что современные хотоны, несмотря на утрату языка, четко осознают свои тюркские корни. Также традиционная культура народа за три с лишним сотни лет подверглась значительному влиянию соседей, в частности, дорведов и баядов, и сегодня их быт и материальная культура в целом переняли многие черты кочевой культуры других монгольских народов. Хотя хотонские информанты говорили, что они, как и казахи, придерживаются мусульманской веры (в настоящее время возрождаемой под влиянием казахского населения и представителей других исламских стран, в частности Турции), очевидно, что в их религиозных воззрениях сильны позиции также шаманистско-буддийских синкретичных представлений, присущих всем монгольским народам.

21–28 сентября 2015 г. экспедиционная группа продолжила работу в сумонах Алтанцогц и Цэнгэл Баян-Олгий аймака для ведения полевой работы в среде тувинцев и урянхайцев. Выбор места проведения экспедиции обусловлен довольно устойчиво сохранившейся самобытностью традиций местного населения.

Сумон Алтанцогц населен преимущественно казахами и урянхайцами. В ходе работы были записаны образцы народных песен и этнографический материал о культуре и быте урянхайцев, а также устные рассказы об истории местности.

Так, сумон получил свое название от маленького одноименного озера Алтанцогц, расположенного на левой стороне горы Цамбагарав, образующей наряду с двумя другими заснеженными горными хребтами Сухайт и Ширээт гору Цаст хайрхан (Заснеженный хайрхан — божество), относящуюся к горной системе Монгольского Алтая. По местному преданию, «горное озеро получило название „Алтанцогц“ — „Золотая чаша-жертвенник“ после того, как супруга местного нояна Цагаанбилэгт Авиш хатан, посетив горное озеро, прониклась его красотой и преподнесла в дар озеру серебряную чашу-жертвенник с золотым внутренним покрытием, сажень голубого кадака (шелковая ткань) и десять ланов серебра (китайская монета). С тех пор озеро стали называть Алтанцогц».

В одном из преданий говорится:

Одним из четырнадцати минеральных источников-рашаанов, стекающих с великих Алтайских гор, является озеро Алтанцогц. В древнее время на озере Хүйс, образовавшемся соединением сточных вод с трех вершин — Цамбагарав, Сухайт, Хатуугийн

⁴ Информантка: Жаргалын Нина, 1954 г. р., уроженка сумона Бохморен Увс аймака, из народности дорвод, образование высшее фармацевтическое, предприниматель, место записи: г. Улан-Батор, сентябрь 2013 г.; запись А. С. Донгак.

⁵ Информантка Янживын Нисгээ; запись А. С. Донгак от 23 июля 2015 г.

мать-супруга мудрого урянхайского нояна Авиш преподнесла наряду с серебряными ланами и хадаком чашу-жертвенник с золотым донышком и серебряной обводкой и произнесла благопожелание:

*Напиток (Питьё) урянхайского народа моего
Зеркальным отражением Алтайских гор наших
стань (будь)!*

*Богатым, благополучным сделай,
Без болезней, здоровым сделай!
Многочисленных, тысячных урянхайцев — народа
моего,
Владений-юрт их быть белыми благослови*

Говорят, такое благопожелание произнесла. После этого озеро Хуйс получило название Алтанцогц. Это озеро расположено на западном склоне горы Цамбагарав и дно его соединено каналом (проходом) с расположенной на восточной стороне той горы озера Баяннуур. Говорят, трупы утонувших в озере Алтанцогц двух телят через два дня всплыли из озера Баяннуур. Никто не может войти в озеро Алтанцогц, которому в пожертвование преподносили и золото, и серебро, и много разных драгоценностей, и надо сохранять осторожность в этом. Это озеро находится на территории сумона Алтанцогц Баян-Олгий аймака [Алтанцогц, 2014. С. 179].

В фольклоре урянхайского народа наряду с крупными повествовательными жанрами (эпос, сказки, несказочная проза и т. д.) широко популярны пословицы, поговорки, загадки. В частности, распространены и так называемые *орчлонгийн гурав* — ‘три [сущности] вселенной’, или триады, которых по жанру определяют как народную афористическую поэзию. Эти произведения созданы в стихотворной форме и построены на различных параллелизмах. У урянхайцев существуют определенные ограничения, или табу, связанные с отгадыванием загадок. В их традиции считалось, что отгадывание загадок — это не безобидное занимательное занятие, и потому, как рассказал один из информантов, «считалось, что пока человек раздумывает над разгадкой загадки, то и природа, и время как бы замирают, останавливаются [в физическом смысле]. И, чтобы природа снова пришла в движение, оживилась, отгадывание загадок обязательно нужно завершить исполнением „орчлонгийн гурав“, как воздаяние, своеобразные восхваления»⁶

Приведем пример нескольких собранных нами образцов данного жанра:

Три красные вселенные:

*У кусачей [злой] собаки веко красное,
У ненастного неба свод красный,
У шаловливой девушки щёки красные.*

Три белые вселенные:

*Зубы белые, когда растут,
Волосы белые, когда состарятся,
Кости белые, когда умирают.*

Три темные вселенные:

*Без скота стоянка темная,
Без луны ночь темная,
Без правителя подданные темные.*

Три скользкие вселенные:

*В горах марал убегает [не дает себя поймать],
В воде рыба ускользает [из рук],
Без уздечки коня не удержат.*

Три зеленые вселенные:

*Зеленым бывает можжевельник, раскинувшийся
на склоне горы,
Зеленым бывает мох, растущий посреди скалистых
гор,
Зеленым бывает хвойное дерево, выросшее в степи.*

После победы Народной революции 1921 г., когда встал вопрос о названии сумона как новой административной единицы и спросили мнение местных жителей, те высказались: «раз супруга нашего нояна (правителя) почтила озеро паломничеством (выразила свое благоговение перед этим озером), то и сумону следует дать то же название». Так в ноябре 1925 г. был образован сумон Алтанцогц, включающий 120 *орх* (домовладений) с населением 500 человек и 70 000 голов скота, в подчинении администрации Чандмань уул или Ховд аймаку. В середине 1930-х гг. в сумоне Алтанцогц впервые появились и казахи-поселенцы, состоящие из 5 *орх* (домовладений), прибывшие с территории Китая (нынешнего Синьцзян-Уйгурского автономного района) через хребет Алтая. По рассказам местных жителей, приняли их очень доброжелательно и оказывали всяческую помощь, выделяя, в том числе, и скот. В настоящее время население сумона Алтанцогц нуур Баян-Олгий аймака составляет 2132 человека, имеется 75 000 голов скота.

Сумон Цэнгэл Баян-Олгий аймака — место компактного проживания тувинцев — расположен на крайней северо-западной части Монголии и обрамлен цепями Алтайской горной системы. На севере от Цэнгэла находится самая высокая точка Монголии — гора Таван-Богд (высота 5465 м). Когда в 1935 г. организовывался сумон Цэнгэл, в количественном отношении тувинцев было больше, а доля народов других национальностей (казахов, дорбетов, халха и т. д.) была маленькой. Как отмечает Э. Таубе, в конце 60-х гг. в сумоне Цэнгэл проживало около 2400 тувинцев [Таубе, 1994. С. 8]. По переписи 1999 г. в Цэнгэле насчитывалось 500 *орге*, или около 2000 человек [Баярсайхан, 2001. С. 201].

Во время экспедиции Тувинского института гуманитарных исследований (ТИГИ) 2002 г. в сумоне Цэнгэл проживало 2700 тувинцев, которые составляли 30 % от общего числа населения [Самдан, 2004. С. 363]. Через 5 лет, в 2007 г., фольклорно-этногра-

⁶ Информант: Зургаадайн Цогоо, 1960 г. р., живет в сумоне Мянгат Ховд аймака, принадлежит к роду *калзат эрхэт*; запись А. С. Донгак от 20 июля 2015 г., сумон Монххайрхан Ховд аймака Монголии.

фическая экспедиция ТИГИ по гранту РГНФ зафиксировала, что численность тувинского населения сократилась на 10 % и из 8000 населения Цэнгэла, тувинцы составляют не больше 20 %. Ассимиляции тувинцев с казахским и монгольским населением почти нет.

Численность казахского населения в Цэнгэл сумоне и в аймаке в целом, наоборот, выросла, хотя в начале 1990-х гг. происходил большой отток казахов из Северо-Западной Монголии в Казахстан. Но со временем часть репатриантов вернулись обратно. Резко отрицательная демографическая динамика среди тувинского населения произошла, в первую очередь, из-за активных миграционных процессов внутри самой страны и естественной убыли, которые обусловлены прежде всего социально-экономическими причинами. Тувинцы в поисках лучших перспектив начали перекочевывать в Центральную Монголию — в Центральный (сумон Заамар) и Селенгинский (сумыны Зуунбурэн, Шаамар, г. Дархан) аймаки, где со временем сложилась все увеличивающаяся в численности диаспора.

Баян-Олгийский аймак в основном скотоводческий, промышленных и обрабатывающих предприятий мало, и потому уровень безработицы высокий. Стабильную работу в регионе можно найти лишь в государственных учреждениях (администрация, школа, детский сад, медпункт, почта и т. д.) и аймачном центре г. Олгий. Местное население, помимо выращивания скота, в основном занимается торговлей или по найму сезонными работами. Среди причин, отрицательно влияющих на развитие региона, можно назвать отдаленность от крупных промышленных центров (от столицы и других городов) и недостаточную развитость инфраструктуры (в том числе отсутствие асфальтированных дорог). Есть также влияние сложных природно-климатических условий.

Основным занятием и источником доходов для тувинского населения традиционно остаются скотоводство и охота (охотились в основном на сусликов-тарбаганов). За последние десятилетия в Монголии охота на сусликов была запрещена из-за резкого уменьшения их популяции и, как следствие, охотничий промысел постепенно пришел в упадок.

Тувинские родо-племенные группы издревле проживали на территории Северо-Западной Монголии (современные Баян-Олгий, Увс, Ховд, Завхан аймаки) со своими ближайшими соседями — *урянхайцами*, *дорведами*, *баядами*, *элжгэн-халх* и другими западномонгольскими народами. Из источников известно, что урянхайцы и тувинцы составляли семь *кожуунов* (административное деление. — А. Д.), в настоящее время их осталось шесть, остальные со временем постепенно подверглись сильной монголизации и забыли родной язык [Алдын дагша (Сенгел тываларынын аас чогаалы), 1993. С. 93]. Тувинские племена исторически кочевали по обе стороны Алтайского хребта (где до сих пор сохраняются их родовые кочевья), занимаясь скотоводством и охотой. Их самоназвание — *тыва*. В Баян-Олгий аймаке, как

и в самом сумоне Цэнгэл, этническим большинством являются казахи. В 1991 г. по решению Министерства образования Монголии и по просьбе местного населения была открыта начальная тувинская школа, где дети учатся с 1-го по 4-й класс, после окончания тувинской школы ученики поступают в казахско-монгольскую школу. Потому цэнгэльские тувинцы владеют тремя языками — тувинским, казахским и монгольским.

В сумоне Цэнгэл, как известно, населенном преимущественно тувинцами и казахами, члены экспедиции работали с информантами-тувинцами и ставили своей целью запись песенного и обрядового фольклора тувинцев. Были рассмотрены особенности жанровой системы музыкального фольклора цэнгэльцев и сделаны некоторые предварительные наблюдения, выводы по музыкальной терминологии тувинского языка в сопоставительно-сравнительных аспектах.

Несмотря на малочисленность, цэнгэльские тувинцы до настоящего времени сохранили родной язык, самобытную культуру, шаманистско-буддийские синкретичные верования и крепкие родо-племенные отношения. Изучение этноязыковой ситуации тувинцев Цэнгэла позволило зафиксировать различные уровни бытования тувинского, монгольского и казахского языков, проблему заимствований и взаимовлияний.

Что касается религии, то буддизм здесь процветал (как и во всей Монголии) до 30-х гг. прошлого века. В начале XX в. в здешних местах были два буддийских храма, принадлежащие роду *ак-соян* в местности Ак-Хем и роду *иргит*, основанному владетельным князем Очуржавом. Храм был разрушен в 1940 г., и сегодня сохранились лишь его стены, а на восстановление и реставрацию необходимы средства.

Изучение этноязыковой ситуации тувинцев Цэнгэла позволило зафиксировать различные уровни бытования тувинского, монгольского и казахского языков, проблему заимствований и взаимовлияний.

В результате работы экспедиции в Цэнгэле, помимо различных жанров песенного фольклора, были собраны и другие образцы фольклора — *төөгү чугаалар* (предания), *тоолчургу чугаалар* (легенды), *йөрээлдер* (благопожелания), *малга төлүн алзыры* (скотоводческие заговоры), этнографический материал и т. п.

Члены экспедиции отметили, что в семейной обрядности цэнгэльских тувинцев одним из повседневных и обязательных является ритуал окропления первого утреннего чая — *шай чажары*. Общеизвестно, что данное ритуальное действие характерно для всех тюрко-монгольских народов, и нами оно зафиксировано во время и других экспедиций почти повсеместно у разных народностей Западной Монголии — урянхайцев, хотонов, дорведов, баядов, дархатов, хотогойтов, элжгэн-халхи т. д.

Записан и вариант известной тувинской песни «Хонгорой», ставшей своеобразным гимном всех на-

родностей Западной Монголии, воспевающим родину, родной дом и свой скот. Существует мнение, что эта песня очень древнего происхождения, и она могла сложиться во время боевых походов Чингис-хана, выражая тоску воинов по родной земле и отчуждению:

О, табун мой, насчитывающий шестьдесят голов!
Где твой предводитель, Хонгорой?
О, земля моя родная!
Где стоит юрта моя, Хонгорой?

Заключение

Следует отметить, что, хотя традиционная культура тувинцев Монголии, в том числе и Цэнгэл сумона, неизменно привлекала внимание разных специалистов из Тувы — языковедов, фольклористов, этнографов и т. д.⁷, но музыкальный фольклор этого народа еще мало изучен (особенно в музыковедческом плане) и в дальнейшем следует обратить внимание на данное обстоятельство.

В полевом материале, собранном в сумонах Монххайрхан и Дуут Ховд аймака — местах компактного проживания народности *урянхай*, народности *хотон* в сумоне Тариалан Увс аймака, а также *урянхайцев* (сумон Алтанцогц) и *тувинцев* (сумон

Цэнгэл) Баян-Олгий аймака Монголии, отражается современное состояние традиционной культуры вышеупомянутых народностей Западной Монголии. Так, у алтайских урянхайцев все еще крепки самобытные черты и особенности их традиционной культуры. Но в то же время, по их признанию, под влиянием государственного общемонгольского языка, основанного на халхаском диалекте, урянхайский говор постепенно утрачивается, и это волнует представителей старшего поколения. В родо-племенном же составе урянхайцев присутствуют этнонимы, характерные для тюркоязычных народов Южной Сибири, в частности, тувинцев и алтайцев, что может стать свидетельством того, что по этническому составу отдельную часть алтайских урянхайцев Западной Монголии составляют этногруппы, родственные современным тувинцам и алтайцам.

Хотоны, проживающие в сумоне Тариалан Увс аймака, в языковом отношении полностью перешли на монгольский язык. Однако в речи сохраняются слова тюркского, уйгурского, арабского и персидского происхождения. Хотоны помнят о своей тюркской языковой и этнической принадлежности, и они продолжают исповедовать ислам, хотя очень долгое время проживают в изоляции от мусульманской культуры.

Использованная литература

- Алтанцогц, 2014: Алтанцогц нуурын домог Домог. Монгол хэл соёлын хурээлэн. Улаанбаатар: «Монсудар» хэвлэлийн газар, 2014. С. 179.
- Altantsogts nuurun domog. Mongol khel soelyn khureelen. Ulaanbaatar: «Monsudar» khevelelin gazar, 2014. 179 kh.
- Legends of Altantsogt Lake. Institute for Mongolian Language and Culture. Ulaanbaatar “Monsudar” publishing house, 2014. 179 p.
- Бадамхатан, 1995: *Бадамхатан С.* Увсын хотон ястан. Улаанбаатар. 1995.
- Badamkhatan S.* 1995. Uvs’s Khotons. Ulaanbaatar, 1995. (In Mong.).
- ⁷ Айыжы Е. В., Базырчан А.-Х. О. Обычаи и обряды, связанные с культурами природы у тувинцев Республики Тыва РФ, Китая, Монголии в начале XXI в. (сравнительный аспект) // Вестник КемГУ. 2013. № 3 (55). Т. 1. С. 18–23.
- Айыжы Е. В., Конгу А. А. Родовые группы тувинцев Кобдоского аймака Монголии на современном этапе (по материалам полевых исследований) // Вестник Калм. ин-та гуманитарных исслед. РАН. 2013. № 1. С. 36–40.
- Алдын дагша / сост. Г. Золбаяр. Кызыл, 1993 (на тув. яз.).
- Аранчын Ю. Л. Новые этнографические и филологические материалы из Северо-Западной Монголии // УЗ ТНИИЯЛИ. Вып. XVII. Кызыл, 1975. С. 212–218.
- Барыын Моолда Сеңгел тываларының ырлары (Песни цэнгэльских тувинцев Западной Монголии) / сост. Э. Таубе. Кызыл, 1995. 48 с. (на тув. яз.).
- Баярсайхан Б. Краткий очерк истории цэнгэльских тувинцев (на тув. яз.) / Журнал «Улуг-Хем». 2–3. Кызыл, 2001.
- Баярсайхан Б. Лексика животноводства в цэнгэльском диалекте тувинского языка (сравнительно-сопоставительный анализ): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20. Новосибирск, 2009. 22 с.
- Гансүх Х. Служебные части в речи цэнгэльских тувинцев // Материалы XLVII Международной научной студенческой конференции (посвященной 50-летию НГУ). Новосибирск, 2009. С. 113–115.
- Донгак А. С. Фольклор и обрядовая практика сэлэнгинских тувинцев Монголии // Материалы Международной научной конференции «Тюркская руника: язык, история, культура (к 120-летию дешифровки орхоно-енисейской письменности)», 10–11 июля 2013 г., II часть. Абакан, 2013. С. 39–42.
- Донгак А. С. Религиозные воззрения и обряды цэнгэльских тувинцев // Материалы конференции «Монголын төр, шашны нэрт зүтгэлтэн, ерөнхий сайд Жалханз хутагт Ц. Дамдинбазар (Баримт, судалгаа)». Улаанбаатар: Изд-во «Адмон принтинг», 2014. С. 211–220.
- Маңнай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность // УЗ ТНИИЯЛИ. Вып. XVIII. Кызыл, 1995. С. 56–62.
- Сказки и предания алтайских тувинцев / сост. Э. Таубе. М., 1994. 380 с.
- Мөңгүн дагша: Сеңгел тываларының аас чогаалы болгаш чечен чогаалы / сост. У. А. Донгак. Улаанбаатар; Кызыл, 2013. 264 с. (на тув. яз.). 263 с.

Владимирцов, 1916: *Владимирцов Б. Я.* Новые данные о хотонах // ЗВОРАО. Т. 23. Пг.: Тип. Имп. АН. 1916. С. 265–277.

Vladimirtsov B. Ia. Novye dannye o khotonakh // Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshchestva. Т. 23. Pg.: Тип. Imp. AN. 1916. S. 265–277.

Vladimirtsov B. New information on Khotons // Reports of Western Department of Imperial Russian archeological society. Vol. 23. 1916. P. 265–277. (In Russ.).

Владимирцов, Самойлович, 1916: *Владимирцов Б. Я., Самойлович А. Н.* Турецкий народец хотоны // ЗВОРАО. Т. XXIII. Пг.: Тип. Имп. АН, 1916. С. 265–290.

Vladimirtsov B. Ia., Samoilovich A. N. Turetskii narodets khotony // Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshchestva. Т. XXIII. Pg.: Тип. Imp. AN, 1916. S. 265–290.

Vladimirtsov B. Ia., Samoilovich A. N. Turkish people Khotons // Reports of Western Department of Imperial Russian archeological society. Vol. XXIII. 1916. P. 265–290. (In Russ.).

Отгон, 2005: *Отгон Х.* Хотон угсаатан. Улаанбаатар, 2005. 86 с.

Otgon Kh. Khoton people. Ulaanbaatar, 2005. (In Mong.).

Потанин, 1881: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. I, II. СПб., 1881.

Potinin G. N. Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii. Vyp. I, II. SPb., 1881.

Potinin G. N. Assays on north-western Mongolia. Issues I, II. Saint-Petersburg, 1881. (In Russ.).

Радлов, 2007: *Радлов В. В.* Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии // Урянхай. Тыва дептер: в 7 т. Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы. М.: Слово, 2007. С. 214–220.

Radlov V. V. Etnograficheskii obzor tiurkskikh plemen Iuzhnoi sibiri i Dzhungarii // Uriankhai. Tyva depter: V semi tomakh. Tom 2. Plemena Saiano-Altai. Uriankhaisy. M.: Slovo, 2007. S. 214–220.

Radloff V. V. An ethnographic review of the Turkic tribes of southern Siberia and Dzungaria // Uryankhay. Tyva depter. Volume 2. The Tribes Of Sayano-Altai. The uriyangkhai. M., 2007. (In Russ.).

Самдан, 2004: Чылбыга Айны канчап сырырканыл? Тыва улусту бурун-чугаалары (Почему Чылбыга проглотила Луну? Сб. тувинских мифов) / сост. и автор вступ. ст. З. Б. Самдан. Кызыл, 2004.

Chylbyga Ainy kanchap syryrkanyl? Tyva ulustu burunchugaalary (Pochemu Chylbyga proglotila Lunu? Sb. Tuvinskikh mifov) / sost. i avtor vstup. st. Z. B. Samdan. Kyzyl, 2004.

Chylbyga Ainy kanchap syryrkanyl? Tyva ulustu burunchugaalary (Why did Chylbyga swallow the moon? Collection of Tuvan myths) / Comp. and foreword by Z. B. Samdan. Kyzyl, 2004.

Санхүү, 2005: *Санхүү Б.* Долоон элхэний Алтан ургийн бичиг. Улаанбаатар, 2005.

Sankhuu B. Genealogical chronicle of seven elkens (genetic relatives). Ulaanbaatar, 2005. (In Mong.).

Санхүү, 2014: *Санхүү Б.* Хотон ардын аман зохиол // Монгол аман зохиолын чуулган. (Фольклор хотонского народа // Свод монгольского фольклора). XLII. Улаанбаатар, 2014.

Sankhuu B. Folklore of Khoton people // Collected Mongolian folklore. XLII. Ulaanbaatar, 2014. (In Mong.).

Санхүү, 2015: *Санхүү Б.* Хотон монголчуудын түүх соёлын судалгаа // Bibliotheca oiratica. XLIX. Улаанбаатар, 2015. 242 с.

Sankhuu B. 2015. Research on history and culture of Mongolian Khotons // Bibliotheca Oiratica. XLIX. Ulaanbaatar, 2015. (In Mong.).

Таубе, 1994: Сказки и предания алтайских тувинцев / собр., сост., предисл. и коммент. Э. Таубе; авториз. пер. с нем. Б. Е. Чистовой. М.: Вост. лит., 1994. 380 с.

Skazki i predaniia altaiskikh tuvintsev / Sobr., sost., predisl. i komment. E. Taube; Avtoriz. per. s nem. B. E. Chistovoi. M.: Izd. firma «Vost. lit.», 1994. 380 s.

Tales and legends of the Altai Tuvans / Collection, comp., foreword. and comments by E. Taube; Authorized translation by B. E. Chistova. M.: Ed. firm “East. lit.”, 1994. 380 p.

Tatar-Fosse, 1979: *Tatar-Fosse, Magdalena.* The Khotons of Western Mongolia. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Tomus XXXIII (1). Budapest, 1979. P. 1–37. (на англ. яз.)

A. S. Dongak

New field data on folklore and traditional rituals of the peoples of Western Mongolia (khotons, Uryankhais and Tuvinians)

The article was written on the basis of field data collected in 2015 during the expeditionary project of the Russian Humanitarian Scientific Fund-RFBR No. 15-04-18003 e “Small ethnic groups of Turkic origin (Khotons, Uryankhais of Mongolia and Tuvans of China): spiritual and material culture”. Within the framework of the above-mentioned RHSF project, two expeditions took place in 2015: 1) from 15 to 24 July to the Monk-Khairkhan sum, Duut Khovd aimag and Tarialan sum of the Uvs aimag of Mongolia; 2) from 21 to 28 September 2015 in the sumons of Altantsogts and Tsengel Bayan-Olgii aimag. The choice of the area for the expedition was determined by the topic of the study, as well as by the well-preserved originality of the traditions of the local population. Invaluable assistance in the work of the expeditions was provided by Associate Professor of the Department of Archeology of the University of Khovd, Doctor (Ph. D.), Ch. Monkhubayar, Head of the Mongolian Studies Sector at Tuvan Institute for Applied Studies of Humanities and Socioeconomics, Candidate of Philology Badarch Bayarsaykhan and Researcher of the Bayan-Olgi Scientific Center of the Academy of Sciences of

Mongolia, Ms. B. Zhargalsaykhan. The materials of the expedition are of applied value in the study of ethnic history, linguistic contacts and regional ethnocultural traditions of the Turkic-Mongolian peoples, and the first results of the expeditions were presented in the materials of conferences in Mongolia and Tuva, and this article is a continuation of the publication titled Ethnocultural traditions of the Uryankhais of Mongolia : Modern Situation (Based on Field Research)", published in the "Asia and Africa Today" journal.

Key words: Western Mongolia, expedition, Uryankhais, Khotons, Tuvans.

Antonina S. Dongak — Cand. Sc. (Philology), Leading Research Fellow, Department of Folklore Studies; Tuvan Institute for Applied Studies of Humanities and Socioeconomics (4, Kochetov St. Kyzyl, Republic of Tuva, 667000, Russia).
antdon@mail.ru

С. С. Сабрукова

Страницы истории отечественного монголоведения: из воспоминаний Г. И. Михайлова (1909–1986)

© С. С. Сабрукова, 2021
DOI 10.25882/kdjv-4s94

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

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

Сабрукова Светлана Санджиевна — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник, отдел рукописей и документов ИВР РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).

ssabrukova@yandex.ru

В архиве востоковедов ИВР РАН хранится коллекция личных архивных материалов Нины Павловны Шастиной¹, крупнейшего специалиста в области изучения монгольской истории, историографии и востоковедной науки в России. Материалы зарегистрированы в журнале поступлений под № 161, им присвоен шифр: фонд № 146 (личный фонд Н. П. Шастиной).

В настоящее время ведется работа по разбору и систематизации этих материалов для составления внутренней описи личного фонда Н. П. Шастиной. В процессе работы над коллекцией были выявлены материалы Г. И. Михайлова², известного ученого в области монгольской филологии, в виде воспоминаний о годах учебы, о своих преподавателях и коллегах Б. Я. Владимирцове (1884–1931), Г. Е. Грумм-Гржимайло (1860–1936), А. В. Бурдукове (1883–1943),

С. А. Козине (1879–1956), Н. Н. Поппе (1897–1991) и Г. Н. Румянцеве (1903–1966). Сам Георгий Иванович в письме к Н. П. Шастиной определяет свои мемуары как заметки к истории монголоведения в России, которые, возможно, «помогут представить обстановку» тех лет и обыденную жизнь этих интересных людей с непростыми судьбами, посвятивших себя изучению монголоведной науки. Хронологически эти материалы охватывают почти 40 лет, с 1926 по 1967 г. В них автор описывает свои наблюдения из жизни студенческих лет, годы учебы Г. И. Михайлова в Ленинградском восточном институте им. А. С. Енукидзе³ (ЛВИ) на монгольском разряде приходится на 1926–1930 гг. В это время основным преподавателем монгольского языка в ЛВИ был Б. Я. Владимирцов, выдающийся ученый, академик у которого была своя методика обучения. Лекции по истории, географии,

¹ Нина Павловна Шастина (1898–1980) — монголовед, филолог, кандидат исторических наук.

² Георгий Иванович Михайлов (1909–1981) — монголовед, специалист в области монгольского литературоведения и фольклористики, выпускник Ленинградского восточного института. Автор нескольких десятков монографий и статей по истории монгольской литературы [Раднаев, 2012. С. 216–217].

³ Ленинградский восточный институт им. А. С. Енукидзе был основан в 1920 г. Основная задача института заключалась в подготовке специалистов для практической деятельности на Востоке и в связи с Востоком, а также научных работников для востоковедных вузов и научных учреждений. Восточный институт был закрыт в июне 1938 г. после арестов многих преподавателей и студентов института [Кононов, Иориш, 1977. С. 22–23, 89–91].

антропологии и этнографии монголов читал Г. Е. Грумм-Гржимайло. А. В. Бурдуков вел курс разговорного монгольского языка. С. А. Козин преподавал монгольский письменный язык. Что касается Н. Н. Поппе, то с этим ученым он познакомился позже, и в процессе работы ему часто приходилось лично встречаться, общаться, о нем и о его деятельности у Георгия Ивановича сложилось свое личное мнение, которое он представил в своих мемуарах. Г. Н. Румянцев автор называет «однокурсником» или однокурсником. Они вместе начинали учиться в ЛВИ и были хорошими друзьями. Свои воспоминания о Г. Н. Румянцеве Георгий Иванович в память о дружбе с ним написал после его смерти в 1966 г. Язык мемуаров Г. И. Михайлова доступен и прост, автор попытался передать читателям максимально точно темы своих разговоров с тем или иным ученым, рассказать об условиях повседневной жизни как на службе, так и дома. Ему удалось показать своих учителей и коллег и как ученых, и как обыкновенных людей со своими человеческими качествами. Материалы Г. И. Михайлова в личном фонде Н. П. Шастиной будут находиться в разделе «Труды других лиц». Надо отметить, что изначально мемуары о Б. Я. Владимирцове автор преподнес Нине Павловне в качестве подарка на ее день рождения с обещанием присылать ей свои следующие «заметки». Таким образом, мы имеем возможность познакомиться с очень интересными фактами из жизни Г. И. Михайлова.

Воспоминания публикуются с сохранением авторской орфографии и пунктуации. Пагинация полистная.

<1> Письмо Г. И. Михайлова Н. П. Шастиной

Дорогая Нина Павловна.

Вы наш Нестор⁴ (монголоведный, конечно), занятия сейчас составлением истории советского монголоведения за пятьдесят лет. Поздравляю Вас с очередным днем рождения, подношу ту часть моих мемуаров (из-за смерти П. Е. Скачкова⁵, оставшиеся неопубликованными), которая посвящена Борису Яковлевичу Владимирцову⁶. Материалов для истории монголоведения здесь слишком мало, но все же мои заметки помогут Вам более живо представить обстановку двадцатых годов. Позволит время, оформлю и некоторые другие мои заметки такого же рода.

Придя в Ленинградский восточный институт в 1926 г., я встретился со своими учителями. Б. Я. Владимирцов, который больше других потрудился, чтобы сделать нас хорошими монголистами, начал свой

⁴ Автор сравнивает Нину Павловну с древнерусским летописцем Нестором (ок. 1056–1114).

⁵ Петр Емельянович Скачков (1892–1964) — советский востоковед, синолог, экономист [Милицанд, 2008. Кн. 2. С. 359–360].

⁶ Б. Я. Владимирцов (1884–1931) — российский монголовед, академик АН СССР [Милицанд, 2008. Кн. 1. С. 255–257].

курс с большим опозданием. Потом мы узнали, что он ездил в Монголию, поэтому приступил к работе позже других наших преподавателей. Вступительную лекцию, если мне не изменяет память, Борис Яковлевич читал чуть ли не в конце октября.

Случались перерывы в наших занятиях еще несколько раз. В таких случаях студенты говорили:

— Плохо готовимся, вот Борис Яковлевич и не ходит на занятия.

Правда, что готовились мы не всегда хорошо, но перерывы эти обусловлены, видимо, другими обстоятельствами. Полагаю, Борис Яковлевич, когда писал что-то значительное⁷, просто выключался из педагогического процесса. Закончив же работу, возвращался в аудиторию.

— Язык нужно брать штурмом, — не раз говорил наш учитель. Соответственно он и действовал, вел нас на штурм, и мы штурмовали язык как могли.

После вступительной лекции Борис Яковлевич несколько приемов познакомил своих слушателей с монгольским алфавитом, прочел ряд лекций по грамматике, поупражнял в чтении и однажды сказал:

— Читать вы теперь умеете, грамматику знаете, словари я вам указал. Возьмите рассказ о женщине и лисице из «Панчатантры»⁸ и переведите, кто сколько может и сколько хочет.

Такие задания были характерны для Бориса Яковлевича, он никогда не задавал «от сих до сих». Этому примеру следовали и его помощники.

Нам казалось, что за несколько месяцев мы мало успели, на каждом шагу ощущали свою беспомощность. И вдруг в конце первого года <2> обучения получили совершенно неожиданное задание:

— Напишите на монгольском языке письмо о том, как вы провели летние каникулы, — сказал Борис Яковлевич в конце одного из занятий.

Многим такое задание показалось непосильным. Не помню сейчас, были ли другие письма, а я свое Борису Яковлевичу отдал. Через некоторое время поинтересовался, какое впечатление произвело на него мое сочинение.

— Есть ошибки, — ответил он, — но все же понятно, о чем идет речь.

Применял Борис Яковлевич и другие приемы активации наших знаний. После того как у слушателей накопится значительный запас их и они научатся

⁷ В 1926 г. была опубликована работа Б. Я. Владимирцова «Образцы монгольской народной словесности (С–З. Монголия)». Ленинград: Издание Ин-та живых вост. яз. им. А. С. Енукидзе.

⁸ «Панчатантра» — памятник санскритской повествовательной прозы, получивший широкое распространение во всей мировой литературе. Монгольский сборник рассказов из «Pancatantra», изданный Б. Я. Владимирцовым в 1921 г. в Петрограде, является исследованием литературного памятника монгольской письменности и содержит перевод на русский язык 17 рассказов, первым в списке поставлен сказ о женщине и лисе [Владимирцов, 2003. С. 79, 174–175].

оперировать ими, Б. Я. Владимирцов часто предлагал им отдельные предложения какого-нибудь текста передать по-халхаски. Легче справлялись с такими задачами буряты, а русским было гораздо труднее.

Каждому преподавателю приходится сталкиваться с так называемыми типичными ошибками учащихся. Много сил уходит на то, чтобы искоренить их. Боролся с типичными ошибками и Борис Яковлевич, пользуясь при этом оригинальными приемами. Знакомя с одной из глагольных форм, он рассказал нам, как она образуется и употребляется, каково ее значение, а затем, хитро улыбнувшись, дал дополнительную «характеристику»:

— Что же еще сказать? Уже пятнадцать лет преподаю, и студенты обычно ее не знают.

— Те не знали, а мы будем знать, — мелькнула у нас мысль.

Добросовестно заучили материал, но все же, когда Борис Яковлевич спрашивал про эту форму, часто не могли дать четкий ответ.

То же самое наблюдалось и при изучении орфографии. Простое слово *зурх* на письме приобретало форму *джирухэн* [‘сердце’], *зургаа* — *джиргуган* [‘шесть’]. А Борис Яковлевич часто спрашивал, как они (и некоторые другие) пишутся. Стоило нам что-нибудь перепутать, он с добродушной улыбкой замечал:

— Ну как можно не запомнить такое?

Учебников монгольского языка у нас в то время не было, появились они только в тридцатых годах. Мы же читали оригинальные тексты и штудировали научные грамматики. Отсутствие учебников объяснить трудно. Быть может, у Бориса Яковлевича, занятого в то время <3> «Сравнительной грамматикой»⁹ и «Общественным строем монголов»¹⁰, просто не доходили руки до них. Возможно, Борис Яковлевич не считал необходимым прибегать к помощи учебников.

Более правильным кажется второе предположение. Поскольку Б. Я. Владимирцов преподавал более пятнадцати лет, он мог бы, если бы считал это нужным, составить не один учебник. Подтверждением правильности этого предположения может служить и вся методика Бориса Яковлевича. Нетрудно понять, что для штурма языка учебник мало приспособлен, он рассчитан скорее на осаду. С другой стороны, Борис Яковлевич не боялся бросать в воду начинающего пловца.

А учебника от него институт ждал. На обложке одного из изданий Ленинградского восточного института было напечатано: «Представлены для напечатания: Б. Я. Владимирцов. Учебник монгольского языка (халхаское наречие и монгольский литератур-

ный язык)». Однако рукопись в издательство, по-видимому, не поступила, иначе мы этот учебник имели бы.

О преимуществах той или иной методики преподавания языка можно спорить. Каждая из них имеет и свои сильные, и свои слабые стороны. Безусловно, отсутствие учебников создавало известные трудности для учащихся. Легче, понятно, читать составленные или адаптированные тексты, да и к словарям не нужно обращаться. Но оригинальные тексты и научные грамматики дают возможность преподавателю с самого начала погрузить слушателя в языковую стихию.

Я далек от того, чтобы рекомендовать методику Бориса Яковлевича в качестве универсальной. Нет, она, естественно, не для всех подходит. Я хотел только сказать, что в руках Бориса Яковлевича она была действенным оружием и давала хорошие результаты.

Курс монгольского языка Борис Яковлевич строил на большом и разнообразном материале. Мы читали с ним и его помощниками произведения фольклора и художественной литературы, политико-экономические тексты и деловые бумаги. Монгольским языком Борис Яковлевич считал письменный, а живые языки — диалектами его. Учительная, что на практической работе (да и в научной сфере) его ученикам придется иметь дело с «диалектами», он нас знакомил с халх-монгольским, ойратским и бурятским языками.

Словом, основы для практической и научной работы закладывались хорошие, а дальнейшее зависело уже от самих воспитанников института. Если у кого-нибудь получалось в дальнейшем плохо, мог винить только себя. <4> Б. Я. Владимирцов — крупный ученый. Если к трудам некоторых наших предшественников мы обращаемся ради имеющихся там материалов, то у Бориса Яковлевича нас интересуют и материалы, и исследования. Характерно, что и через три с половиной десятка лет, прошедших под знаком больших перемен, Б. Я. Владимирцов остается нашим современником. «В свое время эта книга сыграла большую роль» — говорят иногда о старых исследованиях. Работы Бориса Яковлевича в подобных оговорках не нуждаются, они способствовали развитию науки «в свое время», помогают разобраться в сложных вопросах монгольской филологии и истории и в наше время.

Разговоры об идеализме Бориса Яковлевича основаны на недоразумении. А такой упрек был брошен Якубовским¹¹ при обсуждении в Институте востоковедения АН СССР книги «Общественный строй монголов». При этом рецензент сослался на «Чингис-хана»¹² Б. Я. Владимирцова.

⁹ Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л.: Изд-во ЛВИ им. А. С. Енукидзе, 1929.

¹⁰ Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934.

¹¹ Александр Юрьевич Якубовский (1886–1953) — специалист по истории Средней Азии, профессор, член-корреспондент РАН. С 1933 по 1938 г. работал в Институте востоковедения АН СССР [Милибанд, 2008. Кн. 2. С. 723–724].

¹² Владимирцов Б. Я. «Чингис-хан». Издательство З. И. Гржебина. Берлин; Петербург; Москва, 1922.

Можно в этой книге найти и идеализм, и еще что-нибудь в таком роде, если не считаться с жанровыми особенностями ее. При чтении «Чингис-хана» создается впечатление, что книга эта является не столько исследованием, научным трудом, сколько литературным произведением. Автор изображает создателя монгольской империи таким, каким он представлялся монголам XII–XIII вв. И быть может, самому Чингис-хану. Вот почему Борис Яковлевич использовал как подлинные факты, так и исторические легенды, не проводя между ними резкой грани. По всей вероятности, легенды-то и дали повод для разговоров об идеализме Б. Я. Владимирцова.

Сравнивая «Чингис-хана» с «Общественным строем монголов», рецензент установил большой сдвиг в мировоззрении автора этих трудов. В действительности же, видимо, эти книги представляли собой разные стадии работы над избранной для исследования проблемой. Борис Яковлевич начал с реконструкции «автобиографии» Чингис-хана, а кончил исследованием общественного строя монголов.

Борис Яковлевич был беззаветным слугой науки, ее интересы всегда стояли у него на первом плане. Он постоянно выискивал людей, которые могли бы заниматься монголоведением, помогал им расти, совершенствоваться. А. В. Бурдуков¹³ известен был науке и раньше, но только Б. Я. Владимирцов сумел извлечь его из захолустья и сделать своим помощником. Алексей Васильевич оказался в высшей степени полезным человеком не только для монгольского разряда, но и для всего <5> института, поскольку принимал самое активное участие в общественной жизни, работал членом локального бюро СНР [студенческий научный разряд] и т. д.

С. А. Козин¹⁴ занимал скромную должность в учебной части Института. Человек умный, политически мыслящий, он прекрасно понимал, что при сложившихся обстоятельствах бывший крупный царский чиновник не мог претендовать на многое. Тем не менее прошлое, по-видимому, все же стало помехой для работы в учебной части института, от должности Сергей Андреевич был освобожден.

Вскоре после этого он появился у нас в аудитории и стал проводить практические занятия. Одновременно он работал по совместительству также в Азиатском музее АН СССР¹⁵.

Таким поворотом в своей судьбе, оказавшейся было немилостивой, С. А. Козин обязан хлопотам Бориса Яковлевича, взявшего его под свою опеку в обоих местах. Правда, Сергей Андреевич имел за-

щитника еще в лице В. М. Алексеева¹⁶, своего бывшего однокурсника. Вероятно, в устройстве С. А. Козина принял участие и Василий Михайлович.

Впервые попав в аудиторию, Сергей Андреевич уверенно повел дело, с первых же дней зарекомендовав себя хорошим преподавателем. Мы к тому времени не были уже новичками, тем не менее в восполнении кое-каких пробелов нуждались. После нескольких занятий С. А. Козина все у нас стало на свои места.

Успешно проходила работа Сергея Андреевича и в Азиатском музее. Он много лет трудился, изучая историческое сочинение «Сокровенное сказание монголов»¹⁷, а также эпические произведения Гэсэриада и Жангариада¹⁸. Его труды, посвященные исследованию этих трех произведений, имеют и свои и сильные, и слабые стороны, но все же являются вкладом в науку.

Много внимания уделял Борис Яковлевич молодежи. Под его руководством работали Н. Н. Бабынин и В. А. Казакевич¹⁹. Первый из них, правда, большей частью выполнял организационные функции — заведовал монгольским сектором, позже — монгольским кабинетом. К тому же он рано покинул наш мир. Второй же стал преподавателем института, вел один из курсов монгольского языка. Работал он и в Азиатском музее. Нам довелось заниматься с ним на четвертом курсе (1929–1930).

Он обещал стать умелым преподавателем. Успешно начинал В. А. Казакевич и научную деятельность, опубликовав ряд интересных работ. Его работа о дариганском диалекте долгое время оставалась уникальной.

<6> Принимал В. А. Казакевич активное участие и в общественной работе. Он шефствовал над студенческим научным кружком монголистов, о чем речь будет ниже, исполнял обязанности секретаря Ассоциации монголоведения при Институте восто-

¹⁶ Василий Михайлович Алексеев (1881–1951) — китаевед, профессор, доктор филологических наук, академик РАН.

¹⁷ Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongrol-un niᠩᠦᠴᠠ tobᠦᠢᠭᠠᠨ*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии / отв. ред. А. П. Баранников; предисл. Н. Н. Поппе. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 619 с. (Труды Ин-та востоковедения АН СССР. XXXIV).

¹⁸ Козин С. А. Гесэриада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах / пер., вступ. ст., коммент. С. А. Козина // Труды Ин-та антропологии, этнографии и археологии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935–1936. Т. VIII. Фольклорная серия. № 3.

Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

¹⁹ Владимир Александрович Казакевич (1896–1937) — монголовед, специалист в области монгольского языка и истории [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 578–579].

¹³ Алексей Васильевич Бурдуков (1883–1943) — советский монголовед, общественный деятель [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 202].

¹⁴ Сергей Андреевич Козин (1879–1956) — русский монголовед, литературовед [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 653–654].

¹⁵ В настоящее время Институт восточных рукописей РАН.

коведения АН СССР, принимал участие в проведении эпизодических мероприятий. Однажды объявили об экскурсии в буддийский храм. Объяснения, как нам сообщили, будет давать профессор. Этим «профессором» оказался В. А. Казакевич. Он согласился часть выходного дня посвятить выполнению общественного поручения.

Все у человека, казалось бы, складывалось хорошо, Борис Яковлевич его ценил и всячески помогал ему расти. Но В. А. Казакевич жил в постоянной тревоге за свое прошлое — он был флотским офицером в старое время. Мне его тревоги казались необоснованными. Мало ли, думал я, было офицеров в годы первой мировой войны, не все же они должны подвергаться преследованиям. Меньше всего, полагал я, заслуживает репрессий В. А. Казакевич. Однако в данном случае восторжествовала не логика, а предчувствие, человек погиб.

Внимательно присматривался Борис Яковлевич и к студентам. Он заботливо поддерживал тех, кто по настоящему искал, и решительно, даже беспощадно пресекал всякие «мудрствования от лукавого».

В 1927 или 1928 г. имел место эпизод, при воспоминании о котором у меня до сих пор горят уши. Уже в то время Борис Яковлевич интересовался проблемой зарождения и эволюции монгольского феодализма. Расписание у нас не было перегруженным, что давало нам возможность заниматься факультативно. Случалось мне бывать на занятиях Б. Я. Владимирцова и в монгольском семинаре нашего института, и в Ленинградском государственном университете. В данном случае дело было на занятиях монгольского семинара. Речь зашла об общественных отношениях монголов в XII в. Борис Яковлевич, опираясь на данные «Сокровенного сказания», показывал процесс феодализации. А пишущий эти строки, используя тот же источник, доказывал, что у монголов в то время были родовые отношения.

И не в том беда, что я спорил с Б. Я. Владимирцовым, споры всегда допускались. Беда была в том, что спорил я очень горячо, запальчиво, излишне эмоционально.

Однако моя горячность ничуть не смутила Бориса Яковлевича. Казалось, своими репликами он умышленно подзадоривал меня. Намного позже я понял, чем вызвано столь терпимое отношение Б. Я. Владимирцова <7> к своему оппоненту. И понял это, когда слушал разговор Бориса Яковлевича с одним нашим студентом. Товарищ Н. (назовем его так) стал излагать свои соображения по поводу этимологии слова арбан (десять).

— В памятниках квадратной письменности, — говорил он, — это слово имеет инициальное *h*, следовательно, *harban* можно разложить на *har*+*ban*, где *har* означает рука, а *ban* — безличное притяжение. Рука имеет пять пальцев, а две руки — десять. «Руки свои» дало числительное арбан (десять).

Борис Яковлевич был человеком спокойным, уравновешенным, мягким, тактичным, но тут он изменил себе и дал Н. такую отповедь, что на незадач-

ливого «этимологиста» больно было смотреть. Таким резким нашего учителя мы никогда не видели, да и не хотелось бы видеть.

В споре по поводу общественных отношений монголов XII в. обе стороны опирались на реальные факты, у каждого из спорящих была какая-то доля правды, ибо речь шла об эпохе, когда совершался переход от родового строя к феодализму. Этимология же Н. не имела ничего рационального, находилась за пределами подлинной лингвистики.

Здесь уместно вспомнить и другой случай. Студент Ш. поступил в наш институт не вполне, видимо, по собственному желанию или без определенно выраженного желания. Занимался поэтому без особого усердия, не проявлял ни способностей, ни прилежания. Год Борис Яковлевич к нему присматривался, а потом без сожаления провалил на очередной зачетной сессии (экзаменов тогда в высших учебных заведениях не было). Насколько мне известно, это был единственный случай такого рода в практике Б. Я. Владимирцова.

А потерпевший? Он, вероятно, даже не чувствовал себя таковым. Позже Ш. стал военным работником, на этом поприще он достиг большего.

Многие наши студенты стремились как-то приобщиться к научно-исследовательской работе. В этом много помогали им научные студенческие кружки на разрядах. В общеинститутском масштабе этими кружками руководил Н. И. Конрад²⁰, бывший одно время проректором по учебной и научной части института. На монгольском же разряде такого рода работу возглавлял пишущий эти строки.

На заседаниях кружка студенты выступали с докладами и сообщениями на различные темы. Случалось нам слушать и старших товарищей. Участниками некоторых наших заседаний были А. В. Бурдуков, А. И. Востриков²¹, В. А. Казакевич. <8> Последний больше всего помогал нам в организации научной работы. Выступал иногда и Б. Я. Владимирцов. В таких случаях заседания кружка вызывали наибольший интерес у студентов монгольского разряда.

В стенах институтского общежития писались работы о шаманизме аларских бурят Г. Д. Санжеева²² и о пере²³ на монгольских посланиях А. Богданова²⁴. Обе они увидели свет, причем последнюю

²⁰ Николай Иосифович Конрад (1891–1970) — японовед, китаевед, профессор, доктор филологических наук, академик АН СССР [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 678–681].

²¹ Андрей Иванович Востриков (1902–1937) — тибетолог, индолог, монголовед, буддолог [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 278].

²² Санжеев Г. Д. Песнопения аларских бурят // Зап. Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее АН СССР. Т. III. Л.: Изд-во АН СССР, 1928. С. 459–552.

²³ Имеется в виду перо, которое прикрепляли к депешам в знак особой срочности послания. (Примеч. С. С.)

²⁴ Богданов А. К. К значению слова *jigir-ē ayuŋan* в письме иль-хана Аргуна к Филиппу Красивому // Доклады

Б. Я. Владимирцов нашел возможным рекомендовать к опубликованию в докладах Академии наук СССР.

Вообще Борис Яковлевич не упускал возможности помочь человеку, если у него обнаруживались способности к научно-исследовательской работе. Как только Г. Д. Санжеев окончил институт, Б. Я. Владимирцов устроил его в Ленинградский университет преподавать маньчжурский язык. Слушателей монгольского семинара, которым руководил Борис Яковлевич, он брал в научные экспедиции, под его руководством они получали навыки полевых исследований, собирали материалы, которые позже публиковались.

Очень многим и я обязан Борису Яковлевичу. Наш институт в двадцатых годах быстро рос. Руководству и профессорско-преподавательскому коллективу его, учитывая перспективы, пришлось подумать о наилучших способах подготовки кадров для научно-педагогической деятельности. Возникла идея о выдвижении наиболее способных для такого рода работы студентов старших курсов. В списке студентов-выдвиженцев (так их тогда называли) была фамилия и одного монголиста, автора данных заметок. Для нас организовали дополнительные занятия, снабжали бесплатно институтскими изданиями и установили повышенную стипендию. А когда созывались ответственные совещания, мы также получали приглашение.

Мне казалось, что этой честью я обязан обществу. Такое убеждение сохранялось, пока учебная часть не собрала нас на совещание. Тогда молодежь мало интересовалась лингвистикой. Из моих однокурсников, кажется, только А. Н. Кононов²⁵ изъявил желание идти по этой стезе. Я, например, интересовался проблемами (модными и в настоящее время) экономики. А на совещании узнал, что меня числят, как выразился организатор совещания, «язычником».

— Почему «язычником»? — запротестовал я.

— Поскольку рекомендовал Борис Яковлевич Владимирцов, мы и зачислили Вас по его «ведомству».

<9> А между прочим, не очень много есть людей, которые были бы так далеки от «ведомственных» соображений, как Борис Яковлевич. Не руководствовался он такими соображениями и в данном случае, предоставив неопиту самому сделать выбор будущей специальности.

Вскоре после этого мне представилась возможность убедиться, что человека, на котором остановил свой выбор Борис Яковлевич, он не выпускал из поля своего зрения. Окончив институт, я собрался ехать в Монголию. В это время Географическое общество устроило посвященное памяти Пржевальско-

го²⁶ заседание с докладами Комарова²⁷, П. К. Козлова²⁸ и, кажется, Семенова-Тяньшаньского²⁹. Там я встретился с Б. Я. Владимирцовым.

— Не имеете ли Вы желания заняться научной работой, — спросил он меня.

— Я бы хотел, но есть обстоятельства, препятствующие этому!

— Ну, обстоятельства можно урегулировать.

— Если так, я согласен.

— Как долго собираетесь пробыть в Монголии? — перешел Борис Яковлевич к другой теме.

— Один год.

— Год много, — возразил Б. Я. Владимирцов, достаточно пробыть лето.

— Что же можно сделать за лето? Это будет туризм, а не практика, — не согласился я с Борисом Яковлевичем.

— Лето — это до зимы, — пояснил свою мысль мой собеседник.

Так протекала моя последняя беседа с Б. Я. Владимирцовым. Я все же поехал на год, а пробыл в Монголии даже несколько больше. Из Монголии я написал ему письмо, получил ответ. Второй раз написать как-то не удалось. А в августе 1931 г. мы получили от А. В. Бурдукова телеграмму, извещавшую о смерти Бориса Яковлевича. Алексей Васильевич сообщал буквально следующее: «Сегодня скончался Борис Яковлевич Владимирцов. Бурдуков». Тут, как говорят, ни убавить, ни прибавить. Несколько самых простых слов, а как они нас потрясли.

Стали составлять ответную телеграмму. Самым находчивым оказался С. Приезжев³⁰, человек неглупый, но очень ортодоксальный. Его редакция была принята без возражений, но и без особого энтузиазма. Та часть телеграммы, в которой выражалась наша скорбь, была вполне приемлемой, а оговорка о наличии некоторых элементов консерватизма в педагогической и научной деятельности покойного оставляла неприятный осадок.

<10> Через несколько дней пришло от Алексея Васильевича Бурдукова письмо, из которого мы узнали об обстоятельствах смерти нашего учителя.

Умер Борис Яковлевич очень рано, прожив всего каких-то сорок семь с лишним лет. Мы, конечно, обращали внимание на тучность Б. Я. Владимирцова, но не думали, что здесь таится серьезная опасность. Да и сам Борис Яковлевич беспокоился больше по поводу все ухудшавшегося зрения. Умер он, как

²⁶ Николай Михайлович Пржевальский (1839–1888) — путешественник, географ, натуралист.

²⁷ Владимир Леонтьевич Комаров (1869–1945) — ботаник, географ, путешественник и организатор науки.

²⁸ Петр Кузьмич Козлов (1863–1935) — путешественник, географ, археолог, этнограф.

²⁹ Вениамин Петрович Семенов-Тяньшанский (1870–1942) — географ, геолог, статистик, профессор.

³⁰ Приезжев — инструктор ЦК МНРП [Кузьмин, 2016. С. 382].

принято в подобных случаях говорить, на посту: удар наступил в то время, когда он направлялся из Сиверской³¹ в город, чтобы принять участие в работе очень важного совещания в институте.

Потеря была большая. Борис Яковлевич интересовался самыми разнообразными проблемами. Он был одновременно и лингвистом, и литературоведом, и историком, и этнографом. Ему одинаково близки были судьбы всех монгольских народов. Борис Яковлевич изучал язык, литературу, историю и культуру в широком смысле слова халх-монголов, бурят, ойратов и калмыков.

Большинство работ Бориса Яковлевича относится к советскому периоду. За десять с лишним лет он написал столько, сколько иной не напишет и за двадцать. Трудно даже представить себе, сколько он мог бы сделать для науки, если бы не скоростная смерть. «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» и «Общественный строй монголов» остались незаконченными. Последнему труду, правда, удалось наследникам придать по сохранившимся рукописям законченный вид, а с грамматикой ничего нельзя было сделать из-за отсутствия каких-либо черновиков.

Борис Яковлевич Владимирцов пользовался вполне заслуженной известностью как в Советском Союзе, так и далеко за пределами его. Конечно, советская наука за последние десятилетия добилась больших успехов. В настоящее время мы знаем об истории, языке, литературе и культуре монгольских народов гораздо больше, чем знали наши предшественники полсотни лет назад. Тем не менее труды Бориса Яковлевича, публиковавшиеся несколько десятков лет назад, до сих пор не утратили своего значения. И сегодня Борис Яковлевич — живет многих живых.

Г. Михайлов

18/XII/1966 г.

<11> Н. П. Шастиной

Григорий Ефимович Грумм-Гржимайло

Когда мы, новые студенты, приступили в 1926 г. к занятиям, Борис Яковлевич был в Монголии, наше монголоведное образование начинал поэтому Григорий Ефимович Грумм-Гржимайло, последовательно читавший курсы географии Монголии, истории монголов, географии Центральной Азии и антропологии и этнографии монголов.

Знаменитый русский путешественник, заслуженный деятель науки РСФСР, до 1917 г. он был камергером императорского двора, каковым по убеждениям своим оставался до конца жизни. В 1926 г. Григорий Ефимович казался уже дряхлым стариком, с трудом добирался до института, а во время лекций устраивал себе время от времени краткосрочные передышки. Для этого он помещал ладони, сложенные вместе, между колен, опускал, закрыв глаза, голову

³¹ Сиверская — железнодорожная станция на линии С.-Петербург — Луга.

на грудь и в таком положении находился минуту или две. Затем продолжал чтение лекции.

В его возрасте менять убеждения человеку, конечно, трудно. Студентов он по старинке называл господами, история для него была историей ханов и их деяний, а Тангудское (Тангутское) царство³² представлялось нашему профессору идеальным. Когда речь заходила об этом царстве, Григорий Ефимович всегда подчеркивал, как хорошо там жилось ученым. Мы терпеливо выслушивали такого рода высказывания, а студенты, пришедшие в институт двумя годами позже, уже спорили с ним. При этом они ссылались на случай с академиком И. Павловым³³.

— Ему, — говорили слушатели своему профессору, — мешал работать трамвай. Тогда органы советской власти перенесли трамвайную линию на другую улицу.

Впрочем, иногда и у нас не хватало терпения. В 1929 г. я сдавал зачет по истории монголов. Как на грех, Григорий Ефимович все <12> спрашивал о так называемом «темном» периоде (или периоде «малых ханов», по китайской терминологии), когда правили мелкие ханы, сменяя один другого через каждые несколько лет. Так Ойрадай правил один год; Улуй-Томор хан — три года, Тогоон хан — четыре года, Дэлбэг хан — пять лет и т. д. Попробуйте-ка запомнить все эти имена (впрочем, Григорий Ефимович отлично их помнил, лекции читал без конспектов), если многие носители этих имен известны только тем, что в таком-то году взошли на престол, а в таком-то году умерли или были убиты.

Григорий Ефимович стал меня корить:

— Что ж вы, молодой человек, собираетесь стать монголистом, а истории монголов не знаете!

— Была бы история монголов, — буркнул экзаменующийся.

— А что же это по-Вашему?

— История ханов, какая-то уголовная хроника покушений, убийств, смертей.

— А, Вы это насчет марксизма! Так марксизм изжил себя. Вот в Америке построили электростанцию, и там нет рабочих, всем управляет один инженер.

По поводу такого понимания марксизма я спорить не стал, и разговор наш закончился, мне пришлось смириться с необходимостью еще раз штудировать материал.

А потом выяснилось, что Г. Е. Грумм-Гржимайло отправился в учебную часть и рассказал там о нашей

³² Государство тангутов (1038–1227) на территории современных китайских провинций Шэньси и Ганьсу.

³³ Иван Петрович Павлов (1849–1936) — физиолог, лауреат Нобелевской премии по медицине 1904 г., в годы гражданской войны из-за отсутствия финансирования исследований находился в трудном материальном положении, но не уехал из страны. Вскоре в деревне Колтуши недалеко от Ленинграда был построен институт, в котором академик проработал до 1936 г.

стычке. После этого у меня состоялся разговор с проректором.

— Значит, пожаловался? — спросил я.

Но проректор заверил, что жалобы не было, просто Григорий Ефимович передал содержание нашего разговора.

<13> — Ладно, — пообещал я, — заучу и на следующей неделе сдам зачет.

— Я не настаиваю на сроках сдачи, — ответил проректор, — но прошу не вступать в споры с профессором. Нам известно, что его лекции не всегда удовлетворяют студентов. Мы даже советовали Григорию Ефимовичу не приезжать в институт, когда ему трудно это делать.

Через неделю я снова встретился с Г. Е. Грумм-Гржимайло (он приезжал в институт раз в неделю). О злосчастных ханах вопрос больше не поднимался, а исторические события мне были хорошо известны, зачет был сдан.

Тот факт, что Григорий Ефимович оставил в стороне «малых» ханов и спрашивал об исторических событиях, свидетельствовал об известной чуткости его к новым веяниям. По-видимому, он не хотел вступать в конфликт с современностью.

После этого Григорий Ефимович читал нам курс антропологии и этнографии монголов. Расстались мы с ним весной 1930 г. наилучшим образом. Г. Е. Грумм-Гржимайло был сторонником расовой теории. Он подробно рассказывал нам о длинноголовых и круглоголовых. Первые, по его мнению, всегда были господами, а вторые — рабами.

— При раскопках захоронений, — говорил он студентам, — рядом со скелетом длинноголового мужчины находят скелет круглоголовой женщины. Это значит, что длинноголовые покоряли круглоголовых и брали себе их женщин.

Чингисидов³⁴ наш профессор пытался связать с белокурыми, голубоглазыми, благородными динлинами³⁵.

— До сих пор, — говорил он нам, — среди монголов и бурят встречаются рыжеволосые люди.

При сдаче зачета по антропологии и этнографии монголов я указал ему статью в энциклопедии Брокгауза и Эфрона, в которой говорилось <14> о том, что среди калмыков также встречаются рыжеволосые. Это сообщение сильно заинтересовало Григория Ефимовича.

³⁴ Чингисиды — прямые потомки Чингис-хана (1206–1227).

³⁵ Белокурая раса, динлины китайцев, была на заре китайской истории широко распространена в Средней Азии. Китайские летописцы знают народы *да*, *дали* и *динлин* в долине р. Хуанхэ. По-видимому, это варианты произношения одного этнонима. Динлины по своим физическим признакам и психическим особенностям принадлежали к той же белокурой расе, которая некоторыми антропологами считается первобытной в Европе [Грумм-Гржимайло, 1926. Т. II. С. 34–35, 38].

Так я загладил свое невольное прегрешение перед Г. Е. Грумм-Гржимайло.

Впрочем, грех был не таким уж большим. Григорию Ефимовичу на приходило в голову менять свои убеждения, и от нас он ничего такого не ждал. А когда обе стороны понимают друг друга, отношения у них устанавливаются разные. И у нас с Г. Е. Грумм-Гржимайло отношения установились хорошие, никаких серьезных претензий он к нам не имел, о чем и заявил однажды публично и официально.

В один из обычных дней случилось так, что мы ждали Григория Ефимовича, ждали его и студенты второго курса. Не помню точно, к кому по расписанию должен был пойти профессор. Кажется, все же к второкурсникам, а у нас в это время было «окно». Мы перехватили Григория Ефимовича и повели в свою аудиторию. Наши старшие товарищи осерчали и написали в стенную газету заметку о том, что Михайлов фамильярно обращается к профессору, говорит ему «ты» и еще что-то в этом роде.

В институте поднялся переполох. На доске объявлений появилась бумажка, прочтя которую, я узнал, что студент Михайлов вызывается к ректору П. И. Воробьеву³⁶. Указывались день и час, когда должен был состояться этот неприятный для меня разговор.

Представители студенческой общественности, занимавшиеся моим вопросом, обратились к Григорию Ефимовичу, чтобы он подтвердил или опроверг то, что писали авторы заметки. На это он ответил, что ничего, кроме предупредительного отношения, от студентов он не видел.

Моя беседа с ректором по этому поводу не состоялась, а Ильин, один из авторов заметки, принес свои извинения.

<15> Мы отдавали себе отчет в том, что Григорий Ефимович — маститый ученый, прекрасно знающий свой предмет. Ведь на лекциях по географии Монголии, географии Центральной Азии и антропологии и этнографии монголов он нам говорил о том, что видел своими глазами. Правда, угол зрения его был устаревшим, мало соответствовавшим новой эпохе. Тем не менее его лекции мы слушали внимательно, стремясь записать каждое слово профессора. Многие из нас постарались приобрести работы Г. Е. Грумм-Гржимайло, его книга «Западная Монголия и Урянхайский край» стоит у меня на полке уже сорок лет. Этот труд Григория Ефимовича в свое время подвергался резкой критике, и для критики были основания. Однако даже самые строгие критики признавали, что этот труд содержит большое количество ценных данных.

Лекции Г. Е. Грумм-Гржимайло читал довольно монотонно и, я сказал бы, не без натуги. Кто старался подробно записывать лекции, мало это замечал. Впрочем, ораторским искусством обладали далеко не все наши учителя. Не очень внятно читал Н. Кю-

³⁶ Павел Иванович Воробьев (1892–1937) — востоковед, музеевед, организатор науки.

нер³⁷, трудно было слушать В. В. Бартольда³⁸. Подавляющее большинство студентов считали, что легче проштудировать книгу В. В. Бартольда «Введение в изучение Востока в Европе и России», чем слушать его лекции. Поэтому лекции В. В. Бартольда посещали лишь отдельные энтузиасты.

Темпераментным лектором был Н. Я. Марр³⁹. Однако именно поэтому мы мало понимали его. У него мысль обгоняла слова, слова не поспевали за мыслями. Мешала следить за ходом мысли лектора его постоянная полемика с индоевропейцами. К тому же в русской речи Николая Яковлевича время от времени появлялись элементы его родного языка. Некоторые из наших студентов пытались записывать лекции Николая Яковлевича, но ничего из этого не получалось.

<16> Сейчас наши специалисты по педагогике придают большое значение наглядности обучения. У нас же не было наглядных пособий (как, впрочем, и учебников). Даже лекции по географии читались без карты, без карты сдавали мы и зачеты. Один раз, правда, Григорий Ефимович принес фотографию и показал нам.

— Вот пестрая лань, от которой монголы ведут свое происхождение. Не правда ли, приятно иметь предком такое красивое животное? — спросил он нас.

Мы согласились с ним, животное действительно было красивое. Да и снимок был сделан хорошо.

Наш профессор был подвижником науки. Во время своих путешествий по необъятным просторам Центральной Азии он нажил астму, а в горных высях у него случилось кровоизлияние, один глаз его пострадал. Пострадали, по-видимому, и другие органы.

Кто-то из монголов сказал, что Григорий Ефимович «отдал свое сердце Азии». Если же перейти от поэзии к прозе, можно сказать, что Григорий Ефимович не только сердце, но и много здоровья отдал сердцу Азии.

Лекции Г. Е. Грумм-Гржимайло всегда были выдержанными в академических тонах. Трудно припомнить случай, когда бы он полемизировал с кем-нибудь. Только с П. К. Козловым у него были нелады из-за шкуры дикого осла, обитателя гобийской зоны. Дело выглядело так, что первым такую шкуру привез к нам Григорий Ефимович, а первооткрывателем этого животного многие считали П. К. Козлова. Г. Е. Грумм-Гржимайло, отдавшему так много сил изучению Центральной Азии, было, конечно, обидно.

Лекции Григория Ефимовича, прочитанные в 1929–1930 учебном году, были последними в его жизни. Когда мы познакомились с ним в <17> 1926 г., ему было всего шестьдесят шесть лет. В таком возрасте обычно только-только начинается старость, а Г. Е. Грумм-Гржимайло настигла уже дряхлость. Передвигался он с большим трудом, на лекциях, как говорилось выше, устраивал себе передышки, а вскоре ему пришлось буквально бороться за жизнь.

Сказались, по всей вероятности, разнообразные жизненные неурядицы и всякие невзгоды, которыми сопровождалось путешествие Григория Ефимовича. Наш профессор рассказывал, как однажды пострадал их багаж и как его брат вынужден был курить подмокший табак. Правда, вскоре этот курильщик настолько привык к такому табаку, что доброкачественный казался ему уже невкусным.

Надо думать, у Григория Ефимовича разнообразных злоключений было достаточно во время его путешествий. И далеко не все они, конечно, были различными для его организма. В 1930 г. Г. Е. Грумм-Гржимайло прекратил педагогическую деятельность, а в 1936 г. навсегда покинул наш мир, оставив все же на земле заметный след в виде фундаментальных трудов.

Г. Михайлов

27/III-1967

Использованная литература

Владимирцов, 2003: Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003.

Vladimirtsov B. Ia. Raboty po literature mongol'skikh narodov. M.: Vostochnaia literature, 2003.

Vladimirtsov B. Ya. Works on the literature of the Mongolian peoples. Moscow: Eastern Literature, 2003.

Грумм-Гржимайло, 1926: Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л.: Ученый комитет МНР, 1926.

Grumm-Grzhimailo G. E. Zapadnaia Mongoliia i Uriankhaiskii kraj. Tom II. Istoricheskii ocherk etikh stran v sviazi s istoriei Srednei Azii. L.: Uchenyi komitet Mongol'skoi Narodnoi Respubliki, 1926.

Grumm-Grzhimailo G. E. Western Mongolia and the Uriankhai Region. Volume II. A historical sketch of these countries in connection with the history of Central Asia. L.: Scientific Committee of the Mongolian People's Republic, 1926.

³⁷ Николай Васильевич Кюнер (1877–1955) — востоковед, историк и этнограф [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 770–772].

³⁸ Василий Владимирович Бартольд (1869–1930) — тюрколог, арабист, профессор, академик АН СССР [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 107–110].

³⁹ Николай Яковлевич Марр (1864–1934) — кавказовед, археолог и историк [Милибанд, 2008. Кн. 1. С. 878–879].

Кононов, Иориш, 1977: *Кононов А. Н., Иориш И. И.* Ленинградский Восточный Институт. Страница истории советского востоковедения. М: Наука, 1977.

Kononov A. N., Iorish I. I. Leningradskii Vostochnyi Institut. Stranitsa istorii sovetskogo vostokovedeniia. M: Nauka, 1977.

Kononov A. N., Iorish I. I. Leningrad Oriental Institute. Page of the history of Soviet Oriental studies. Moscow: Nauka, 1977.

Кузьмин, 2016: *Кузьмин С. Л.* Буддизм и государственность Монголии в начале XX в.: трансформация отношений религии и государства в процессе становления независимости. М., 2016. [Электронный ресурс] // URL: https://ivran.ru/f/Dissertaciya_Kuzmin.pdf. (дата обращения: 09.11.2021).

Kuz'min S. L. Buddizm i gosudarstvennost' Mongolii v nachale XX v.: transformatsiia otnoshenii religii i gosudarstva v protsesse stanovleniia nezavisimosti. M., 2016.

Kuz'min S. L. Buddhism and the Statehood of Mongolia at the beginning of the XX century: the transformation of relations between religion and the state in the process of becoming independent. Moscow, 2016.

Милибанд, 2008: *Милибанд С. Д.* Востоковеды России XX — нач. XXI века. Библиографический словарь. Книги 1, 2. М.: Вост. лит., 2008.

Miliband S. D. Vostokovedy Rossii XX — nachalo XXI veka. Bibliograficheskii slovar'. Kniga 1, 2. M.: Vostochnaia literature RAN, 2008.

Miliband S. D. Orientalists of Russia XX — the beginning of the XXI century. Bibliographic dictionary. Volume one; two. Moscow: "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 2008.

Раднаев, 2012: *Раднаев В. Э.* К 100-летию со дня рождения Г. И. Михайлова // Российское монголоведение. Бюллетень VI. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012.

Radnaev V. E. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia G. I. Mikhailova // Rossiiskoe mongolovedenie. Biulleten' VI. M.: Institut vostokovedeniia RAN, 2012.

Radnaev V. E. On the 100th anniversary of the birth of G. I. Mikhailov // Russian Mongolian studies. Bulletin VI. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2012.

Svetlana S. Sabrukova

A history of Mongolian studies in Russia: from the memoirs of G. I. Mikhailov (1909–1986)

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

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

Svetlana S. Sabrukova — Cand. Sci. (Philology), Junior Researcher, the Department of Manuscripts and Documents, IOM RAS (Dvortsovaya Emb., 18, St.-Petersburg, 191186, Russia).
ssabrukova@yandex.ru

Ю. А. Иоаннесян

Некоторые аспекты сходства и отличия в учении между шейхизмом и исмаилизмом (по материалам персоязычных исмаилитских источников)

© Ю. А. Иоаннесян, 2021
DOI 10.25882/8nbm-c529

В статье рассматривается в сравнительном ключе ряд принципиальных положений двух учений в шиитском исламе — исмаилизма и шейхизма. Это прежде всего концепция имамата и «теория циклов» в религиозной истории человечества. В процессе их сопоставительного анализа на основе разнообразных источников для изучения указанных двух учений — оригинальных трудов принадлежащих к ним мыслителей, а также работ ученых-востоковедов автор приходит к выводу, что, несмотря на кажущееся сходство отдельных важных положений исмаилизма и шейхизма, а также использование совпадающей или близкой терминологии при их изложении, между этими учениями имеются и существенные различия.

Ключевые слова: исмаилизм, шейхизм, шиитские учения, сравнительный анализ религиозных учений.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — кандидат филологических наук ИВР РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
youli19@gmail.com

Автор настоящей статьи не ставит перед собой задачу дать подробный и комплексный обзор исмаилизма, не предлагает последовательного изложения доктрин шейхизма, которому посвящены отдельные наши труды. В статье затронуты частные, хотя и значимые аспекты, и представляет она собой лишь предварительное исследование ряда положений указанных учений. Выбор исмаилизма и шейхизма для их сравнительного анализа продиктован как некоторым их сходством, так и набором существенных отличий. Принципиальная близость между ними заключается в том, что оба феномена возникли в лоне шиизма и их приверженцы всегда заявляли о своей принадлежности к нему. Другими важными моментами схождения выступают особая роль, которая и в исмаилизме, и в шейхизме придается имаму и его водительству, а также представление о «цикличности религиозной истории человечества». При этом обоим присущи сильные эзотерические тенденции. Отличия между ними состоят, в частности, в том, что эти религиозные явления (исмаилизм определяется как «ветвь шиизма», шейхизм вполне может рассматриваться как «школа») сильно разведены по времени в части своего возникновения (на 10 веков),

а также в сущностных расхождениях применительно к учениям об имаме и о религиозных циклах. При сравнительном анализе доктрин, представленных в разных школах мысли, особенно принадлежащих к одной культурной и языковой среде, необходимо иметь в виду, что использование ими совпадающих терминов (например, *баб*, *худжжа(т)* и др.) не обязательно означает передачу этими словами единого смысла. С другой стороны, тождественные понятия могут выражаться в них разнящимися терминами.

Поскольку в данной статье нас будет интересовать исмаилизм в той его форме, в какой он укоренился на территориях современных Ирана, Афганистана, Средней Азии и прилегающих к ним областей сопредельных государств, а круг наших первоисточников по данной ветви шиизма ограничен персоязычными, то можно было бы назвать объект нашего рассмотрения в этой части «исмаилизмом низаритов», так как на этих землях распространилась именно данная его разновидность [Прозоров, 2004. С. 315]. Однако, учитывая, что мы обращаемся и к работе Насир-и Хусрава (1004–1072), чья деятельность предшествовала по времени расколу в 1094 г. на низаритов и муста'литов [Прозоров, 2004. С. 315; On the

recognition... Introduction¹], мы не применяем этот термин к объекту нашего исследования. При этом следует иметь в виду, что творчество Насир-и Хусрава оказало огромное влияние на низаритов, особенно в Бадахшане, а сам он даже рассматривается некоторыми исмаилитскими общинами как низарит [Ivanow, 1948. С. 42, 43; Andani, 2016. С. 169].

Обратимся к концепции имама в исмаилизме. Исмаилитская «пропаганда» предполагала иерархию, на вершине которой стоял имам [Прозоров, 2004. С. 317]. Как отмечает В. Иванов, доктрина об имаме занимает центральное место в данном учении [Diwan... 1933. С. 10]. С. М. Прозоров определяет ее как «стержень» исмаилитских религиозно-политических воззрений, неразрывной частью которых выступает необходимость существования непогрешимого имама из потомков ‘Али б. Аби Талиба и повиновение ему [Прозоров, 2004. С. 322]. Исмаилитский поэт Хаки Хурасани (ум. 1646 г.) говорит: «Бог не причастен ни к чему (муназах аз хама аст), хозяином же Дома стал *Маула*» [Diwan... 1933. С. 27]. «*Маула*, — поясняет Иванов, — это имам, который участвует (*participates*) в божественной сущности [Там же. С. 10]. А упомянутый выше видный исмаилитский поэт и мыслитель Насир-и Хусрав утверждает в «*Раушана’и-нама*»², что имам занимает в физическом мире место, соизмеримое с Мировым разумом в трансцендентной реальности [Six Chapters... 1949. С. 32]³. Если учесть, что последний обладает всеми атрибутами божества [Прозоров, 2004. С. 319], то становится очевидным и возвышенное положение, которым в исмаилизме наделен имам. А в анонимном сочинении «*Фасл дар байан-и шинахт-и имам*»⁴ говорится, что «явление имама абсолютно обязательно для существования мира», который (т. е. имам) «должен присутствовать во всех трех вселенных/сферах (кауи)» — в материальной, духовной и космической⁵, поскольку он «необходимо-Сущий», а все иное помимо него есть «возможно-сущее», только явление имама в этих мирах, а не нечто другое и является истинной причиной их бытия [Fasl... 1949. С. 8]⁶. В персидской теологии термин «необходимо-Сущий», т. е. тот, чье существование непреложно, определяется Бог как единственно незаменимая реальность в бытии, тогда как все, что не Бог, понимается как «возможно-сущее», т. е. как

«вторичное, производное», чье бытие детерминировано причинами. Придание же имаму статуса «необходимо-Сущего» равносильно возведению его в положение, равное положению Бога. Как отмечает Иванов, исмаилизм в процессе своей эволюции пережил существенную метаморфозу, произошедшую во времена, последовавшие за разделением на низаритов и муста’литов, а также на фоне событий, связанных с вторжением в пространства Персии и Средней Азии монголов. Из движения с четко обозначенными социально-политическими идеалами он превратился в учение личного спасения (т. е. приобрел мистические черты). Имам, пишет Иванов, «лишенный земного балласта, вознесся на небеса». Из могущественного воителя, ведущего происхождение от Пророка, идеального правителя, будучи при этом человеком из «плоти и крови», он трансформировался в некую абстрактную божественную Истину, в Логос всего бытия, Субстанцию божественного света, едва отличимую от самого Бога [On the recognition... Introduction]⁷.

Сущность имамата/имама как божественного института едина и неизменна, но поскольку его присутствие в мире в любую эпоху совершенно необходимо как для сохранения мира, так и для водительства созданий в качестве наставника (*шахс-и рахнама*), то он последовательно являет себя в разные эпохи людям в образе отдельных личностей — «имамов времени». При этом они лишь разные проявления (*зухур*), облачения в различные одежды этого единого имама, сменяющие друг друга посредством череды физических рождений [Diwan... 1933. С. 10]. Это положение обосновывается ссылкой на предание, согласно которому без такого наставника мир не может существовать и минуты [Diwan... 1933. С. 10]. К такому же обоснованию необходимости присутствия в мире, правда, не имама, а его доверенного/заместителя прибегают и шейхиты, о которых пойдет речь ниже.

Х. Андани отмечает, что в исмаилитском исламе (Isma‘ili Islam) познание Бога достигается через познание «имама времени», который есть тот, в ком сосредоточивается (the locus) явление божественного света [Andani, 2011. С. 44]⁸. Вера в «имама времени», чаще явного, реже незримого, по мнению

¹ В этой публикации отсутствует пагинация.

² Рукописи этого сочинения, текст которого опубликован с английским переводом В. Ивановым, хранятся в ИВР РАН. См.: [Акимушкин и др., 1998. Ч. 1. С. 291].

³ Эта публикация имеет двойную пагинацию — для оригинального текста и перевода со вступительным словом Иванова. Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, указана страница оригинала.

⁴ Рукописи этого сочинения, текст которого с английским переводом опубликован В. Ивановым, также хранятся в ИВР РАН. См.: [Акимушкин и др., 1998. Ч. 1. С. 399].

⁵ Эти три слова (пояснения) добавлены в английском переводе Иванова.

⁶ Ср.: On the recognition... Раздел 5.

⁷ Несмотря на метаморфозу, которую переживал в процессе своей истории исмаилизм, и многообразие представлений об имаме, свойственное разным направлениям данной ветви шиизма, неизменным и объединяющим фактором всех этих направлений выступает вера в исмаилитских имамов и подчинение им. См.: [Andani, 2020. С. 290–293].

⁸ Развивая свою мысль далее, Андани утверждает, что люди способны вступать в отношения только с «личным Богом» (Personal God), а не с Богом как абстрактной трансцендентной реальностью, к которому (т. е. к «личному Богу») и бывают обращены их молитвы и практики [Andani, 2011. С. 50, примеч. 25]. Соглашаясь с этим утверждением, справедливо было бы предположить, что «имам времени» и занимает в исмаилизме нишу такого «личного Бога».

Ш. Алийари, служит главным отличием исмаилитов от шиитов-двунадесятников, пребывающих в постоянном ожидании явления «Скрытого имама», в качестве которого выступает сын имама Хасана 'Аскари [Алийари, 1394. С. 4]. Хотя считается, что представление о присутствии в мире в каждую эпоху живого «имама времени» получило особое развитие у исмаилитов-низаритов⁹, концепция о нем четко просматривается уже и у Насир-и Хусрава, который говорит: «...каждый верующий, что присягнет на верность имаму своего времени (имам-и заман-и хиш), станет одним из детей Мустафа (т. е. Пророка)... и будет тем, кто из Господнего света... и вступит он в круг имама своего времени (даура-йи имам-и заман-и хиш)... когда он присягнет господу (!) своего времени (худавад-и замана-йи хиш) и подчинится ему в меру своих возможностей, то, каким бы слабым он

ни был, получит долю от своего господина» [Six Chapters... 1949. С. 36, 37]¹⁰.

Этот «имам времени» выступает в исмаилитской литературе, в том числе поэтической, под множеством обозначений, из которых отметим здесь лишь некоторые: *маула* 'господин', *рахбар*, *рахнама* 'проводник, поводырь', шах 'царь', 'Али (своего времени) и др. Хаки Хурасани говорит: «смысл и сокровенное имя 'Али [своего] времени ('Али-йи заман) другое, хотя и имеет он(о) внешние формы; в своей сущности (зат) он непричастен качествам» [Diwan... 1933. С. 10, 30]. Иванов в пояснении в скобках к «'Али-йи заман» указывает, что под ним подразумевается имам [Diwan... 1933. С. 10]. У того же поэта имеются такие строки:

شاه من مرتضی علی باشد...
 علی است اول آخرش مهدی اول و آخرش علی باشد
 زانکه نقد امام جمله یکیست ازلی است نه عملی باشد
 [Diwan... 1933. С. 10, 104]

Мой шах — Муртаза/Муртада ('избранный') 'Али...
 'Али — это первый, последний — Махди,
 Первый и последний из них суть 'Али
 Ибо достояние¹¹ имама в целом — едино.
 Оно извечно и не [обретается] действием.

Тема «имама времени» и необходимости признания его каждым верующим еще при жизни выступает одной из центральных и у другого известного поэта-исмаилита — Низари Кухистани (1247–1320). Она отчетливо звучит в следующих строках из его газели:

نفسی جهان نباشد ز وجود امام خالی...
 تو امام وقت خود را به یقین اگر ندانی به یقین بدان که بر تو سر و مال و زن حرام است
 [Алийари, 1394. С. 3–4]

Ни единого мига не бывает мир лишен присутствия имама...
 Если не познаешь достоверно ты имама времени своего,
 То знай достоверно, что имущество и жена твои для тебя запретны.

Как справедливо отмечают иранские исследователи, «имам времени» выступает в поэзии Низари и под другими обозначениями: «Ной/Нух времени», «Шайх времени», «Хизр/Хидр времени» и т. п. [Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 78; Аббаси и др., 1393. С. 712]. Проиллюстрируем это строками из Дивана поэта:

کشتی بی نوح را تدبیر چه سر فرو دادن به گرداب مجاز
 دست دردامان نوح وقت زن بگذر از طوفان به کشتی نیاز
 [Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 1242]

Есть ли разумный выход у судна без Ноя/Нуха,
 [Удел которого] погружение с головой в водоворот мнимости?
 Возьмись рукой за подол Ноя/Нуха времени,
 Пронесись сквозь бурю на судне обета, [данного ему].

⁹ См.: Daftary, 2012. Статья: «IMAMATE».

¹⁰ Здесь и далее все переводы из иноязычных источников выполнены нами. Ср. перевод Иванова: [Six Chapters... 1949. С. 77].

¹¹ Иванов переводит نقد, использованное в переносном значении, посредством «capital» [Diwan... 1933. С. 10].

کیست شیخ الوقت تا فریاد دارم بر درش

[Мосаффа, 1371. Т. 1. С. 1293]

Кто же шайх времени, чтобы возопить мне у его порога?

بی واسطه هدایت خضر ره نیست به چشمه در سیاهی

[Мосаффа, 1371. Т. 2. С. 632]

Без посредства водительства Хизра/Хидра
Нет пути к роднику в темноте

حضر وقتی ای لبت آب حیات

[Мосаффа, 1371. Т. 2. С. 621]

Хизр/Хидр времени, о ты, чьи губы суть вода жизни!

Ср. строки из поэмы Низари «Азхар и Мазхар»:

بباید صاحب الاسرار پیروی که باشد پایمردی دستگیری
بدو بسپردن و تسلیم کردن به کلّ ترک امید و بیم کردن
نباشد منزلی برتر ز تسلیم به شرط آن که نگریزی ز تعلیم
چو شد تسلیم مرد از خود برون شد وگر بیرون نشد تسلیم چون شد

[Незари, 1394. С. 20]

Необходим владетель тайн, старец (пир),
Кто был бы заступником, покровителем.
[Надлежит] вверить себя ему и покориться,
Полностью отказаться от надежды и страха.
Нет обители выше покорности,

При условии, что не убежишь ты от обучения.

Лишь покорился человек, как вышел за свои пределы (т. е. за пределы своего «я»)

А если не вышел, то как же/разве он покорился?

Выше уже отмечалось, что исмаилитская организация «пропаганды» опиралась на неизменно возглавляемую «имамом времени» иерархию, которая в процессе истории не была единой и представлена вариантами, некоторые из которых отражены в ряде востоковедных трудов (см.: [Петрушевский, 1966. С. 297; Прозоров, 2004. С. 317–318 и др.]). Насир-и Хусрав выстраивает эту иерархию следующим образом: истинный имам (имам времени) → врата (баб) имама → *худжжата* → *да'и* → *ма'зун* → *мустаджиб* [Six Chapters... 1949. С. 35]. Иванов во вступительном слове к Дивану Хаки Хурасани опускает врата (баб) имама¹ и добавляет еще одно звено: «После *худжжата* следуют *да'и*, *му'аллим*, *ма'зун* и *мустаджиб*» [Diwan... 1933. С. 11]².

Особо следует остановиться на *худжжате*. Иванов указывает, что доктрина о нем не столь детально сформулирована у Насир-и Хусрава, как учение об имаме. Отдельные функции, отмечает исследователь, позже в низаритской литературе придаваемые *худжжату*, у Насир-и Хусрава закреплены за *да'и*, чья роль на последующих этапах истории незначи-

тельна и призрачна. С другой стороны, продолжает Иванов, *худжжат* есть мистическая связь, посредник между людьми и имамом [Diwan... 1933. С. 11]. Ф. Дафтари, указывая на широкую сферу применения этого термина в шиизме, основанную на его первичной семантике «доказательство», отмечает, что в низаритском исмаилизме он в целом означал главного представителя имама (chief representative of the imam), синонимом этого термина иногда выступал термин *пир* [Daftary, 2012. Статья «HUIJA»]. В анонимном сочинении: «Фасл дар байан-и шинахт-и имам» (см. примеч. выше) говорится, что *худжжатом* называется человек, чья истинная сущность от вечности та же, что у имама. Он бывает явлен в этом мире для обучения людей так, чтобы они могли узнать имама, поскольку только от него можно обрести знание имама. Врата познания имама — это *худжжат*, он же и свидетельство имама. Но хотя имам и *худжжат* едины в своей сущности, они разделены в телесном облики. Причина этого, по словам автора трактата, состоит в том, что если бы оба они были представлены единой личностью, то один из них не мог бы проповедовать от имени другого, а проповедовал бы от своего имени. Это могло бы вызвать подозрение «у толпы» в том, что он своекорыстен в своих помыслах. Но поскольку *худжжат* проповедует от имени имама, то он свободен от этого подо-

¹ Не упоминается баб и в Historical Dictionary of the Ismailis [Daftary, 2012].

² Ссылка на страницу Вступительного слова (Introduction. The doctrine).

зрения. При этом *худжжат* обязательно должен быть наделен особым знаком или способностью совершать неповторимое чудо. Таковым знаком или чудом выступает подлинное знание у *худжжата*, позволяющее ему опровергать все неистинное и утверждать истину, которая состоит в учении об имаме [Fasl... 1949. С. 10–11, 17–19]³. Иванов во введении к этому сочинению озвучивает некоторые вопросы, не раскрытые его автором, например, имелся ли в любой период истории только один *худжжат* или несколько из них существовали одновременно, назначал ли каждый имам только одного *худжжата*, действовавшего в течение всей жизни данного имама, и могли ли быть этапы во времени без *худжжата* вообще? [On the Recognition... Introduction]. Все сказанное позволяет предположить, что упоминание *пира* и иных подобных терминов в исмаилитской литературе, включая поэтическую, не обязательно должно подразумевать «имама времени» непосредственно, но вполне может относиться и к другим лицам в иерархии, особенно к *худжжату*.

Как отмечает Прозоров, религиозная история человечества подразделяется, по исмаилитскому учению, на циклы или эры. Великий цикл — от Адама до ал-Ка'има, состоит из семи малых циклов — периодов между пророческими посланиями. А каждый пророческий цикл определяется семью имамами. «Владыкой» каждого малого цикла выступает пророк (*ан-натик*), носитель откровения. Его функция заключается в сообщении людям «явного» из божественных истин. Он утверждает новый религиозный закон (*аш-шари'а*) и отменяет прежний. Преемником *ан-натика* в каждом цикле является *ас-самит* или *ал-асас*, обладающий исключительным правом толкования религиозного закона. Пророками первых шести циклов признаны последовательно Адам, Ной/Нух, Авраам/Ибрахим, Моисей/Муса, Иисус/'Иса и Мухаммад, а их духовными преемниками (*ал-асас*, *ал-васи*) — Сиф/Шис, Сам, Исма'ил, Аарон/Харун, Шам'ун и 'Али б. Аби Талиб. Важно подчеркнуть, что седьмой имам в каждом предшествующем пророческом цикле поднимается в ранге и становится *ан-натиком* (пророком) следующего цикла. Так, в цикле Пророка Мухаммада его *ал-асасом* был 'Али, а седьмым имамом — Мухаммад б. Исма'ил. Он же явится в качестве ал-Ка'има и станет *ан-натиком* седьмого пророческого цикла. Его миссия будет состоять в отмене «внешнего» аспекта (*аз-захир*) религиозного закона ислама и в полном раскрытии внутреннего содержания (*ал-батин*) божественной истины [Прозоров, 2004. С. 320–321].

Для «внутренней» (эзотерической) доктрины исмаилитов был характерен *та'вил* — символично-аллегорическое толкование Корана и *шари'ата* [Прозоров, 2004: 83, 318].

В качестве примера такого толкования приведем отрывок из «Фасл дар байан-и шинахт-и имам»:

Всякий раз, когда на ясном языке *шари'ата* [и] Корана говорится о величайшем Джабра'иле/Джибриле, Мика'иле, Исрафиле и Азра'иле, в своем подлинном и исконном смысле они означают *худжжата*... А всюду, где упоминают *да'у*, подразумевается Пророк... Что касается [его речения] о том, что он (т. е. Мухаммад) получал откровение от Джабра'ила/Джибрила, то оно означает, что он (т. е. Пророк) был *да'у* и получал руководство от Салмана⁴. Сии слова, что произнес Пророк, подтверждают это: «Если бы знал Абу Зарр, что на сердце у Салмана, истинно, он бы назвал его 'неверующим'», то есть знай Абу Зарр, что у Салмана на сердце, он бы убил его. Когда нашего господина [имама] 'Али спросили о смысле этого предания о Пророке, он ответил: «Если бы сказал Салман Абу Зарру, что его, Салмана, положение было выше, чем у Пророка, и что наш господин 'Али есть творец и создатель мира, то он бы узрел в этих словах отход от правотверия и убил бы Салмана» [Fasl... 1949. С. 12]⁵.

Автор идет в своих рассуждениях дальше, заявляя:

Рай Адама, Ноев Ковчег, видение Авраама, Иисус и Мария, Синай Моисея, Джабра'ил/Джибрил Мустафы (т. е. Пророка Мухаммада) — все это [формы] *худжжата*... В действительности имам, который есть первооснова/корень (асл), и следующий за ним Джабра'ил/Джибрил, так же как и Мустафа, следующий за Джабра'илом/Джибрилом, [выступали] в человеческом облике. И позже, когда Мустафа принял учение *худжжата*, их подлинная сущность стала единой... Вот почему в начале цикла Мухаммада, в котором мы живем, *худжжатом* был Салман... [Fasl... 1949. С. 13, 14, 22]⁶.

Переходим теперь к шейхизму. Это название образовано от первой части имени основателя данной шиитской богословской школы — Шайха Ахмада Ахса'и (1753–1826), происходившего из Лахсы/ал-Ахсы в Саудовской Аравии (неподалеку от Бахрейна). Поскольку данный город был некогда центром карматской общины-государства (основана в 899 г.), а карматы представляли собой одну из ветвей ранних исмаилитов [Прозоров, 2004. С. 326–327], следы которой ощущались в данном регионе долгое время, то возникает вопрос о возможном влиянии карматов на Шайха Ахмада, объясняющем отдаленное сходство в ряде аспектов между исмаилизмом и шейхизмом. Однако никаких данных в пользу такой гипотезы не существует. Шейхитская школа зародилась в конце XVIII в., и пик ее активности пришелся на первую половину XIX в. Помимо мистического и даже эзотерического подхода к исламу, что выразилось, в частности, в символическом и нумерологическом истолковании ряда концептуальных аспектов

⁴ Абу Зарр ал-Гифари (ср. ниже) и Салман ал-Фариси. См. о них: [Прозоров, 2004. С. 230].

⁵ Ср.: On the Recognition... Раздел 9.

⁶ Ср.: On the Recognition... Разделы 10, 11.

³ Ср.: On the Recognition... Разделы. 7, 10, 11.

религии, для этого направления были характерны и усиленные мессианские ожидания — вера в скорое появление «Скрытого имама Ка'има». В рамках этой школы возникло учение о «Вратах Скрытого имама» (Бабе) и представлении о завершении «эпохи ислама» и наступлении «новой эры». И Шайх Ахмад, и его преемник Сайид Казим Рашти (ум. 1843 или 1844 г.) подвергались при жизни гонениям со стороны шиитского духовенства вначале в Персии, а потом и в Ираке (в пределах Османской империи), куда были вынуждены перебраться в целях личной безопасности. Сайид Казим перед смертью, не оставив преемника, нацелил общину на поиск «Возлюбленного» — имама Ка'има («Владыки эпохи»), который, как он считал, уже появился в мире. Объявление в 1844 г. основателем самостоятельной, отдельной от ислама религиозной системы бабизма Бабом (Сайидом 'Али Мухаммадом Ширази) о своей духовной миссии в присутствии видного шейхита — Муллы Хусайна Бушру'и раскололо шейхитов. Значительная их часть, последовав примеру Муллы Хусайна, признала Баба и составила ядро первых его последователей, а их идейные противники, сплотившись вокруг фигуры другого шейхита — Карим-хана Кирмани, встали в резкую оппозицию к бабизму. Первый этап в истории шейхизма (до появления бабизма) можно, вслед за востоковедом Э. Брауном, считать «ранним шейхизмом», второй — после появления раскола в рядах представителей школы на почве признания или непризнания Баба, следует считать «неошейхизмом». Последний существенно отошел от первоначального учения и, развиваясь в острой полемике с бабизмом, приобрел ангажированность. Многие положения, представленные в трудах его основателей — Шайха Ахмада и Сайида Казима, подверглись в нем переработке или были просто отброшены. Поэтому в настоящей статье нас будет интересовать преимущественно, но не исключительно учение «раннего шейхизма», а основными источниками послужат труды Шайха Ахмада и его выдающегося ученика — Сайида Казима.

Подобно шиизму в целом и исмаилизму в частности, в шейхизме особое место отведено имамату и имамам. При этом под имамами подразумеваются 12 шиитских имамов, а не семь, как у исмаилитов. Шейхизм выстраивает иерархию: Пророк (Врата Божьи) → имам (Врата Пророка) → Доверенный / Заместитель (Врата) имама. Оригинальным термином для слова «врата» выступает *баб*. Таким образом, данный термин (Баб — Врата) в шейхизме имеет широкое применение, так как прилагается к Пророку, к имамам и к «Вратам имама». Эта концепция обретает наиболее четкое очертание в поздних работах Сайида Казима, среди которых выделим «(ал-)Худжда ал-балига».

Рассмотрим, чем характеризуются имамы в учении шейхитов. Они, точнее, их души находятся на вершине иерархии душ всех существ, представленных четырьмя уровнями: 1) уровень небесно-божест-

венной души (только души имамов); 2) уровень духа разумного священного, подразделяющийся на семь ступеней (души прочих людей); 3) уровень духа чувственного (души животных); 4) уровень духа растительного (придает жизнь растениям). Итак, духам имамов отведено особое положение, в силу чего имамы — не просто люди, достигшие совершенства в процессе земной жизни, а люди, изначально наделенные особым духом. Превосходство имамов определяется также тем, что им принадлежит и приоритет в сотворении. Все сущее в мироздании создано посредством Божьей Воли. Первое, что появилось в сотворении, это «Мухаммадова сущность» или «Мухаммадов свет», из которой/которого Волей произведено все остальное из сотворенного. Из Мухаммадовой сущности (света) были вначале образованы души Пророка Мухаммада, двенадцати (шиитских) имамов, дочери Мухаммада Фатимы (всего четырнадцать), а затем последовательно все остальные души и творения в мироздании. Шайх Ахмад говорит: «Одним словом, Бог, Преславный, сотворил видовую материю, называют люди ее „бытием“ . Она есть первичная субстанция для всех Его избранных — Мухаммада и членов Дома его...» [Шайх Ахмад Ахса'и, 1993. С. 242].

Сколь бы ни был высок статус имамов/имама в шейхизме, он носит подчиненный характер по отношению к пророку, так как имам выступает его «вратами». Имам не возносится до того уровня, на который его ставят некоторые исмаилитские авторы (см. выше). Он нигде не определяется как «необходимо-Сущий». Свидетельством тому является острая полемика Шайха Ахмада и Сайида Казима с их оппонентами, заявлявшими, что шейхиты якобы приписывают имаму функцию сотворения. В своем труде «Далил ал-мутахаййирин» Сайид Казим, перечисляя наветы на Шайха Ахмада со стороны его противников, пишет:

Иные говорили другим, что Шайх [Ахмад] утверждает, что Повелитель верующих [‘Али] есть создатель тварей, дарующий пропитание, жизнь и смерть им независимо [от Бога], и что он (т. е. Шайх Ахмад) поклоняется ему помимо Бога. Другой группе они сказали, что Шайх утверждает, что Повелитель верующих, мир ему, есть создатель тварей, дарующий пропитание, жизнь и смерть им на начала препоручения [ему их] Богом, [то есть] что Бог Всевышний вверил ему дела творений — [их] пропитание, жизнь и смерть, а Сам устранился. Также утверждали в разговоре с другими, что Шайх относит к Повелителю верующих все коранические местоимения, относящиеся к Богу Всевышнему, [и считает], что фраза «Тебе поклоняемся мы и у Тебя просим помощи» обращена к Повелителю верующих, и именно он выступает объектом сих слов и подразумевается здесь [Сайид Казим Рашти, 1258. С. 66].

«И все сие», по словам Сайида Казима, «приписали они тому светилу учености, чьи недостижимое достоинство и непревзойденное положение, как слы-

шал ты, единодушно признали шиитские богословы и их главы. Он же (т. е. Шайх Ахмад) находился среди них и говорил им: „Я не имею ничего общего с этими убеждениями... А говорю единственно, что Господь Преславный един в Своей Сущности, атрибутах, поклонении [Ему] и в Его действиях. Ни в чем из сего нет у Него соучастников. И Он, Преславный, Единый и Единственный в сотворении созданий, вскармливании их, поддержании их жизни и ниспослании смерти... препоручение [Богом Своих функций] есть ложная [концепция], изоляция творения от [Бога] Истинного и изоляция [Бога] Истинного от творения неизбежно предполагает независимость творения, а независимость в [сфере] возможно-сущего нереальна“» [Сайид Казим Рашти, 1258. С. 68].

В шейхизме представление о «Скрытом имаме» занимает одно из центральных мест. Следует подчеркнуть, что если для исмаилитов «Скрытым имамом», который явится в качестве Ка'има/ал-Ка'има, выступает «седьмой имам», Мухаммад б. Исма'ил [Прозоров, 2004. С. 321], то для шейхитов, как и для шиитов-двунадесятников в целом, это двенадцатый имам (он же — Ка'им/ал-Ка'им/Махди/ал-Махди). Последователь Карим-хана Кирмани — Мухаммад б. Ибрахим ал-Мусави ал-Карабаги, в своем трактате «Рисала дар 'ака'ид» отмечает: «Итак, имам эпохи, да ускорит Бог его появление, после того как предпочел уйти в *большую сокрытость*, воспитывал эту стяжавшую милость общину⁷ из-за покрова облаков посредников» [ал-Карабаги, 1302. Л. 18б–19а]. Следует подчеркнуть, что, хотя автор оперирует схожим с исмаилитским термином — *имам-и 'аср/ахд* 'имам эпохи' (ср.: *имам-и заман* 'имам времени' исмаилитов), у ал-Карабаги, в отличие от исмаилитских авторов, он обозначает не «земную» личность, в образе которой этот трансцендентный имам являет себя людям в каждый временной период, а самого «Скрытого имама». Шейхизм, распространяет идею посредничества между этим имамом и его паствой на весь период его «сокрытости» вплоть до явления его на земле в качестве Ка'има/ал-Ка'има/Махди/ал-Махди. По этому поводу Сайид Казим говорит следующее: «А их (т. е. оппонентов. — Ю. И.) слова о том, что после того, как скрылся имам, мир ему, затворились Врата (Баб) познания, явно неверны...» [Сайид Казим Рашти, 1254. С. 138а].

Кто же эти посредники между «Скрытым имамом» и верующими? Ответ на данный вопрос дается в шейхитской концепции «четвертого столпа». Она заключается в том, что во все времена и в каждую эпоху до явления в мире «Скрытого имама» среди шиитов был и будет некий совершенный человек, хранитель и интерпретатор знания, заключенного в священных текстах. На наличие этого элемента шейхитского учения обращали внимание еще одни из первых западных исследователей шейхизма — Браун и Никола. Так, Браун приводит такие высказывания некоего шейхитского богослова из Кермана о четы-

рех столпах веры шейхитов: «Но к ним (т. е. к трем столпам) мы добавляем еще один, который мы называем „четвертым столпом (рукн-и раби“)“, [состоящий в том], что среди шиитов во все времена должен быть некий совершенный человек (которого мы называем: *ши'а-йи камил* „совершенным шиитом“), способный служить каналом благодати между Скрытым имамом и его паствой» [A Traveller's Narrative... 1891. С. 243–244]. Никола в своем многотомном труде о шейхизме формулирует эту мысль следующим образом: «...в каждый столетний период бывают избранные, которые распространяют и внедряют доктрины, объясняют, что незаконно и что законно, и раскрывают то, что оставалось сокрыто в предшествующие столетние периоды. Иными словами, в каждые сто лет появляется совершенный и ученый человек, который побуждает зеленеть и расцветать древо данного в откровении закона, возрождает его ствол, пока в итоге не дойдет до конца книга Сотворения — через тысячу двести лет» [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 43]. Следует сразу оговорить, что речь идет не о самом «Скрытом имаме», а о лице, находящемся под его покровительством в этом, зримом, мире и служащем каналом «его благодати», т. е. о представителе двенадцатого имама для каждого временного периода (в сто лет).

Этот «совершенный шиит», фигурирующий у шейхитских авторов под разными названиями, выступает «доверенным/заместителем» (*на 'иб/ан-на 'иб*) имама и его «вратами» (*баб/ал-баб*). Сайид Казим уделяет этому вопросу особое внимание в «(ал-)Худжжа ал-балига». Он подразделяет доверенных на «всеобъемлющих» и «доверенных в частных вопросах». Ко второй категории он относит всякого, «кто несет в себе истину или доброе начало и истину в одном из вариантов». Он «не обязательно должен быть всеобъемлющим», но «он должен быть доверенным в вопросах мусульманского права и повелений *шариата* в частных аспектах». В этом смысле, утверждает Сайид Казим, каждый мастер любой полезной отрасли производства и творчества является доверенным имамом в частных вопросах [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 79–80]. Рассуждая о «всеобъемлющем доверенном», Сайид Казим отмечает, что тот «есть сама суть образа имама и являющий его среди паствы. Его нрав сходен с нравом имама, и его знание происходит от знаний того». С этим видом «доверенного» связаны испытания, которые выпадают на долю паствы, первое из которых состоит в умении отличить «доверенных» от других людей и прежде всего от ложных притязателей на этот статус, второе заключается «в повиновении тем доверенным» [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 80–89]. Сайид Казим перечисляет качества и характеристики, позволяющие «узнать» истинного доверенного имама. Вот, какое общее описание «Врат имама» (*баб ал-имам*) дает этот мыслитель: «...чтобы не упоминалось при нем ничего, кроме достоинств имама, и не распространял бы он ничего, кроме его добродетелей, изъяснял бы только его повеления, относил бы себя к нему, уст-

⁷ Т. е. шиитов.

ремлялся бы к нему сокровенно и прикровенно, не упоминал бы никого, кроме него, не искал бы другого, чем он, не направлялся бы ни к кому другому, кроме него, погруженный в повиновение ему, избегающий неподчинения ему, проникновенно осуществляющий его повеления и приводящий в исполнение его приказ/дело» [Сайид Казим Рашти, 2004. С. 92].

Подводя итог этой части, отметим некоторые существенные черты сходства и отличия в понятиях между шейхизмом и исмаилизмом, несмотря на порой совпадающую терминологию, которой они оперируют. Обоим присущ особый акцент на учении об имамате и «Скрытом имаме». Для исмаилитов имамат заключается в признании семи имамов, для шейхитов — двенадцати, состав которых тот же, что и у других шиитов-двунадесятников. Оба учения основаны на том представлении, что шииты находятся под неусыпным наблюдением и охранением со стороны незримо присутствующего имама через его определенных для каждого периода посредников. У исмаилитов они представлены иерархией, во главе которой стоит «имам времени», служащий олицетворением «Скрытого имама». Правда, сам «имам времени» также порой бывает «незримым». Шейхиты же под «имамом эпохи» подразумевают самого «Скрытого имама», у которого имеется «доверенный/заместитель», и он — «врата (баб/ал-баб) Скрытого имама». Таким образом, «доверенный Скрытого имама» у шейхитов соответствует самому «имаму времени» в иерархии исмаилитов, а не его «вратам» (баб) или *худжжату*, выступающему посредником между «имамом времени» и паствой. С другой стороны, понятия, выражаемые исмаилитами терминами «врата» (баб) и *худжжат*, а также нижестоящие звенья их иерархии не находят прямых аналогов в шейхизме, по крайней мере в том виде, как это учение представлено в трудах его основоположников.

Рассмотрим теперь учение о двух циклах божественных откровений в духовной истории человечества, изложенное в пространном труде Сайида Казима: «Шарх касида ламийа ‘Абд ал-Баки Афанди» (краткие варианты названия: «Шарх касида» и «Шарх-и касида»). Хотя это сочинение и озаглавлено как «Комментарий на касыду ‘Абд ал-Баки Афанди», оно содержит подробное изложение шейхитских доктрин, включая «теорию о двух циклах», согласно которой с завершением «пророческого цикла Мухаммада» (первого цикла) наступает/наступила «новая эра» (другой/второй цикл божественных откровений после Мухаммада). Еще родоначальник шейхизма — Шайх Ахмад Ахса’и, утверждал, что у Пророка Мухаммада два имени — Мухаммад, под которым он проявился и известен в мире внешнего, и Ахмад. Последнее есть его мистическое имя, под которым он до сих пор был известен только в незримых мирах. Опираясь на это положение о двух именах, Сайид Казим в указанном Комментарии делает вывод о конечности «цикла Мухаммада» (первого цикла), которому он определяет срок двенадцать

столетий. Эта эпоха в религиозной истории человечества была необходима для возвращения созданий применительно к внешним аспектам их развития и жизни, то есть он преимущественно был нацелен на физические реалии. Второй же цикл обращен ко всему внутреннему и глубинному, то есть духовному. Здесь можно было бы усмотреть некоторое сходство с суфийскими идеями, если бы не одно крайне принципиальное расхождение. Для суфиев с завершением «цикла пророчества» начался «цикл избранничества», который до наступления Судного дня не должен завершиться никогда. Согласно Сайиду Казиму и в противоположность суфийским воззрениям, «цикл избранничества» также завершается, точнее, уже завершился по прошествии двенадцати столетий, отведенных эпохе Мухаммада. Но он сменяется другим циклом, именуемым у Сайида Казима «вторым циклом Солнца пророчества» (الدورة الثانية للشمس) (النبيوة), т. е., по сути, вторым пророческим циклом, который «наступает или даже наступил» (انت). Этим положением о новом *пророческом* цикле после Мухаммада шейхизм принципиально отличается не только от суфизма, но и от любой другой исламской школы, включая шиитские. Более того, Сайид Казим в том же труде утверждает, что верховный авторитет грядущей эпохи, новый Наставник человечества, уже явился: «Хвала Богу, Господу миров, это Дело хотя и свершилось, и этот ученый хотя и обнаружился, но он не мог открыто заявить о своих притязаниях/требованиях, как и раскрыть ступени своих познаний, кроме как при поддержке могущественного и обладающего влиянием правителя» [Сайид Казим Рашти, 1270. С. 357]⁸. И тут автор обращается к читателю следующими словами: «Так храни то, что внушили мы тебе... вот я сообщаю тебе весть о том, кто со мной, и о том, кто предо мной. Воистину, Бог Знающ и Мудр» [Сайид Казим Рашти, 1270. С. 358]⁹. Эту тему мы развиваем подробнее в других своих работах.

Как явствует из приведенного выше описания исмаилитских и шейхитских доктрин, оба учения включают в себя «теорию циклов». Если в исмаилизме делается большой упор на «семи малых циклах»¹⁰, образующих «великий цикл» от Адама до ал-Ка’има [Прозоров, 2004. С. 320], который можно было бы назвать «адамовым циклом», то в шейхизме основное внимание уделено переходу от «адамова цикла» (первого пророческого цикла) ко второму пророческому циклу, наступление которого Сайид

⁸ Ср.: Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 53.

⁹ Ср.: [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 55]. Есть убедительные основания полагать, что речь здесь идет о будущем основателе бабизма — Сайиде ‘Али Мухаммаде Ширази, больше известном как Баб, активно общавшемся с Сайидом Казимом в период, когда писались эти строки. Такой точки зрения придерживался и Николя [Nicolas, 1910–1914. Т. II. С. 55, примеч. 1].

¹⁰ Число семь соответствует шести признаваемым в исламе пророкам с прибавлением ал-Ка’има (см. выше).

Казим полагает уже свершившимся фактом. Примечательно, что в обоих учениях завершение «малого цикла» Мухаммада мыслится как отмена внешнего аспекта религиозного закона ислама и начало полного раскрытия внутреннего содержания божественной истины (ср. выше у Сайида Казима, также: [Прозоров, 2004. С. 321]). В исмаилизме эта качественная перемена связывается с ал-Ка'имом [Прозоров, 2004. С. 321], о котором нужно сказать отдельно.

Хотя, по исмаилитским представлениям, в функцию ал-Ка'има и входит «отмена внешнего аспекта религиозного закона» при его появлении в этом мире, ясных указаний о том, что он принесет с собой новый закон и новую Книгу, в исмаилитских источниках в целом нет. Упоминание об этом отсутствует и в «Historical Dictionary of the Ismailis» [Daftary, 2012]. Исключения составляют карматы (см. выше), которые проповедовали, что «ал-Ка'им явится с новым *шари'атом*» и провозгласит «новый Коран» [Прозоров, 2004. С. 325]. Основоположники же шейхизма высказывались по этому поводу более определенно. Шайх Ахмад со ссылкой на предание утверждает, что ал-Ка'им не просто обновит религию, но и явится с «новой религией»: «...поскольку выход его, мир ему, есть начало нового Дня, новой религии (دين جديد) и вторичного созидания — не такого, каковым было созидание этого мира». Он принесет с собой и

новую Книгу: «И восстанет Ка'им с новым Повелением, с новой Книгой (کتاب جديد), с новой *сунной* и с новым приговором, тяжелым для арабов» [Шайх Ахмад Ахса'и, 1430. С. 327–328, 338, 372].

В заключение отметим, что в данной статье мы попытались представить некоторые важные положения двух шиитских учений — исмаилитского и шейхитского, в сравнительном аспекте, указывая на пункты схождения и расхождения между ними. При этом, осознавая неоднородность как исмаилизма, так и шейхизма, мы ограничили рассмотрение первого персоязычными источниками, второго — преимущественно «ранним шейхизмом», т. е. главным образом трудами его основоположников — Шайха Ахмада Ахса'и и Сайида Казима Рашти. Более подробное сравнение этих двух интересных религиозных феноменов невозможно в рамках настоящей статьи, поэтому его следует отложить на будущее. Хотелось бы также подчеркнуть, что при сопоставлении однопорядковых и в чем-то «родственных» явлений (учений) необходимо избегать «попадания в ловушку» сходства и даже полного совпадения используемой в этих учениях терминологии, за которой далеко не всегда стоит тождество обозначаемых ею понятий. При этом идентичные или близкие между собой понятия могут передаваться в таких учениях абсолютно не связанными друг с другом терминами.

Использованная литература и источники

Аббаси и др., 1393: *Аббаси Х., Балу Ф., Хабазы М.* Та'вил дар андише-йе Хаким Незари-йе Кухестани // *Маджму'е-йе мақалат-е хамайеш-е мелли накд-о тахлил-е зендеги, ше'р-о андише-йе Хаким Незари-йе Кухестани.* Бирджанд: Данешгах-е Бирджанд, 1393. С. 704–716.

Abbasi Kh., Balu F., Khabazi M. Ta'vil dar andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani // *Majmu'e-ye maqalat-e hamayesh-e melli: naqd-o tahlil-e zendegi, she'r-o andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani.* Birjand: Daneshgah-e Birjand, 1393. S. 704–716.

Abbasi Kh., Balu F., Khabazi M. The symbolic interpretation in Hakim Nizari Kuhistani's thought // *Majmu'e-ye maqalat-e hamayesh-e melli: naqd-o tahlil-e zendegi, she'r-o andishe-ye Hakim Nezari-ye Kuestani.* Birjand: Daneshgah-e Birjand, 1393. P. 704–716.

Акимушкин и др., 1998: *Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М., Салахетдинова М. А.* Персидские и таджикские рукописи Института Востоковедения Российской Академии Наук (краткий алфавитный каталог) / под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая. Ч. 1–2. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Akimushkin O. F. i dr. Persidskie i tadjiksiye rukopisi Instituta Vostokovedeniia Rossiiskoi Akademii Nauk: [kratkii alfavitnyi katalog] / pod redaktsiei N. D. Miklukho-Maklaia; korrigenda i addenda O. F. Akimushkin. Vol. 1–2, 2 ed. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Akimushkin O. F. et. al. Persian and Tajiki manuscripts of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences / Editor N. D. Miklukho-Maklai; korrigenda i adden-

da O. F. Akimushkin. Vol. 1–2, 2 ed. New York: Norman Ross Publishing Inc., 1998.

Алиари, 1394: *Алиари Ш.* Барреси ва пажухеш-и дар мазхаб-о 'ақайед-е Незари-йе Кухестани // *Маджму'е-йе мақалеха-йе дахомин хамайеш-е бейнолмеллалӣ-йе тарвиҷ-е забан-о адаб-е фарси.* Ардабил: Данешгах-е моҳаққек Ардабили, 1394. С. 1–7.

Alyari Sh. Barresi va pazhuhesh-i dar mazhab-o 'aqaiyed-e Nezari-ye Kuestani // *Majmu'e-ye maqaleha-ye dahomin hamayesh-e beinollmellali-ye tarvij-e zaban-e adab-e farsii.* Ardabil: Daneshgah-e mohaqqeq Ardabili, 1394. S. 1–7.

Alyari Sh. Research and study in the religious teaching and belief of Nizari Kuhistani // *Majmu'e-ye maqaleha-ye dahomin hamayesh-e beinollmellali-ye tarvij-e zaban-e adab-e farsii.* Ardabil: Daneshgah-e mohaqqeq Ardabili, 1394. P. 1–7.

ал-Карабаги, 1302: *ал-Карабаги М.* Рисала дар 'ақ'ид. Рукопись А 1578 из собрания ИВР РАН (год переписки: 1302/1885).

al-Qarabaghi M. Risala dar 'aq'id. Rukopis A 1578 iz sobrania IVR RAN (god perepiski: 1302/1885)

al-Qarabaghi M. A Treatise on belief. Manuscript A 1578 from the IOM collection (MS date: 1302/1885).

Мосаффа, 1371: *Мосаффа М.* Диван-е Хаким Незари-йе Кухестани (матн-е ентеқади). Бар асас-е дах носхе. Дж. 1–2. Тегеран: Махарат, 1371.

Mosaffa M. Divan-e Hakim Nezari-ye Kuestani (matn-e entequad). Bar asas-e dah nosxe. J. 1–2. Tehran: Maharat, 1371.

Mosaffa M. The Divan of Hakim Nizari Kuhistani (critical text based on ten manuscripts). Vol. 1–2. Tehrân: Maharat, 1371.

Незари, 1394: *Хақим Незари-йе Куҳестани*. Маснави-йе Азхар-о Мазхар. Бе кушеш-е доктор Махмуд Рафи'и. Тегеран: Хирманд, 1394.

Hakim Nezari-ye Kuhestani. Masnavi-ye Azhar-o Mazhar. Be kušesh-e doctor Mahmud Rafi'i. Tehrân: Hirmand, 1394.

Hakim Nizari Kuhistâni. Masnavi Azhar and Mazhar. Edited by doctor Mahmud Rafi'i. Tehran: Hirmand, 1394.

Петрушевский, 1966: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). Л.: Ленинградский ун-т, 1966.

Petrushevskii I. P. Islam v Irane v 7–15 Vekakh (kurs lektstii). Leningrad: Leningrad University, 1966.

Petrushevskii I. P. Islam in Iran in the 7th–15th centuries (a lecture course). Leningrad: Leningrad University, 1966.

Прозоров, 2004: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М.: Востлит, 2004.

Prozorov S. M. Islam kak ideologicheskaya sistema. SPb.: Vost. Lit., 2004.

Prozorov S. M. Islam as an ideological system. SPb.: Vost. Lit., 2004.

Сайид Казим Рашти, 1254: *Сайид Казим Раити*. Аджвиба 'ала маса'ил ба'д ад-даййанин фи кулл баб мин аллази хассу би-хи ши'ату-хум. Рукопись А 1577 из собрания ИВР РАН, л. 96–160а (год переписки: 1254/1838).

Sayyid Kazim Rashti. Ajwiba 'ala masa'il bad ad-dayanin fi kull bab min al-lazi khassu bihi shi'atuhum. Rukopis A 1577 iz sobrania IVR RAN (god perepiski: 1254/1838).

Sayyid Kazim Rashti. Replies to questions of certain judges concerning everything that distinguishes Shi'ah Moslems. Manuscript A 1577 from the IOM collection (MS date: 1254/1838).

Сайид Казим Рашти, 1258: *Сайид Казим Раити*. Далил ал-мутахаййирин. Ат-Таб'а ас-санийа. Кирман: Матба'ат ас-Са'ада, 1258.

Sayid Kazim Rashti. Dalil al-mutahayyirin. At-Tab'a as-saniya. Kirman: Matba'at as-Sa'ada, 1258.

Sayid Kazim Rashti. The Guide/Proof for the Perplexed. At-Tab'a as-saniya. Kirman: Matba'at as-Sa'ada, 1258.

Сайид Казим Рашти, 1270: *Сайид Казим Раити*. Шарх-и касида. Литография [Табриз?], 1270/1853–4 г. Из коллекции библиотеки Принстонского университета. Номер в каталоге: 009036624.

Sayid Kazim Rashti. Sharh-i qasida. Lithographia [Tabriz], 1270/1853–4. Iz kolektсии biblioteki Princtonskogo Universiteta. Nomer v kataloge: 009036624.

Sayid Kazim Rashti. A Commentary on a qasidah. Lithography [Tabriz], 1270/1853–4. Princeton University Library. Library code: 009036624.

Сайид Казим Рашти, 2004: *Сайид Казим Раити*. Худжда ал-балига. Та'лиф: ас-Сайид Мухаммад Казим ал-Хусайни ал-Ха'ири ар-Рашти. Бунайд ал-Кар: Мактабат ал-'Азра', 2004 https://hurqalya.ucmerced.edu/sites/hurqalya.ucmerced.edu/files/page/documents/skr_lhj_lblg.c.pdf (Дата обращения: 29.08.2019)

Sayid Kazim Rashti. Hujja al-baligha. Ta'lif: as-Sayid Muhammad Kazim al-Husayni ar-Rashti. Bunaid al-Qar: Maktabat al-'Azra', 2004.

Sayid Kazim Rashti. Eloquent proof. Composed by as-Sayid Muhammad Kazim al-Husayni ar-Rashti. Bunaid al-Qar: Maktabat al-'Azra', 2004 (last accessed 08.09.2019).

Шайх Ахмад Ахса'и, 1430: *Шайх Ахмад Ахса'и*. Ар-Рисала фи-л-'исма ва-р-радж'а // Джавами' ал-калим мин мусаннафат аш-шайх ал-аджалл ал-аухад аш-Шайх Ахмад б. Зайн ад-Дин ал-Ахса'и а'ла-ллах макама-ху. Ал-Басра, 1430. Дж. 5. С. 201–456.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. Ar-Risala fi-l-'isma wa-r-raj'a // Jawami' al-kalim min musannafat ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Al-Basra, 1430. J. 5. S. 201–456.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. A Treatise on infallibility and return // Jawami' al-kalim min musannafat ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Al-Basra, 1430. Vol. 5. P. 201–456.

Шайх Ахмад Ахса'и, 1993: *Шайх Ахмад Ахса'и*. Ар-Рисала фи джаваб аш-Шайх Рамадан // Раса'ил ал-хикма. Та'лиф шайх ал-мута'ллихин аш-Шайх Ахмад б. Зайн ад-Дин ал-Ахса'и. Бейрут: ад-Дар ал-'аламиийа, 1993. С. 231–246.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. Ar-Risala fi jawab ash-Shaikh Ramadan // Rasa'il al-hikma. Ta'lif shaikh al-muta'llihin ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Beirut: ad-Dar al-'alamiia, 1993. S. 231–246.

Shaikh Ahmad Ahsa'i. A Treatise in reply to ash-Shaikh Ramadan // Rasa'il al-hikma. Composed by ash-Shaikh Ahmad b. Zain ad-Din al-Ahsa'i. Beirut: ad-Dar al-'alamiia, 1993. P. 231–246.

Andani, 2011: *Andani Kh.* The Metaphysics of the Common Word. A Dialogue of Eckhartian and Isma'ili Gnosis Part One: Essential and Ontological Reality. Sacred Web. Vol. 26. 2011. https://www.academia.edu/1531710/The_Metaphysics_of_the_Common_Word_A_Dialogue_of_Eckhartian_and_Ismaili_Gnosis_Part_1

Andani, 2016: *Andani Kh.* Reconciling Religion and Philosophy: Nāṣir-i Khusraw's (d. 1088) Jāmi' al-ḥikmatayn. The Oxford Handbook of Islamic Philosophy / Edited by Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke. 2016.

Andani, 2020: *Andani Kh.* Ismā'īliyya and Ismā'ilism: From Polemical Portrayal to Academic Inquiry // Deconstructing Islamic Studies / Ed. M. Daneshgar and Aaron W. Hughes. ILEX and Harvard University Press. Harvard University Press, 2020. P. 253–313.

A Traveller's Narrative... 1891: A Traveller's Narrative written to illustrate the Episode of the Bab / Edited in the original Persian, and translated into English, with an Introduction and explanatory notes, by E. G. Browne. Vol. 2. Cambridge, 1891.

Daftary, 2012: *Daftary F.* Historical Dictionary of the Ismailis. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc. 2012.

Diwan... 1933: Diwan of Khaki Khorasani / Persian text, edited with an Introduction by W. Ivanow. No. 1. Bombay: Islamic Research Association, 1933.

Fasl... 1949: *Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam*. On the Recognition of the Imam / Persian text edited by Ivanow. The Ismaili Society. Series B. No. 3. Leiden: Brill, 1949.

Ivanow, 1948 : *Ivanow W. Nasir-i Khusraw and Ismailism*. Bombay: Thacker & Co., 1948.

Nicolas, 1910–1914: *Nicolas A.-I.-M. Essai sur le Chéïkhism*. T. 1–4. Paris: Librairie Paul Geutner, 1910–1914.

On the Recognition...: On the Recognition of the Imam (*Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam*) / Translated from Persian by W. Ivanow. The Ismaili Society. Ismaili texts and translations series. No. 4. [1947] <http://www.ismaili.net/Source/0720.html>

Six Chapters... 1949: *Six Chapters or Shish Fasl* by Nasir-i Khusraw / Persian text edited and translated by W. Ivanow. Ismaili Society Series B. No. 6. Bombay: Ismaili Society, 1949.

Youli A. Ioannesyan

Some aspects of similarities and differences between the Shaykhi and Ismaili teachings (based on Persian-language Ismaili sources)

The article presents a comparative analysis of some key concepts in the two teachings of Shi'ah Islam, i.e. Ismailism and the Shaykhi school. These include mainly the notion of the *imamat* and the “theory of cycles” in the religious history of humanity. The author’s analysis based on various sources: original works of thinkers belonging to the above teachings as well as scholarly studies of his predecessors, leads to the conclusion that despite the seeming similarities between certain Ismaili and Shaykhi concepts and sometimes almost identical terms applied to them in both teachings, there exist significant differences in meaning between them.

Key words: Ismailism, Shaykhi school, Shi'ah teachings, a comparative analysis of religious teachings.

Youli A. Ioannesyan — Candidate of Sciences (Philology). Senior Researcher at the IOM RAS. (Dvortsovaya Emb., 18, St.-Petersburg, 191186, Russia).
youli19@gmail.com

Д. А. Костандян

Терминологическая система современной арабской музыки

© Д. А. Костандян, 2021
DOI 10.25882/qn6k-0e69

Данная работа направлена на всестороннее изучение терминологической системы современной арабской музыки. Она содержит историографическую заметку о средневековых текстах, которые сформировали основной лексический корпус арабского музыкального языка, а также анализ основных терминов и понятий, используемых сегодня в музыкальной практике в странах арабского Востока. Кроме того, в работе исследуется степень взаимовлияния западной и восточной музыкально-терминологических систем. На основе теоретических трактатов разных эпох, современных учебников и пособий по музыке рассматриваются ключевые явления арабской профессиональной музыки, такие как макамы и таксим, в контексте музыкального знания и лингвистики.

Ключевые слова: макамы, восточные лады, аль-Фараби, аль-Урмави, арабская музыкальная терминология.

Костандян Диана Араевна — бакалавр востоковедения НИУ Высшая Школа Экономики. (Россия, 190121, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16).
diana.kostandyan@gmail.com

Арабская музыка является неотъемлемой частью культуры Ближнего Востока и Северной Африки. Ее развитие связано со становлением одной из немногих в мире уникальных автономных модальных музыкальных систем — феномена макамов, который характерен как для светской, так и для религиозной арабской музыки. Фактически художественная музыка каждой культуры, существующей в пределах Ближнего Востока и Северной Африки, характеризуется музыкальными структурами, основанными на модальной импровизации и разработанными в рамках системы макамов.

Весь комплекс задач музыкального образования, исполнительства и творчества в странах арабского Востока так или иначе сталкивается с проблемой от-

сутствия единой музыкально-терминологической системы нотации. В силу специфики восточного музыкального мышления (устного творчества, импровизационного принципа формообразования, особой системы ладов), арабская музыкально-терминологическая система долгое время не была хорошо изучена.

В данной работе использовался способ транслитерации арабских слов, разработанный совместно Американской библиотечной ассоциацией и Библиотекой Конгресса в 1997 г. и обновленный в 2012 г. [Barry, 1997]. Преимущество данного метода транслитерации состоит в том, что он несет в себе элементы транскрипции, помогая в последующем произношении записанных терминов.

ض	ص	ش	س	ز	ر	ذ	د	خ	ح	ج	ث	ت	ب	ا
d	ṣ	sh	s	z	r	dh	d	kh	ḥ	j	th	t	b	ā
ع	ة	ي	و	ه	ن	م	ل	ك	ق	ف	غ	ع	ظ	ط
‘	ah	y	w	h	n	m	l	k	q	f	gh	’ (ayn)	z	ṭ
	t													

Каждой арабской букве соответствует определенная буква латинского алфавита с диакритикой либо без.

Хамза и мадда при написании алифа в начале слова не транслитерируются в латинице.

Та марбута (ة) в сопряженном состоянии транслитерируется как t. В остальных случаях она обозначается как ah.

Буквы алиф (ا), вав (و) и йа (ي) транслитерируются как ā, ū, ī, если обозначают долгие гласные. Краткие гласные выражаются соответствующими буквами a, u, i латинского алфавита без диакритических знаков.

Следует отметить, что некоторые буквы могут иметь более одного фонетического значения в зависимости от страны или региона, где они используются, транслитерация будет соответствующим образом меняться.

Источники традиционной музыкальной терминологии

(مصادر مصطلحات الموسيقى التقليدية)

Арабская музыкальная терминология подразумевает совокупность специальных терминов, обозначающих какое-либо понятие в области музыки. К специальной лексике относятся лексические единицы (термины) определенных областей знания, истоки которых уходят вглубь истории и создаются на основе многовековой целенаправленной профессиональной деятельности людей [Суперанская, Подольская, Васильева, 1989. С. 26].

Согласно палестинскому композитору и автору трудов по музыковедению Х. Х. Тума (1934–1998), появление ранней музыкальной лексики датируется первыми тремя столетиями ислама [Тоума, 2003. Р. 154]. Вокальное и песенное искусство, преобладающие на протяжении многих веков на Арабском Востоке, задали основу первичной музыкальной терминологии у арабов. И поначалу музыкальный словарь арабского языка ограничивался текстами песен, названиями наиболее известных из них и обозначениями распространенных музыкальных инструментов.

Имеющаяся на тот момент музыкальная терминология не была письменно зафиксирована вплоть до второй половины VIII в. Лексика, связанная с музыкой, начала распространяться в Хиджазе времен правления Аббасидов (750–1258). В этот период Мекка для жителей Халифата становится не только священным городом, но и его культурным, в особенности музыкальным, центром. Именно в это время происходит расцвет музыкального искусства и знания.

Большинство сочинений по музыке принадлежит светской литературе (адабу), которая включала в себя произведения различных жанров — художественных, научных, беллетристических, богословско-правовых [Даукеева, 2000. С. 9].

Одним из первых авторов трактатов по музыке считается поэт и певец персидского происхождения Юнус аль-Кятиб (д. с. 750 г.). В двух книгах он описал музыкальную жизнь жителей своего города —

Медины. Юнус Аль-Кятиб является первым, кто помимо коллекционирования песен и биографии их сочинителей документировал также лад и размер, в которых эти песни были написаны [Тоума, 2003. Р. 150]. В работах Ю. Аль-Кятиба впервые можно узнать о певицах-песенницах qaunāt (قينات / قينة), в литературе их описывают как рабынь неарабского происхождения, ведущих светскую жизнь и развлекающих музицированием [The Encyclopedia, 1986].

Труды Юнуса Аль-Кятиба послужили основой для создания еще одного выдающегося памятника арабской литературы, написанного уже в Багдаде в X в. историком Абу-ль-Фарадж аль-Исфахани (897–967) под названием «Книга песен» (араб.: «كتاب الأغاني»).

Антология в двадцати четырех томах содержит по большей части обстоятельства создания музыки и стихов, творческие биографии поэтов-песенников, повествующие также о забавных историях, которые с ними случались. Сведения о вокально-поэтической стороне арабской культурной жизни, представленные в книге в прозаической форме, охватывают период с V–VI по X в.

Согласно А. Б. Халидову (1929–2001) — советскому и российскому арабисту, составившему перевод «Книги песен» с арабского языка на русский, — произведение сложно назвать трудом по истории арабской музыки и песенной поэзии, в нем не найти концепции зарождения этой традиции, не проследить её развитие и становление [Халидов, 1980. С. 5]. Перевод А. Б. Халидова представляет собой сокращенный вариант «Книги песен» и содержит выборочные переводы из нее. По словам востоковеда, полный перевод антологии являлся на тот момент довольно смелой задачей. Издание, составленное им и Б. Я. Шидфар (1928–1993), имело изначальную цель ознакомить читателей с выдающимся литературным памятником аль-Исфахани.

И тем не менее в советском издании «Книги песен» не найти описания музыкально-исполнительских характеристик. Перевод этой части текста мог бы составить наиболее полную картину музыкальной жизни первых столетий ислама для отечественной арабистики.

Возникновение в Халифате текстов музыкально-теоретической направленности связано с именем Абу Насра ибн Мухаммеда аль-Фараби (872–950), выдающегося средневекового мыслителя и математика.

Деятельность аль-Фараби была направлена прежде всего на активное освоение арабскими философами античного и эллинистического наследия [Даукеева, 2000. С. 9]. Будучи составителем комментариев к трудам Аристотеля и Платона, аль-Фараби стал автором первого теоретического трактата «Большая книга музыки» (араб.: «كتاب الموسيقى الكبير») на арабском языке, взяв при этом за основу принципы Пифагорова строя. Продолжая античную музыкальную

традицию, аль-Фараби причислил музыку к математическим наукам. Он не только истолковал фило-софскую составляющую пифагорейской гармонии, но и, в большей степени, описал теорию музыки с опорой на числовые методы выражения звуковых и ритмических единиц в виде величин и количеств.

Аль-Фараби дал определение мелодии — *lahn* (الحن / لحن) и музыкальному интервалу — *masāfah* (مسافة / مسافات), описал принципы построения интервалов внутри одной октавы, выделил известные на тот момент лады и жанры, а также продемонстрировал принцип построения интервалов на примере уда (عود) [D' Erlanger, 1930. P. 41].

В трудах ученых и теоретиков музыки IX–X вв. находят отражение бесчисленные тексты песен, информация о ладах и ритме. И хотя авторы используют некоторую терминологию в описании музыкальных произведений, составить наиболее точную картину теоретико-терминологической системы ученым удается благодаря «Книге о кругах в музыке» (араб.: «كتاب الادوار في الموسيقى») Сафиаддина Урмави (1217–1294).

Взяв за основу труды своих предшественников, Сафиаддина аль-Урмави предложил разделение октавы на семнадцать звуков — *naghamāt* (نغمة / نغمات) и назвал их в соответствии с буквами арабского алфавита.

Сафиаддин Урмави — первый, кто ввел термин *maqām* (مقام / مقامات) как теоретическую категорию в исламской музыкальной культуре. Макамы, как одна из ключевых концепций арабской музыки, будут подробно рассмотрены далее, как и сами музыкально-терминологические системы, предложенные аль-Фараби и аль-Урмави.

Что касается теоретических текстов по музыке после XIII в., то, согласно Х. Х. Тума, период с начала правления османов (1299) характеризовался скорее спадом научной, в том числе музыковедческой, мысли [Touma, 2003. P. 234]. С одной стороны, поиск таких подлинных фундаментальных трактатов по музыке, как у аль-Фараби или аль-Урмави, представляется бесполезным. С другой — влияние турецкой музыки на арабскую привело к развитию исполнительского искусства. Вплоть до XX в. музыка для арабов означала пение (*ghinā'*, غناء) и тараб (*ṭarab*, طرب), которые в большей степени определили музыкальную жизнь и практику арабов со Средних веков до наших дней.

Таким образом, средневековые арабские исследователи музыки разрабатывали свои теории на основе музыкальной практики и собирали музыку своего времени, системы тонов, фиксированные точными числовыми соотношениями. Труды по музыке, представленные в антологиях, передают лишь часть общей музыкальной картины. И тем не менее литературное наследие, оставленное средневековыми ком-

позиторами и учеными, поможет составить словарь терминов и понятий, по сей день используемых в педагогической и исполнительской практике.

На этом общем фоне, свидетельствующем о выдающемся развитии теоретической литературы, следует упомянуть одну трудную задачу, стоявшую перед теоретиками, имеющими дело с научным материалом по теории арабской музыки последние два столетия. Проблема касалась терминологии, которая присутствовала в предыдущем поэтическом арабском языке лишь частично [Shiloah, 2014. P. 55]. Арабская микрохроматическая ладовая система, известная сегодня, начала складываться в середине XVIII в. Однако попытка концептуализировать ее была предпринята только в 1932 г. на Каирском конгрессе арабской музыки (مؤتمر الموسيقى العربية), где большое внимание было уделено также теоретико-терминологическим особенностям и закономерностям арабской музыки [Ayari, McAdams, 2003. P. 162]. Этномузыколог и профессор Калифорнийского университета С. Маркус полагает, что обсуждение 1932 г. было первым серьезным научным переосмыслением теории арабской музыки со времен Сафиаддина Аль-Урмави [Marcus, 1993. P. 46].

Идея о созыве конгресса была предложена королю Ахмеду Фуаду I (1868–1936) Родольфом д'Эрланже (1872–1932), музыковедом и специалистом по арабской музыке. Среди членов конгресса были музыканты из стран Ближнего Востока, а также востоковеды и музыковеды Запада. В их числе композитор Бела Барток (1881–1945), арабист и музыковед Генри Фармер (1882–1965). Согласно А. Сами, в рамках конференции специалисты разделились на несколько комитетов, каждый из которых выполнял определенные задачи [Sami, 1957. P. 11]. Одна из групп ученых и музыкантов отвечала за документацию существующих макамов и ритмических рисунков, известных на арабском Востоке, другая была сформирована для изучения исторических рукописей, касающихся истории и теории арабской музыки. Самому большому комитету было поручено разработать всеобъемлющий учебный план по музыкальному образованию в Египте.

Однако результаты работы не были столь успешными. Разработанная для европейских инструментов 24-тоновая хроматическая система могла воспроизвести арабские макамы лишь на бумаге. Отсутствие консенсуса среди специалистов по этому вопросу оставило его открытым [Thomas, 2007. P. 4].

Современная арабская музыкальная терминология

(مصطلحات الموسيقى العربية الحديثة)

В период между IX и XIII вв. арабской истории появлялись трактаты по ладовым системам. Уже то-

гда в арабском музыкознании были обозначены две системы: древнегреческая (пифагорейская) и ближневосточная, основное отличие между которыми заключалось в том, как были поделены тетра хорды.

Исходя из этого, можно предположить, что в создании своей системы арабы либо опирались на источник, отличный от древнегреческого, либо развивали пифагорейскую систему разделения аккордов. Но поскольку арабские музыканты демонстрировали свою теорию музыки и, в частности, тональную систему, с помощью *уда* — инструмента, пользующегося огромной популярностью среди арабских музыкантов и певцов с доисламских времен и до сих пор, можно сделать вывод, что арабская теория была получена непосредственно из музыкальной практики, которая закономерно привела к расхождению с греческой теорией и ее разделением тетра хордов.

Обе системы ладов (пифагорейская и арабская), изложенные в музыкальных трактатах арабско-исламского средневековья, по-прежнему актуальны для современной теории музыки. Сегодняшние ладовые системы музыки народов Ближнего Востока основаны именно на теоретической трактовке Сафиаддина аль-Урмави, который, в свою очередь, опирался на пифагорейскую систему и продолжал ее изучение [Тоума, 2003. Р. 284].

Ладовые системы музыки народов Ближнего Востока впервые были отражены в трактате аль-Фараби. На основе системы аль-Фараби современные арабские теоретики музыки предприняли деление октавы на двадцать четыре равных интервала, где каждый звук имеет свое обозначение.

Прежде чем приступить к анализу непосредственно музыкальных терминов арабского языка, следует дать определение терминологической системы. По В. П. Даниленко, терминологическая система — это система знаков, содержание и связи которой замкнуты пределами одной области знаний, образующих, в свою очередь, одно терминологическое поле [Даниленко, 2006. С. 533].

Современная музыкально-терминологическая система арабского языка представляет собой совокупность специальных терминов в области музыкального знания и практики. Главная особенность музыкальной терминологии в арабском языке заключается в заимствовании лексики из других языков. Согласно В. Г. Лебедеву, в разные периоды истории арабский язык пополнялся значительным количеством лексики из таких языков, как персидский и греческий. Заимствованные слова чаще всего являлись существительными, называющими конкретные предметы или явления. А. А. Мустафаева считает заимствование и диалектное вторжение основными характеристиками любой терминологической системы арабского языка [Мустафаева, 2011. С. 53].

Арабская музыкально-терминологическая система по-прежнему несет в себе лексику, приобретенную в классическую эпоху из языков соседних территорий, однако сегодня наблюдается заимствование специальных слов из английского языка, в силу пре-

обладания на европейском музыкальном пространстве терминов романо-германского происхождения.

Несмотря на значительное количество заимствованной лексики европейской музыкальной традиции, арабы не смогли полностью перейти на западную систему обозначений. Один из аргументов против этого, согласно Х. Х. Тума, заключался в том, что она ограничена в количестве специальных слов и символов, обозначающих определенные явления арабской музыки, такие как микротоны, макамы, *таксим* и *аджнас*, которые будут описаны далее [Тоума, 2003. Р. 1254]. Письменная транскрипция арабской музыки посредством европейской системы ладов и интервалов всегда рисковала оставаться неточной и неполной.

Феномен макамов (ظاهرة المقامات)

Слово *макам* (مقام, мн. число — مقامات) буквально означает позицию, положение, место. В арабской музыке *макам* — это музыкальный ряд, или набор последовательных тонов, образующих, говоря языком западной терминологии, октаву [سويسي, 2019. ص. 39]. Иначе, *макам* — ладоинтонационная и ритмическая модель со строго обозначенными и устоявшимися канонами тематического и ритмического развития [Еолян, 1977. С. 63]. Особенность системы макамов, отличающая её от других ладовых систем, заключается в построении неравных микротональных или микрохроматических интервалов. Феномен макама является центральным для арабской художественной музыки и лежит в основе всех вокальных и инструментальных жанров. На макамах основана как светская, так и духовная музыка.

Как было сказано ранее, Сафиаддин аль-Урмави был первым, кто использовал термин «макам» в обозначении позиции звука в звукоряде. Терминологические обозначения в музыкальной теории арабов уходят корнями в период, когда персидские и арабские традиции были тесно взаимосвязаны, поэтому большинство обозначений макамов и нот имеют персидское происхождение.

Первоначально 12 макамов, выделенных аль-Урмави, имели следующие названия: 'ashāq (عشاق), *nawa* (نوى), *būslīg* (بوسليک), *rāst* (راست), 'irāq (عراق), *isfahān* (اسفهان), *zirāfkan* (زيرافکن), *buzurg* (بزرگ), *zangūla* (زنگوله), *rahawī* (راهوي), *huseyni* (حسيني), *hijāzi* (حجازي). Названия первых макамов связаны либо с их музыкальной характеристикой (*nawa* в переводе с персидского — мелодичный лад, *buzurg* — великий лад), либо с определенными регионами (Ирак, Исфахан, Хиджаз) [Келдыш, 1990. С. 140].

В настоящее время наиболее популярными макамами в музыкальной практике являются: *раст/راست/rāst*, *никриз/نکریز/nikrīz*, *баят/بیات/bayāt*, *нахаванд/ناهوند/nahawand*, 'аджам/عجم/ajam, *курд/کرد/kurd*, *хиджаз/حجاز/hijāz*, *сика/سیکاه/sikāh*.

В совокупности перечисленные макамы образуют группу или семью макамов — 'ā'ilat al-maqāmāt (عائلة المقامات). Существуют также макамы, не входящие в так называемую семью, например, макам ṣabā (صبا).

Лад, в котором звучит макам, определяет его наименование.

Каждый из макамов, в свою очередь, состоит из нескольких ajnās (أجناس), ед. ч. — jins (جنس), происходит от греческого genus ('род, вид') — фрагмент, часть любого макама, состоящая из трех, реже из четырех, пяти звуков и представляющая собой основную мелодическую единицу в арабской музыке [Davis, 2004. P. 46]. В каждом джинс есть тоника — нота основного мелодического акцента, звук, к которому мелодия возвращается для разрешения. Согласно монографии Дж. Фараджа и Абу Шумайса «Внутри арабской музыки: арабские макамы и теория в XX веке» ("Inside Arabic Music: Arabic Maqam Performance and Theory in the 20th Century"), в арабском языке тоника обозначается словом qarār (قرار), в переводе на русский — дно, или нижняя точка, звук в контексте музыкальной терминологии, или же darajat

al-rukūz (درجة الركوز) — точка опоры, точка остановки, что также соответствует понятию тоники и обозначению первой ноты каждого джинс [Farraj, Shumays, 2019. P. 195]. В музыкальной практике широко употребляются оба термина.

Целый концерт, состоящий из одного макама, обозначается термином faṣl (فصل), букв.: 'часть', и называется в честь первого макама, например, раст, баят или хиджаз.

Еще одна важная нота мелодического акцента (помимо тоники) в составе одного джинс — это ghammāz (غماز) — первая нота второго джинс.

Импровизационной инструментальной прелюдией к макаму служит taqṣīm (تقسيم). Таксим обычно играют в качестве свободного введения к более ритмичному выражению музыкальной мысли — макаму.

В макамах нашли отражение главные качества восточной музыки. Их уникальность заключается в сочетании свободы творческой мысли и импровизационного мастерства со строгим следованием установленным правилам музыки.

Ноты, музыкальные интервалы и ритмы в арабском языке

(نوتات ومسافات موسيقية وإيقاعات باللغة العربية)

Далее на основе арабских учебников по сольфеджио, музыкальных словарей, теоретических трактатов разных времен будут выделены и проанализированы термины, используемые сегодня в музыкальной практике и на письме в странах арабского Востока.

Вводные понятия музыкальной грамоты (المفاهيم التمهيديّة لعلم الموسيقى)

звук, тон	naghmah / naghamāt	نغمة / نغمات
мелодия	lahn / alḥān	لحن / الحان
песня, голос	ṣawt / aṣwāt	صوت / اصوات
музыкальный инструмент	āla / ālāt	آلة / الآلات
макам	maqām / maqāmāt	مقام / مقامات
трезвучие, тетракорд, пентакорд	jins / ajnās	جنس / اجناس
звукоряд	jama'	جمع
тоника	qarār	قرار
тоника	darajat al-rukūz	درجة الركوز
первая нота второго джинс	ghammāz	غماز
октава	jawāb	جواب
высота (звука)	ḥadda	حدة
громкость, звучность	jihārah	جهارة
нота	nūta / nūtāt	نوتة / نوتات

скрипичный ключ, сольный ключ или ключ соль	miftāḥ aṣ-ṣūl	مفتاح الصول
басовый ключ или ключ фа	miftāḥ al-fā	مفتاح افلا
ключ до	miftāḥ ad-dū	مفتاح ودلا
легато	naghamāt muttaṣilah	نغمات متصلة
стаккато	naghamāt mutaqaṭṭi'a	نغمات متقطعة
ритм	īqā' / īqā'āt	ايقاع / ايقاعات
музыкальный размер	miqyās al-īqā'	مقياس الايقاع
аккорд	naghamāt at-tāʿluf	نغمات التالف
певец / певица	muṭrib / muṭribah	مطرب / مطربة
певец / певица	mughannī / mughanniyah	مغني / مغنية
композитор	mulahhin / mulahhinah	ملحن / ملحنة
музыкант, исполнитель	'āzif / 'āzifah	عازف / عازفة
дирижер	muwaṣṣil / muwaṣṣil	موصل / موصلة
тембр	jars	جرس
тенор	ṣādiḥ / ṣawādiḥ	صاحح / صواحح
баритон	mughannī dhū ṣawt rijālī	مغني ذو صوت رجالي
бас	mughannī biṣawt jahūrī	مغني بصوت جهوري
сопрано	ṣawt sūbrānū	صوت سوبرانو
альт	ṣawt altu	صوت التو
альт	ṣawt al-ḥād	صوت الحاد

Слова, обозначающие род деятельности в музыке (дирижер, музыкант), в арабском языке нередко имеют форму субстантивированных причастий действительного залога (عازف, موصل) [Лебедев, 2005. С. 221].

Термины, указывающие на тембр вокалиста или инструмента, чаще всего представлены идафами (*status constructus*) и образованы семантическим способом терминопобразования. Слово *ṣādiḥ* (صاحح) в своем первом значении переводится как 'поющий' или 'певчий' и чаще употребляется в контексте птичьего пения. Его второе значение — 'тенор', то есть высокий мужской певческий голос. Таким же образом, *mughannī biṣawt jahūrī* (مغني بصوت جهوري) дословно переводится как 'певец с громким голосом'. В контексте музыкальной терминологии слово обретает значение 'бас' — низкий, звонкий мужской голос.

В теоретической работе У. Х. Хаддад, Н. Обейдат и М. Зухди «Обучение арабским музыкальным инструментам с использованием полифонии» («العزف على الآلات الموسيقية العربية بأسلوب تعدد التصويت

встречаются такие термины, как: *dīwān* (ديوان) в значении 'октава', *masāfah* (مسافة) — 'музыкальный интервал', *sur'a* (سرعة) — 'темп', *shakl* (شكل) — 'музыкальная форма', *iswāt* (اصوات) — 'полифония' [Haddad, Obaidat, Zuhdi, 2016. P. 89]. Перечисленные термины являются заимствованными из общеупотребительной лексики через их терминологическое сужение, специализацию.

Более того, термины *masāfah*, *shakl*, *sur'a*, помимо общепринятой, также входят в лексику других терминологических систем, например, в лексику терминологической системы точных наук: математики, физики. В таком случае это является внутрисистемным заимствованием терминов других систем [Мустафаева, 2011. С. 66].

Некоторым терминам арабской музыкальной терминологической системы свойственна омонимия. Слово *dīwān* (ديوان), имеющее значение 'диван', 'сборник стихов', в музыкальной терминосистеме обозначает октаву.

Глаголы музыкального действия (أفعال العمل الموسيقية)

играть	'azafa / ya'zifu	عزف / يعزف
дуть	nafakha / yanfukhu	نفخ / ينفخ
петь	ghanna / yughannīyu	غنى / يغني
стучать, играть по струнам (с предлогом على)	naqara / yanquru	نقر / ينقر
сочинять	allafa / yuallifu	الّف / يالّف
производить	šana'a / yašana'u	صنع / يصنع
слышать, слушать	sami'a / yasma'u	سمع / يسمع
репетировать	tadarraba / yatadarrabu	تدرب / يتدرب
импровизировать	irtajala / yartajilu	ارتجل / يرتجل
повышать (о тоне, звуке)	zayyada / yuzayyidu	زيّد / يزيد
понижать (о тоне, звуке)	naqqaṣa / yunaqqiṣu	نقص / ينقص

От данных глаголов образуются следующие имена существительные, имеющие форму масдаров:

игра	'azf	عزف
игра на духовом инструменте	nafkh	نفخ
пение	ghinā'	غناء
игра на струнном инструменте	naqr	نقر
сочинение, композиция	ta'lif	تاليف
производство (музыкальное искусство)	šan' или ṣinā'a (ṣinā'at ul-mūsiqa)	صنع / صناعة صناعة الموسيقى
прослушивание	samā'	سماع
практика, репетиция	tadrīb	تدريب
импровизация	irtijāl	لارتجال
повышение (звука)	tazyīd	تزييد
понижение (звука)	naqṣ	نقص

Термины, обозначающие длительности, ритмы и паузы (مصطلحات السكتة والنقّات الزمنية والإيقاعات)

Ключевые понятия:

nuqta zamanīyah / nuqtāt zamanīyah (نقطة زمنية / نقّات زمنية) — 'длительность',
saktah (سكتة) — 'пауза'.

Длительности:

целая нота	al-mustadīrah	المستديرة
половинная нота	al-baydā‘	البيضاء
четвертная нота	as-sawdā‘	السوداء
восьмая нота	dhāt as-sin	ذات السن
шестнадцатая нота	dhāt as-sinīn	ذات السنين
тридцать вторая нота	dhāt ath-thalāth asnān	ذات الثلاث أنانس
шестьдесят четвертая нота	dhāt al-arba‘ asnān	ذات الأربع أنانس

Паузы:

целая пауза	saktat al-mustadīrah	سكتة المستديرة
половинная пауза	saktat al-baydā‘	سكتة البيضاء
четвертная пауза	saktat as-sawdā‘	سكتة السوداء
восьмая пауза	sakta dhāt as-sin	سكتة ذات السن
шестнадцатая пауза	sakta dhāt as-sinīn	سكتة ذات السنين
тридцать вторая пауза	sakta dhāt ath-thalāth asnān	سكتة ذات الثلاث أنانس
шестьдесят четвертая	sakta dhāt al-arba‘ asnān	سكتة ذات الاربع أنانس

В русском языке названия длительностей и пауз представляют собой прилагательные либо числительные, образованные от математических соотношений и не имеющие отношения к их графическим символам, в то время как в арабском языке они образованы от общепринятых в музыке графем и представлены в качестве определений цвета и идаф, включающих в себя числительное. То есть половинная нота в виде кружка и штиля, не закрашиваемая на письме, в

арабском языке имеет название albaydā‘ (البيضاء) — ‘белая нота’. Четвертная длительность, обозначаемая на письме в виде кружка, закрашенного черным, в арабском языке носит название assawdā‘ (السوداء) — ‘черная нота’. Точно так же dhāt as-sin (ذات السن), букв.: ‘обладающий зубом’, то есть имеющий хвосты и ребра на штиле ноты — графические показатели длительности [محمد, 2019. ص. 39].

Названия нот в гамме**(أسماء النوتات في المقياس)**

Принятой в западной нотации гептатонике, состоящей из семи основных нот: до, ре, ми, фа, соль, ля, си, в арабской музыке соответствует следующий звукоряд [Ayari, McAdams, 2003. P. 162]:

до	rāst	راست
ре	dūkā	دوكاه
ми-четвертитоновый диэз	sīkāh	سيكاه
фа	jahārkā	جهاركاه
соль	nawā	نوا
ля	husaynī	حسيني
си-четвертитоновый диэз	awj	أوج
до (следующей октавы)	qurdan	قردان

Все эти слова имеют персидское происхождение, где второй звук октавы *dūkā* (دوكاه) означает *второе место*, третий звук *sīkāh* (سيكاه) — *третье место*.

Следует отметить неполное соответствие названий нот в арабском языке с их западными эквивалентами. *Sīkāh* соответствует не чистой ми (ми-бекар), а ми-четвертитоновый диэз. Это связано прежде всего с тем, что арабская нотация микрохроматична. Как было отмечено в начале главы, музыка народов Ближнего Востока с самого своего начала была и остается струнно-инструментальной и вокальной. В отличие от классического фортепиано, где звуки располагаются друг от друга на расстоянии тонов и полутонов, струнный инструмент (уд или ребаб), как и певческий голос, позволяют изобразить звуки, находящиеся между полутонами (четвертитоны, трететоны, шестинатоны и другие).

В западной музыкальной традиции фортепиано часто используется для настройки струнных инструментов, таких как скрипка, виолончель, гитара.

По этой причине как академическая, так и жанровая музыка Запада не столь микрохроматичны в своем звучании.

Таким образом, система современной арабской нотации состоит из 24-ступенчатого дивана (октавы), где между 12 тонами западной хроматической шкалы существуют четвертитоны. Описываемая микрохроматическая техника основана на методах аль-Фараби, который выделил следующие музыкальные интервалы: октава (диван), септима, кварта, квинта, большая секунда, малая секунда и четвертитон [Abddon, 2003. P. 4].

Названия нот латинской гептатоники также используются арабами на практике: до (دو), ре (ري), ми (مي), фа (فا), соль (صول), ля (لا), си (سي). То же касается и знаков альтерации (изменения высоты основных звуков лада или ступеней основного звукоряда), в качестве которых арабы используют англицизмы: диэз (الدييز), бемоль (البيمول), бекар (البيكار).

Музыкальные инструменты

(الآلات الموسيقية)

Система классификации музыкальных инструментов на ударные, струнные щипковые, струнные смычковые и духовые была разработана в X в. такими учеными, как Ибн Сина (980–1037) и Ибн Зайла (д. с. 1048) [Тоума, 2003. P. 1006–1009]. Для тради-

ционной музыки она остается актуальной и сегодня. Однако список современных арабских инструментов гораздо шире и включает в себя как оркестровые акустические, так и электронные (скрипки, пианино, ударные установки).

Струнные инструменты (الآلات الموسيقية الوترية):

Щипковые:

уд	'ūd	عود
бузук	buzuq	بزق
канун	qānūn	قانون
сантур	santūr	سنطور
синтир, басовая лютня	sinfīr	سنثير
музыкальный плектр, медиатор (для игры на струнных щипковых)	rīshah	ريشة / ريشات

Смычковые:

рабаба (арабская скрипка)	rabāba / rabābāt	ربابة / ربابات
джуза, иногда джауза (арабская скрипка)	juzah	جوزة

Духовые инструменты (الآلات النفخ الهوائية):

най, продольная флейта	nāy / nayāt	ناي / نيات
шаббаба, свирель	shabbābah / shabbābāt	شباببة / شتاباب

миджуиз	mijwiz	مجوز
аргуль (в славянских культурах: двойная жалейка)	arghūl или yarghūl	ارغول، يرغول

Ударные инструменты (الآلات الموسيقية الإيقاعية):

рикк, вид тамбурина	riqq	رقّ
дафф, вид тамбурина	daff	دفّ
Мазхар (между тамбурином и каркасным барабаном)	mazhar / mazāhir	مزهو / مزاهر
тар, каркасный барабан	tār или t̄arah / t̄arāt	طار / طارات
бандир, каркасный барабан	bandīr / banādīr	بندير / بنادير
нагара, вид барабана	naqqarah / naqqārāt	نقارة / نقارات

Оркестровые инструменты (الآلات الأوركسترا):

фортепиано	biyyānnū	بيانو
флейта	nāy	ناي
кларнет	klārnīt	كلارنيت
труба	būq	بوق
тромбон	trūmbūn	تريمبون
скрипка	kamanjah	كمنجة
скрипка	kamān	كمان
альт	kamān kabīr	كمان كبير
виолончель	fiyūlansīl	فيولنسيل
контрабас	kūntrbās	كونترباس
гитара	qitārah	قيتارة
барабан	tabla / ṭabalāt	طبلة / طبالات

Термины для обозначения специальности музыканта-инструменталиста составляются посредством идафы: скрипач — 'azifu l-kaman (عازف الكمان), либо с помощью предлогов: 'azif 'ala l-kaman (عازف على الكمان).

В связи с тем, что для некоторых периодов истории развития арабской музыки не была характерна документация, названия народных инструментов сегодня имеют различное произношение либо вовсе представлены несколькими названиями. Это обусловлено региональными особенностями распространения как самих инструментов, так и терминологии, связанной с ними. К примеру, santūr (سننور) и sintūr (سننير) — два разных инструмента. Первый происходит от греческого «псалтирь», то есть «щипковый инструмент». Второй имеет схожее произноше-

ние, но представляет собой совсем иной инструмент. Идрис Ель-Тальджи утверждает, что лингвистические и музыкальные изменения осуществлялись разными народами в рамках их языков и диалектов. Эволюция языковых изменений шла от персидской к арабской и от арабской к андалузской [El-Thalji, 2016. P. 3], согласно чему многие инструменты имеют названия, заканчивающиеся на tār (с перс. — 'струна', араб. وتر — watar), с префиксом, указывающим количество струн. Dotār — это двухструнный инструмент, sitār, соответственно, трехструнный. Гитара изначально была четырехструнным инструментом, имела название chartār или просто tār и встречалась в Центральной Азии и Иране. Затем инструмент попал в Аравию, где назывался quittār, а позднее в Испанию.

В эпоху Средневековья благодаря крестоносцам, возвратившимся в Европу, в западную музыкальную культуру проник уд. Трубадуры и бродячие музыканты стали использовать инструмент в качестве аккомпанемента для пения. В XVI в. популярность лютни достигла своего пика. Все европейские вариации названия уда — laute, alaude, laud, luth, luto и lute — происходят от арабского al-'ud, от слова عود — 'дерево', материала, из которого изготавливался инструмент.

Система организации музыкального ритма

(نظام تَنْظِيم الإيقاع الموسيقي)

В современной музыкальной практике система организации ритма осуществляется по тем же правилам, по которым ее описывали музыкальные теоретики X в. В классическую эпоху (с VII по IX в.) пение сопровождалось одним главным ритмическим рисунком, который передавался из поколения в поколение вместе с текстом песни и манерой исполнения. Однако позднее стали разделять жанры со свободным ритмом и фиксированным ритмом (не меняющимся на протяжении музыкального произведения) [Touma, 2003. P. 515].

К произведениям свободного ритма в арабской музыке относятся музыкальные сочинения, не имею-

щие ритмико-временной структуры, повторяющихся тактов и мотивов, фиксированного метра (порядка чередования опорных и неопорных равнодлительных временных долей). Жанры со свободной ритмической организацией обычно исполняются соло, а ритмический рисунок создается самим исполнителем в процессе импровизации.

Произведения в фиксированной ритмической системе имеют четкие, регулярно повторяющиеся размеры. Такие произведения создаются одним композитором и исполняются ансамблем. Основу композиции — ритмический рисунок — задает ударный инструмент.

Ритмический рисунок в арабской музыке обозначается термином wazn (وزن / اوزان) — букв.: 'мера'. Синонимы слова: mizān (مِزَان) и ḍarb (ضَرْب) также употребляются в музыкальной практике [Touma, 2003. P. 515]. Wazn состоит из регулярно повторяющейся последовательности двух или более ритмических отрезков, каждый из которых содержит по меньшей мере два удара — доли (naqra — نَقْرَة), которые могут быть длинными или короткими, с ударением или с небольшим акцентом.

Х. Х. Тума выделил следующие названия основных размеров, распространённых в арабской музыке (в левом столбце размеры представлены в виде дроби, как это принято в классической нотации):

4/4	wazn waḥdah sāyirah	وزن وحدة سايرة
4/8	wazn waḥdah	وزن وحدة
4/4	wazn darj	وزن درج
8/4	wazn maṣmūdī kabīr	وزن مصمودي كبير
16/4	wazn mukhammas	وزن مخمس
3/4	wazn samā'i dārij	وزن سماعي دارج
6/8	wazn khalāṣ	وزن خلاص
6/4	wazn al-basīṭ	وزن البسيط
8/4	wazn al-qāyim wa-niṣf	وزن القايم ونصف
8/4	wazn btāyḥī	وزن بطايحي
9/8	wazn aqsāq	وزن اقساق
12/4	wazn mudawwar	وزن مدور
10/8	wazn samā'i thaqīl	وزن سماعي ثقيل
10/8	wazn aqsāq samā'i	وزن اقساق سماعي
7/8	wazn dawr hindi	وزن دور هندي
14/4	wazn muhajjar	وزن مهجر
11/4	al-'awīṣ	الاوليص
13/4	wazn al-murabbah	وزن المربعة

13/8	zarāfāt	ظرافات
19/4	wazn awfār	وزن اوفر
19/8	wazn murassa shāmī	وزن مرسة شامي
36/4	wazn samāh	وزن سماح

Следует отметить, что названия размеров, имеющих одинаковые числовые обозначения, не являются синонимами. Так, размеры 4/4 (четыре четверти) wazn wahdah sāyīrah (وزن وحدة سايرة) и wazn darj (وزن درج) имеют одинаковое количество долей (4 в числителе), однако интонации и ударения этих долей различаются.

Таким образом, особенность подхода к изучению арабской музыкальной терминологической системы состоит в том, что, в отличие от европейской, она долгое время не являлась частью письменной традиции. Арабские исполнители в музыкальной практике полагались на то, что они слышали и запоминали, а музыковеды, в свою очередь, брали за основу литературные источники прошлого.

Несмотря на преемственность устной традиции, которая нашла свое отражение и в музыкальном искусстве, в начале XX в. на арабском Востоке возникла необходимость определить музыкально-теоретическую терминологическую систему, которая бы использовалась в преподавании и исполнении музыки.

Введенная в XX в. в арабское музыкальное образование европейская система обучения привела к тому, что музыкальные формы и жанры, такие как таксим или лайяли, представленные в европейской нотации, были воспроизведены некорректно. Модальные структуры, характерные для арабской музыки, по-прежнему нуждаются в подробном теоретическом и терминологическом описании. В силу специфики восточного музыкального мышления и особой лексики подобное описание сегодня представляется непростой задачей как для музыковедов, так и для лингвистов.

Настоящая работа дает представление о том, что являет собой терминологический язык современной арабской музыки.

Изучив исторические тексты и актуальные пособия по музыкальной теории арабов, можно сделать следующие выводы:

1. Большую роль в становлении и развитии арабской музыкальной теории сыграли периоды правления Аббасидского халифата (750–1258). Именно в то время начали появляться первые теоретические тексты по музыке таких авторов, как аль-Фараби и аль-Урмави, положивших начало арабскому музыковедению.
2. В основе формирования терминологической системы современной арабской музыки лежат

морфологический, синтаксический, семантический способы терминообразования, а также метод заимствования лексики. Примером морфологического способа является образование прежде всего глаголов, связанных с музицированием, а также отглагольных имен. Семантически были образованы названия длительностей, пауз, профессий музыкантов, которые представляют собой разъяснительные идафы (عازف الربابة — ‘скрипач’). Кроме того, для арабской музыкальной системы характерна синонимия — многочисленные формы для одного значения как проявление вариативности и омонимия — сходство слов в звуковом отношении при различии значений [Шелов, 2018. С. 5]. Примером синонимии является наличие двух терминов, обозначающих музыкальную тонику: qaḡār (قرار) и darajat al-rukūz (درجة الركوز). Примером омонимии можно считать термин dīwān (ديوان), имеющий в своем значении два понятия — ‘октава’ и ‘сборник поэм’.

3. Вариативность терминологической системы арабской музыки проявляется не только в синонимии, омонимии, но также касается диалектного вторжения — наличия лексики, характерной для определенных народов, регионов и стран арабского Востока.
4. В формировании музыкальной терминологии арабского языка значительное место занимают заимствования, причем в зависимости от исторического времени доминирующая роль в этом принадлежала персидскому, греческому, турецкому, английскому языкам. Сначала происходило заимствование музыкальной терминологии из языков соседних регионов, а позднее — из европейских языков.
5. При переводе терминов музыкальной лексики с арабского наряду с филологической компетенцией необходимы знания в области музыкальной теории для более четкого толкования понятий и корректного перевода.

Будущие исследования в этой области могут быть нацелены на создание специализированного словаря арабской музыки с учетом детального рассмотрения национальной музыки отдельных регионов и терминов, характерных для диалектов. Помимо этого дальнейшие работы могут быть посвящены этимологическим особенностям слов музыкальной лексики арабского языка.

Использованная литература

- Баранов, 2001: *Баранов Х. К.* Арабско-русский словарь. М.: Костин, 2001. 942 с.
- Baranov Kh. K.* Arabsko-russkii slovar. M.: Kostin, 2001. 942 s.
- Baranov Kh. K.* Arabic-Russian Dictionary. Moscow: Kostin, 2001. 942 p.
- Даниленко, 1977: *Даниленко В. П.* Русская терминология. Опыт лингвистического описания. М.: Наука, 1977. 247 с.
- Danilenko V. P.* Russkaya terminologiya. Opyt lingvisticheskogo opisaniya. M.: Nauka, 1977. 247 s.
- Danilenko V. P.* Russian terminology. The experience of linguistic description. Moscow: Nauka, 1977. 247 p.
- Даукеева, 2000: *Даукеева С. Д.* Концепция музыкальной науки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби в трактате «Большая книга музыки»: автореф. дис. ... канд. иск.: Спец. 17.00.02 / Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского. М., 2000. 28 с.
- Daukeeva S. D.* Konceptsiya muzykalnoi nauki Abu Nasra Mahammada al-Farabi v traktate "Bolshaya kniga muzyki": Avtoref. dis. ... kand. isk.: Spec. 17.00.02 / Mosk. gos. Konservatoriya im. P. I. Chaikovskogo. M., 2000. 28 s.
- Daukeeva S. D.* The concept of musical science by Abu Nasr Muhammad al-Farabi in the treatise "The Big Book of Music": Candidate of art history thesis: Special. 17.00.02 / Moscow State Conservatory named after P. I. Tchaikovsky. Moscow, 2000. 28 p.
- Еолян, 1977: *Еолян И. Р.* Очерки арабской музыки. М.: Музыка, 1977. 192 с.
- Eolyan I. R.* Ocherki arabskoi muzyki. M.: Muzyka, 1977. 192 s.
- Eolyan I. R.* Essays on Arabic music. Moscow: Muzyka, 1977. 192 p.
- Келдыш, 1990: Музыкальный энциклопедический словарь / гл. ред. Г. В. Келдыш. М.: Советская энциклопедия, 1990. 328 с.
- Muzykalnyi enciklopedicheskii slovar / Gl. red. G. V. Keldysh.* M.: Sovetskaya enciklopediya, 1990. 328 s.
- Encyclopedic dictionary of music / Ch. ed. G. V. Keldysh.* Moscow: Soviet encyclopedia, 1990. 328 p.
- Лебедев, 2005: *Лебедев В. Г.* Практический курс арабского литературного языка. Ч. 1. Вводный курс. М.: Восток-Запад, 2005. 341 с.
- Lebedev V. G.* Prakticheskii kurs arabskogo literaturnogo yazyka. Ch. 1. Vvodnyi kurs. M.: Vostok-Zapad, 2005. 341 s.
- Lebedev V. G.* Practical course of the Modern Standard Arabic. Part 1. Introductory course. Moscow: Vostok-Zapad, 2005. 341 p.
- Лебедев, 2006: *Лебедев В. Г.* Практический курс литературного арабского языка. Ч. 3. Основной курс. Т. 1. М.: Восток-Запад, 2006. 736 с.
- Lebedev V. G.* Prakticheskii kurs literaturnogo arabskogo yazyka. Ch. 3. Osnovnoi kurs. T. 1. M.: Vostok-Zapad, 2006. 736 s.
- Lebedev V. G.* Practical course of the Modern Standard Arabic. Part 3. The main course. T. 1. Moscow: Vostok-Zapad, 2006. 736 p.
- Мустафаева, 2011: *Мустафаева А. А.* Современная арабская терминология: формирование и проблемы перевода: дис. ... канд. филос. наук. Алматы, 2011. 168 с.
- Mustafaeva A. A.* Sovremennaya arabskaya terminologiya: formirovaniye i problemy perevoda: Dis. ... kand. filos. Nauk. Almaty, 2011. 168 s.
- Mustafayeva A. A.* Modern Arabic terminology: formation and problems of translation: Doctor of Philosophy thesis. Almaty. 2011. 168 p.
- Суперанская, Подольская, Васильева, 1989: *Суперанская А. В., Подольская Н. В., Васильева Н. В.* Общая терминология: Вопросы теории. М.: Наука, 1989. 243 с.
- Superanskaya A. V., Podolskaya N. V., Vasilyeva N. V.* Obshchaya terminologiya: Voprosy teorii. M.: Nauka, 1989. 243 s.
- Superanskaya A. V., Podolskaya N. V., Vasilyeva N. V.* General terminology: Questions of theory. Moscow: Nauka, 1989. 243 p.
- Халидов, 1980: Абу-ль-Фарадж аль-Исфাহани. Книга песен / пер. с араб. А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар. М.: Наука, 1980. 671 с.
- Abu-l-Faraj al-Isfahani Kniga pesen / Per. s arab. A. B. Khalidova, B. Ya. Shidfar.* M.: Glavnaya redakciya vostochnoi literatury izdatelstva «Nauka», 1980. 671 s.
- Abu-l-Faraj al-Isfahani Book of songs / Translated from Arabic by A. B. Khalidova, B. Ya. Shidfar.* Moscow: Main edition of the eastern literature of "Nauka", 1980. 671 p.
- Шелов, 2018: *Шелов С. Д.* Очерк теории терминологии: состав, понятийная организация, практические приложения. М.: ПринтПро, 2018. 472 с.
- Shelov S. D.* Ocherk teorii terminologii: sostav, ponyatijnaya organizatsiya, prakticheskie prilozheniya. M.: PrintPro, 2018. 472 s.
- Shelov S. D.* Essay on the theory of terminology: composition, conceptual organization, practical applications. Moscow: PrintPro, 2018. 472 p.
- Haddad, Obeidat, Zuhdi, 2016: *Haddad W., Obeidat N., Zuhdi M., Tadrīs al-Azfi 'ala l-Alāt al-Mūsīqiyya bi'uslūb ta'adud at-tašwīt* [Обучение арабским музыкальным инструментам посредством полифонии.] // The Jordanian Journal of the Arts (JJA). 2016. Vol. 9. С. 79–95.
- Muhammad, 2019: *Sūmer Bassām Muhammad.* Qarā'at al-'iqā'iyuua [Чтение ритма.] 2019. 24 с.
- Sūsi, 2019: *Miftāh Sūsi Al-Furjāni.* Maqāmāt al-Mūsīqa l-Arabiyya, Dirāsah Tahlīliyyah [Макаммы в арабской музыке, аналитическое исследование.] 2019. 107 с.
- Abddon, 2003: *Abddon S. S.* Arabic Music: Samaie Farhafza Analysis. 2003, May. 14 p.
- Ayari & McAdams, 2003: *Ayari M., McAdams S.* Aural Analysis of Arabic Improvised Instrumental Music (Taqsīm) // Music Perception: An Interdisciplinary Journal. 2003. 21 (2). P. 159–216.
- Barry, 1997: Library of Congress, American Library Association ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts Paperback, Randall K. Barry.

1997. <https://www.google.com/search?q=Library+of+Congress%2C+American+Library+Association+ALA-LC+Romanization+Tables%3A+Transliteration+Schemes+for+Non-Roman+Scripts+Paperback%2C+Randall+K.+Barry+%E2%80%93+1997.&aq=Library+of+Congress%2C+American+Library+Association+ALA-LC+Romanization+Tables%3A+Transliteration+Schemes+for+Non-Roman+Scripts+Paperback%2C+Randall+K.+Barry+%E2%80%93+1997.+&aqs=chrome..69i57.1256j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
- Davis, 2004: *Davis R. F.* Ma'lūf: Reflections on the Arab Andalusian music of Tunisia. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2004. 136 p.
- D' Erlanger, 1930: La musique arabe: Trad. Française / *Baron Rodolphe d' Erlanger*. T. 1, AlFārābī Abū N-Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhān ibn Uzlāg. Grand traité de la musique. Kitābu L-Mūsīqī al-Kabīr. Livres I et II: Trad. franç. 1930. 329 p.
- El-Thalji, 2016: *Idris El-Thalji* The development and movement of musical instruments at early Islamic age: The case of Kantele, Conference: IV UskoMus Symposium, "Music and Islam", At Cultural Centre Stoa. Helsinki, 2016, November. 14 p.
- Farraj, Shumays, 2019: *Farraj J., Shumays S. A.* Inside Arabic music: Arabic maqam performance and theory in the 20th century. NY: Oxford University Press, 2019. 480 p.
- Marcus, 1993: *Marcus S.* The interface between theory and practice: Intonation in Arab music. *Asian Music*. 24. 1993. P. 39–58p.
- Rippin, 2008: *Rippin A.* The Islamic World / Frishkopf M. Music. Abingdon: Routledge, 2008. 677 p.
- Sami, 1957: *Sami A. R.* Folk Music and Musical Trends in Egypt To-Day *Journal of the International Folk Music Council*. Vol. 9. Cambridge University Press, 1957. P. 11–12.
- Shiloah, 2014: *Shiloah A.* The Study of Arabic Musical Sources, A Quest for Concealed and Symbolic. *Искусство музыки: теория и история*. 2014. № 9. P. 53–61.
- The Encyclopedia, 1986: The Encyclopedia of Islam // *Kayna* / edited by C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Vol. 4. Brill, 1986. 1249 p.
- Thomas, 2007: *Thomas A. E.* Intervention and reform of Arab music in 1932 and beyond. Conference on Music in the world of Islam. Assilah, 8–13 August 2007. 7 p.
- Touma, 2003: *Touma H. H.* The Music of the Arabs, Amadeus Press, Kindle Edition. 2003. 2168 locs.
- Wehr, 1979: *Wehr H.* A dictionary of modern written Arabic: Arabic — English. Library of Congress, Hebraic Section. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979. 1130 p.

Diana A. Kostandian

Terminological System of modern Arabic Music

The paper aims at a comprehensive study of the terminological system of modern Arab music. It contains a historiographical note on medieval texts that formed the main lexical corpus of the musical language of Arabs, as well as an analysis of the main terms and concepts used today in the musical practice in the countries of the Near East. In addition, the work explores the degree of mutual influence of Western and Eastern musical terminological systems. On the basis of theoretical treatises of different times, modern textbooks, and manuals on music, the key phenomena of Arab professional music, such as maqām and taqsīm, are examined in the context of musical knowledge and linguistics.

Key words: maqams, oriental modes, al-Farabi, al-Urmawī, Arab music terminology.

Diana A Kostandian — Bachelor of Asian and African Studies, NRU Higher School of Economics (Soyuz Pechatnikov str., 16, St. Petersburg, 190121, Russia).
diana.kostandyan@gmail.com

А. А. Туранская, М. А. Козинцев

Эстампажи надписи Моюн-чора в коллекции Института восточных рукописей РАН

© А. А. Туранская, М. А. Козинцев, 2021
DOI 10.25882/hpgm-jj11

Статья содержит краткое описание эстампажей «Селенгинского камня» (памятника Моюн-чору), хранящихся в Фонде Центральной Азии и Сибири Института восточных рукописей РАН под шифрами ЦАС 508–528. Вплоть до недавнего времени считалось, что эстампажи из коллекции ИВР РАН были сделаны финским лингвистом и дипломатом Г. Й. Рамстедтом. Однако анализ техники их изготовления и сравнение эстампажей данной надписи с оттисками других эпиграфических памятников из коллекции института дают основание считать их изготовителем другого известного исследователя — В. Л. Котвича. Сведения Г. Й. Рамстедта об истории открытия и начального периода изучения надписи косвенно подтверждают данную точку зрения.

Ключевые слова: древнетюркская руническая письменность, Г. Й. Рамстедт, В. Л. Котвич, Фонд Центральной Азии и Сибири, Институт восточных рукописей РАН.

Туранская Анна Александровна — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник, Лаборатория Сериндика, Институт восточных рукописей Российской академии наук (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
turanskaya@mail.ru

Козинцев Марк Альвиевич — младший научный сотрудник, лаборатория Сериндика, Институт восточных рукописей Российской академии наук (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18); тьютор, департамент востоковедения и африканистики, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, 190068, Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, 123).
m.kozintcev@mail.ru

Древнетюркский рунический памятник «Селенгинский камень», известный как «Памятник Могойн шинэ ус» и как «Памятник Моюн-чора (Моюн-чур)», является частью мемориального комплекса в честь уйгурского правителя Объединенного тюркского каганата¹ рожденного Небом Иль Этмиш Бильге кагана² (др.-тюрк. *tänriä bolmıs il etmıs bilgä qaγan*, 𐰉𐰺𐰽𐰸𐰺𐰽𐰾𐰰:𐰋𐰏𐰚𐰽𐰾𐰰𐰽𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚𐰚, г. п. 747–759). Комплекс, расположенный в местности Могойн шинэ ус сомона Сайхан Булганского аймака (Монголия), состоит из прямоугольной в сечении гранитной стелы, постамента в виде черепахи и круглого кур-

гана окружностью 26 м из каменных скоплений. На всех четырех сторонах стелы, уже на момент ее обнаружения в начале XX в. расколотой на две части, высечены 50 строк рунической надписи.

Надпись Шинэ ус — самая пространная из известных трех надписей (наряду с «Памятником Тэсиейн» 750 г., известным также как «Первый памятник Тур-айн Иль Етмиш Бильге-кагана» (22 строки), и «Памятником Тариатын» 752–753 гг. («Новый памятник Орхонской надписи Тариатын», «Памятник Тэрхийн» (30 строк)) в честь второго кагана Уйгурского каганата Моюн-чора. Находящийся в настоящий момент на месте обнаружения памятник был открыт для европейской науки в 1909 г. руководителем экспедиции Финно-угорского научного совета финским лингвистом и дипломатом Густавом Йоном Рамстедтом (1873–1950). История обнаружения стелы довольно хорошо известна благодаря публикации, сделанной первооткрывателем в 1913 г. и со-

¹ 745–760 гг., по классификации Каржаубая Сарткожаулы [Каржаубай, 2002].

² Известен также под именем Моян-чур (кит. *моань-чюли*, 磨延啜立 *moanchuoli*) и Гэлэ-хан (кит. *гэлэйкэхань*, 葛勒可汗, *geleikehan*). Подробнее о нем см.: [Малов, 1959. С. 30; Tekin, 1983].

держашей в том числе транскрипцию и попытку интерпретации текста [Ramstedt, 1913]. Перевод этой работы на русский язык был выполнен А. Д. Рудневым и издан в 1914 г. в «Трудах Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества» за 1912 г. [Рамстедт, 1914а; 1914б].

Как отмечал А. Д. Руднев в кратком введении к русскому переводу статьи, «почти все открытия памятников старины в Монголии совершались случайно... Подробности находки памятника представляют интерес потому, что монголы ревниво оберегают эти реликвии, непонятные им, но внушающие им какое-то особое мистическое почтение, и только путем большой дипломатической сноровки можно заставить какого-то монгола проболтаться или рассказать о таких памятниках» [Рамстедт, 1914а. С. 34].

Дипломату Г. Й. Рамстедту удалось выведать у монголов местонахождение памятника, позднее названного им «Селенгинским камнем», и 1 августа 1909 г. он вместе с финским археологом и этнографом Сакари Пяльси (1882–1965) сумел обнаружить и извлечь из земли уцелевшие части памятника: «... мы имели полное основание радоваться и гордиться нашей находкой и трудом, не пропавшим для нас даром» [Рамстедт, 1914а. С. 37]. Г. Й. Рамстедт упоминает, что извлеченные из песка две каменные плиты были сфотографированы и с них были сделаны эстампажи³, которые впоследствии использовались для издания текста надписи.

Памятник неоднократно привлекал внимание тюркологов, которые предлагали иные прочтения и переводы отдельных фрагментов текста [Ramstedt, 1913. Р. 10–37; Orkun, 1994. С. 161–186; Малов, 1959. С. 30–44; Базылхан, 1963; Айдаров, 1971. С. 339–352; Moriyasu, 1999; Moriyasu et al., 2009; Aydin, 2007; Yong-Söng Li, 2018]. Вплоть до недавнего времени большинство исследователей текста полагали, что снятые Г. Й. Рамстедтом эстампажи хранятся в коллекции Института восточных рукописей РАН⁴. Впервые, по всей вероятности, об этом написал известный российский тюрколог С. Г. Кляшторный (1928–2014), более 50 лет являвшийся сотрудником института. В своей статье 1986 г. он отмечал: «Эстампажи надписи из Шине Усу, изготовленные Рамстедтом, ныне хранятся в Рукописном отделе Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР⁵» [Кляшторный, 1986. С. 154].

³ «Впрочем не обошлось и без неприятностей. Приехали несколько монголов с тайджием во главе и хотели нам воспретить дальнейшие работы (фотографирование, снятие эстампажей и пр.), но об этом я не буду распространяться, так как мне удалось скоро дело уладить, и мы все расстались совершенно довольные друг другом» [Рамстедт, 1914а. С. 38].

⁴ Их реальное местонахождение авторам статьи неизвестно.

⁵ Ныне — Институт восточных рукописей РАН.

Об одном из этих эстампажей довольно высокомерно писал другой исследователь — известный казахстанский тюрколог Каржаубай Сарткожаулы⁶: «В 1982 г. в Санкт-Петербурге мне удалось с помощью С. Г. Кляшторного исследовать эстампаж памятника Могойн Шинэ-ус. Надо сказать сразу, что состояние эстампажа очень плохое и не позволяет сделать абсолютно никаких выводов» [Сарткожаулы, 2013. С. [1]]⁷.

Двадцать эстампажей надписи Шинэ ус действительно хранятся в малоизвестном научному сообществу Фонде Центральной Азии и Сибири ИВР РАН. Неоднородность коллекции (в фонде хранится 796 эстампажей на одиннадцати восточных языках, снятых с каменных стел, писаниц, скал и пещер Сибири, Центральной Азии и Восточного Туркестана), сложности, постоянно возникающие при ее обработке, а также трудности с установлением провенанса привели к тому, что фонд был заинвентаризирован только в 2021 г. Упомянутые выше эстампажи хранятся под шифрами ЦАС 508–528 в прямоугольной картонной коробке, на которую наклеена этикетка с надписью черной ручкой: «Рамстедт. Селенгинский камень. 12 фрагментов. Коробка № 2». Внутри коробки этикетка с надписью синими чернилами: «Орхонские надписи. Шине ус. Рамстедт» — и черным карандашом: «Селенгинск. камень. Кор. № 2».

Этикетки эти неоригинальные, по всей вероятности, они были приложены к материалам в процессе сортировки единиц хранения, имевшей место после переезда Института востоковедения из здания Библиотеки академии наук в здание Ново-Михайловского дворца в 1950 г. Справедливости ради следует оговориться, что вполне естественно, что именно Г. Й. Рамстедт был отмечен как собиратель идентифицированных на тот момент эстампажей, поскольку именно ему принадлежит слава первооткрывателя памятника. Вплоть до недавнего времени мало кто задумывался, как эстампажи руководителя финно-угорской экспедиции могли попасть (хотя бы гипотетически) в коллекцию тогдашнего Азиатского музея.

Известно, что в 1989–1912 гг. Г. Й. Рамстедт четыре раза ездил в Монголию. Его довольно подробные записки из этих путешествий, переведенные на английский язык Дж. Р. Крюгером и изданные в 1978 г. под названием «Семь путешествий на Вос-

⁶ В настоящее время — руководитель «Научно-исследовательского центра тюркологии и алтаистики» при Евразийском национальном университете им. Л. Н. Гумилева (Казахстан).

⁷ С каким именно эстампажем получил возможность работать Каржаубай Сарткожаулы — неизвестно. Тем не менее позиция исследователя скорее вызывает недоумение: эстампажи крайне трудны в исследовании, для работы с ними нужно иметь опыт. Качество снятых копий зачастую различается, и для исследования необходим анализ всех оттисков.

ток. 1898–1912» [Ramstedt, 1978], содержат ценные сведения не только о перемещениях экспедиций по территории Монголии и обнаружении памятника Шинэ ус, но и об использованной ученым технике изготовления эстампажей. Согласно запискам об экспедиции за 1912 г., Г. Й. Рамстедт не посещал повторно мемориальный комплекс Моюн-чора: экспедиция отправилась на восток, на несколько десятков километров севернее того места, где была обнаружена стела [Ramstedt, 1978. P. 229].

Более того, известно, что оттиски с памятника, снятые в 1909 г. С. Пяльси, были изготовлены в технике «папье-маше», т. е. представляли собой бумажные эстампажи без тонировки с рельефным зеркальным отображением букв⁸. Эстампажи, хранящиеся в фонде Центральной Азии и Сибири, выполнены в технике, описанной В. В. Радловым в 1892 г. в статье «О новом способе приготовления эстампажей с надписей на камнях» [Радлов, 1893]. Эти оттиски с менее рельефными белыми буквами на вычерненном тушью поле более всего напоминают другие, довольно многочисленные эстампажи, сделанные известным монголоведом В. Л. Котвичем (1872–1944), возглавившим экспедицию в Монголию в 1912 г.

Несмотря на то, что в докладе В. Л. Котвича «Поездка в долину Орхона летом 1912 года» [Протоколы, 1915. С. V–VII] отсутствует информация об исследовании «Селенгинского камня», благодаря запискам Г. Й. Рамстедта известно о намерении русской экспедиции тогда же осмотреть мемориальный комплекс: «На следующий день Хандо-ван⁹ отправил людей разузнать у меня более точные сведения о древнем ханском захоронении, находящемся в его княжеском владении. Господин Котвич прибыл в Монголию по поручению Академии наук в Санкт-Петербурге для исследования пространной надписи, которую Пяльси и я обнаружили несколько лет назад. Поскольку Хандо-ван и его подданные не имели ни малейшего представления о существовании памятника, меня попросили указать его точное местонахождение. Я охотно предоставил им все необходимые сведения» [Ramstedt, 1978. P. 225]¹⁰. Более

⁸ «Классическая» техника изготовления эстампажей, которая широко использовалась в конце XIX — начале XX в. Подробнее см.: [Ramstedt, 1978. P. 195–196].

⁹ Ми ж и д д о р ж и й н Х а н д д о р ж (1869–1915) — Эрдэнэ-дайчин-ван, один из руководителей национальной революции, политический деятель периода богдо-ханской Монголии.

¹⁰ Упоминание об этом есть также в записках об экспедиции за 1909 г.: «Ни Хандо-ван, ни другие монгольские знатоки старины ничего не знали о существовании стелы. Я понял это только во время своей поездки 1912 г., когда в Ургу прибыла экспедиция из Санкт-Петербурга, специально организованная для фотографирования памятника, и Хандо-ван отправил ко мне в Ургу людей для того, чтобы выяснить его местонахождение» [Ramstedt, 1978. P. 207–208].

того, при сравнении данных оттисков с другими эстампажами В. Л. Котвича в фонде Центральной Азии и Сибири становится очевидным сходство в технике их изготовления.

Все сказанное позволяет с уверенностью говорить о том, что хранящиеся в фонде Центральной Азии и Сибири ИВР РАН эстампажи «Селенгинского камня» (ЦАС 508–528) были изготовлены В. Л. Котвичем и переданы в 1912 г. в Азиатский музей.

Ниже представлено краткое описание указанных единиц хранения. Описание включает шифр, идентификацию частей стелы (I и II) с указанием строк по общему счету, материалы, использованные для изготовления копии, размеры, а также пометки на эстампажах.

1. ЦАС 508
Эстампаж камня I (строки 36–41)
Бумага, тушь, 140×40 см (из трех частей).
Пометки: S.
2. ЦАС 509
Эстампаж камня I (строки 47–50)
Бумага, тушь, 115×28 см (из трех частей).
Пометки: 2. 4^я сторона. Шинэ ус. 10 авг. 1912 г.
3. ЦАС 510
Эстампаж камня I (строки 13–23)
Бумага, тушь, 98×41 см (из двух частей).
Пометки: 3.
4. ЦАС 511
Эстампаж камня I (строки 36–45)
Бумага, тушь, 60×24,5 см.
Пометки: № 5. 7. Шинэ ус. 10 авг. 1912 г.
5. ЦАС 512
Эстампаж камня I (строки 37–43)
Бумага, тушь, 50,5×28 см.
6. ЦАС 513
Эстампаж камня I (строки 6–12)
Бумага, тушь, 49,5×27,5 см.
Пометки: № 2. Шинэ ус. 1^я стор., нижняя ч. обломка. К ребру 1^{му} — отрывок 4^й. 10 авг. 1912 г. 88 дюйм. от вершины основ.
7. ЦАС 514
Эстампаж камня I (строки 1–3)
Бумага, тушь, 49×16 см.
Пометки: N.
8. ЦАС 515
Эстампаж камня I (строки 14–21)
Бумага, тушь, 28×18,5 см.
9. ЦАС 516
Эстампаж камня I (строки 1–3)
Бумага, тушь, 27×27 см.
Пометки: Шинэ ус. 1^я сторона, к ребру 1^{му}, 2^й отрывок, в 35 дюймах от вершины основ. 10 августа 1912 г.
10. ЦАС 517
Эстампаж камня I (строки 15–18)
Бумага, тушь, 27×21 см.
11. ЦАС 518
Эстампаж камня I (строки 15–17)
Бумага, тушь, 25×19 см.

12. ЦАС 519
Эстампаж камня I (строки 8–12)
Бумага, тушь, 19,5×19,5 см.
13. ЦАС 520
Эстампаж камня II (строки 25–36, 46–48)
Бумага, тушь, 243×53 см (из шести частей).
Пометки: 3 таб. Шіне ус. 3^я сторона камня.
Правая (половина?). 11 авг. 1912 г. 3^я сторона.
14. ЦАС 521
Эстампаж камня II (строки 13–24)
Бумага, тушь, 241×47 см (из пяти частей).
Пометки: Т 2. Е. Шіне ус. 2^я сторона. 11 авгус.
1912 года.
15. ЦАС 522
Эстампаж камня II (строки 1–12)
Бумага, тушь, 119×54 см (из трех частей).
Пометки: 1 табл. N. Шіне ус. 1^я сторона вер-
шины 1 камня. 11 августа 1912 года.
16. ЦАС 523
Эстампаж камня II (строки 25–34)
Бумага, тушь, 98×41 см (из двух частей).
Пометки: S. 4. Шіне ус. 1 сторона снизу. 11 авг.
1912 г.
17. ЦАС 524
Эстампаж камня II (строки 9–12)
Бумага, тушь, 62×17 см (из двух частей).
Пометки: Шіне ус. Камень Рамстедта. 1 сто-
рона, начиная от верхушки. 1^я эстамп отры-
вок — у 1^{го} ребра. 11 авг. 1912 г.
18. ЦАС 525
Эстампаж камня II (строки 2–5)
Бумага, тушь, 31×17,5 см (из двух частей).
Пометки: Шіне ус. 1^я сторона к ребру 2^{му}.
3^я отрывок. 10 авг. 1912. В 62 дюймах от вер-
шины основ.
19. ЦАС 526
Эстампаж камня II (строки 15–18)
Бумага, тушь, 29×14,5 см.
Пометки: 5.
20. ЦАС 527
Эстампаж камня II (строки 25–26, 46–47)
Бумага, тушь, 25×16 см.
Пометки: Шіне ус. 3^я сторона камня [Нрзб.]
21. ЦАС 528
Эстампаж камня II (строки 16–19)
Бумага, тушь, 16×10,5 см.

Использованная литература

- Айдаров, 1971: *Айдаров Г.* Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века / отв. ред. А. Ибатов. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1971. 380 с.
- Aidarov G.* Iazyk orkhonskikh pamiatnikov drevnetiurkskoi pis'mennosti VIII veka / Otvetstvennyi redaktor A. Ibatov. Alma-Ata: Izdatel'stvo "Nauka" Kazakhskoi SSR, 1971. 380 s.
- Aidarov G.* The language of the Orkhon monuments of the Old Turkic script of the 8th century / Ed. by A. Ibatov. Alma-Ata: Nauka, 1971. 380 p.
- Базылхан, 1963: *Базылхан Б.* Мойынчур ескерткіші. Орхон ескерткіштерін зерттеу иссапар есебі. Улаанбаатар, 1963. 1–35 беттері.
- Bazytkhan B.* Moynychur eskertkishi. Orkhon eskertkish-
terin zertteu issapar esebi. Ulaanbaatar, 1963. 1–35 betteri.
- Bazytkhan B.* Monument to Moynychur. Trip report concern-
ing the study of Orkhon monuments. Ulaanbaatar, 1963.
P. 1–35.
- Каржаубай, 2002: *Каржаубай Сарткожаулы.* Объединенный каганат тюрков в 745–760 годах (по материалам рунических надписей). Астана: Фолиант, 2002. 220 с.
- Karzhaubai Sartkozhauly.* Ob"edinennyi kaganat tiurkov v
745–760 godakh (po materialam runicheskikh nadpisei). Asta-
na: Foliant, 2002. 220 s.
- Karzhaubai Sartkozhauly.* United khaganate of the Turks
in 745–760 (based on the Runic inscriptions). Astana: Foliant,
2002. 220 p.
- Кляшторный, 1986: *Кляшторный С. Г.* Кипчаки в ру-
нических текстах // *Turcologica* 1986. К восьмидесятиле-
тию академика А. Н. Кононова. Л.: Наука, Ленингр. отд.,
1986. С. 153–164.
- Kliashtrnyi S. G.* Kipchaki v runicheskikh tekstakh // *Turcologica* 1986. K vos'midesiatiletiiu akademika A. N. Kononova. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1986. S. 153–164.
- Kliashtrnyi S. G.* The Kipchaks in the Runic texts // *Turcologica* 1986. Dedicated to the 80th anniversary of academician A. N. Kononov. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1986. P. 153–164.
- Малов, 1959: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии / отв. ред. Е. И. Убрытова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 112 с.
- Malov S. E.* Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti Mongolii i Kirgizii / Otvetstvennyi redaktor E. I. Ubryatova. M.; L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1959. 112 s.
- Malov S. E.* Monuments of Old Turkic writing of Mongolia and Kirghizia / Ed. by E. I. Ubryatova. Moscow; Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1959. 112 p.
- Рамстедт, 1914а: *Рамстедт Г. И.* Как был найден «Селенгинский камень» // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела ИРГО. Т. XV. Вып. 1. 1912. СПб.: Сенатская тип., 1914. С. 34–39; карта.
- Ramstedt G. I.* Kak byl naiden "Selenginskii kamen" // *Trudy Troitskosavsko-Kiakhtinskogo otdeleniia Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva.* Tom XV. Vypusk 1. 1912. Sankt-Peterburg: Senatskaia tipografiia, 1914. S. 34–39; karta.
- Ramstedt G. J.* How the "Selenga Stone" was found // *Proceedings of the Troitskosavsk-Kyakhta branch of the Amur Department of the Imperial Russian Geographical Society.* Vol. XV. Issue 1. 1912. St. Petersburg: Senate Printing house, 1914. P. 34–39; map.

Рамстедт, 1914б: *Ramstedt G. I.* Перевод надписи «Селенгинского камня» // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отд-ния Приамурского отдела ИРГО. Т. XV. Вып. 1. 1912. СПб.: Сенатская тип., 1914. С. 40–49.

Ramstedt G. I. Perevod nadpisi “Selenginskogo kamnia” // Trudy Troitskosavsko-Kiakhtinskogo otdeleniia Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva. Tom XV. Vypusk 1. 1912. Sankt-Peterburg: Senatskaia tipografiia, 1914. S. 40–49.

Ramstedt G. J. Translation of the “Selenga Stone” inscription // Proceedings of the Troitskosavsk-Kyakhta branch of the Amur Department of the Imperial Russian Geographical Society. Vol. XV. Issue 1. 1912. St. Petersburg: Senate Printing house, 1914. P. 40–49.

Сарткожаулы, 2013: *К. Сарткожаулы.* Тюркские правители. <http://dspace.enu.kz/handle/data/8398>

K. Sartkozhauly. Tiurkskie praviteli. <http://dspace.enu.kz/handle/data/8398>

K. Sartkozhauly. Turcic rulers. <http://dspace.enu.kz/handle/data/8398>

Протоколы, 1915: Протоколы заседаний Восточного отделения Императорского Русского археологического общества // Зап. Вост. отд-ния ИРГО. Т. XXII. 1913–1914. Пг.: Тип. Имп. АН, 1915. С. I–XXVI.

Protokoly zasedanii Vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshchestva // Zapiski Vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshchestva. Tom XXII. 1913–1914. Petrograd: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1915. S. I–XXVI.

Minutes of meetings of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society // Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Vol. XXII. 1913–1914. Petrograd: Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1915. P. I–XXVI.

Радлов, 1893: *Радлов В.* О новом способе приготовления эстампажей с надписей на камнях // Зап. Вост. отд-ния ИРГО. Т. VII. 1892. СПб.: Тип. Имп. АН, 1893. С. 169–181.

Radlov V. O novom sposobе prigotovleniia estampazhei s nadpisei na kamniakh // Zapiski Vostochnogo otdeleniia Imperatorskogo Russkogo arkheologicheskogo obshchestva. Tom VII. 1892. Sankt-Peterburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk, 1893. S. 169–181.

Radlov V. About a new way of making estampages from inscriptions on stones // Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Vol. VII. 1892.

St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1893. P. 169–181.

Aydın, 2007: *Aydın E.* Şine Usu Yazıtı. Çorum: KaraM, 2007. 154 S. (KaraM Yayınları: 19. Dilbilim Kitaplığı: 3).

Moriyasu, 1999: Site and Inscription of Şine-Usu / eds. T. Moriyasu & A. Ochir (The Society of Central Eurasian Studies) // Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998. Osaka. P. 177–195. [森安孝夫, “シネウス遺蹟・碑文”, 森安孝夫・オチル 責任編集 (中央ユーラシア学 研究会), モンゴル国現存遺蹟・碑文調査研究報告, 大阪 1999. P. 177–195.]

Moriyasu et al., 2009: *Moriyasu T., Suzuki K., Saito S., Tamura T., Bai Y.* Şine-Usu Inscription from the Uighur Period in Mongolia: Revised Text, Translation and Commentaries // Kobe. Studies on the Inner Asian Languages, 24, P. 1–92. [森安 孝夫・鈴木宏節・齊藤茂雄・田村 健・白玉冬, “シネウス碑文訳注”, 内陸アジア言語 の研究, 24, 神戸 2009. P. 1–92.]

Orkun, 1994: *Orkun H. N.* Eski Türk Yazıtları. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1994. 962 s. (Türk Dil Kurumu Yayınları: 529).

Ramstedt, 1913: Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei. Aufgefunden und mit Transskription Übersetzung und Bemerkungen veröffentlicht von G. J. Ramstedt // Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXX, 3. Helsinki, 1913, 63 S.; Fotos auf 4 Blättern.

Ramstedt, 1978: *Ramstedt G. J.* Seven Journeys Eastward. 1898–1912. Among the Cheremis, Kalmyks, Mongols and in Turkestan and to Afghanistan. With 52 Photographs by the Author / Transl. from the Swedish & Ed. by J. R. Krueger. Bloomington: The Mongolia Society, 1978. 277 p. (Publications of the Mongolia Society. Occasional Paper No. 9).

Tekin, 1983: *Tekin T.* The Tariat (Terkhin) Inscription // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus XXXVII (1–3). P. 43–68.

Yong-Söng Li, 2018: *Yong-Söng Li.* On *bdgWčlr* in the 3rd Line of the South Side of the Şine-Usu Inscription // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten. Yıl: 2018, Cilt: 66, Sayı: 1. S. 177–188.

Anna A. Turanskaya, Mark A. Kozintcev

Estampages of the Bayanchur inscription kept at the Institute of Oriental manuscripts, RAS

The article presents a brief description of the estampages of the so-called “Selenga Stone”, also known as the monument to Bayanchur, kept at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Central Asia and Siberia Collection, call numbers ЦАС 508–528). Until recently, it was believed that these estampages were made by the Finnish linguist and diplomat Gustaf John Ramstedt who had discovered the stone in 1909. However, the manufacture technique and comparison with other inscription copies preserved in the IOM collection allows to assume that the copies were made by another well-known researcher Władysław Kotwicz. Moreover, the records by G. J. Ramstedt concerning the discovery of the inscription and the initial period of its study indirectly confirm this presumption.

Key words: Old Turkic Runic script, G. J. Ramstedt, W. Kotwicz, Collection of Central Asia and Siberia, Institute of Oriental Manuscripts, RAS.

Anna A. Turanskaya — Cand. Sc. (Philology), Junior Researcher, Serindica Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia).

turanskaya@mail.ru

Mark A. Kozintcev — Junior Researcher, Serindica Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia); Tutor, Department of Asian and African Studies, HSE University (123, Kanal Griboiedova emb., St. Petersburg, 190068, Russia).

m.kozintcev@mail.ru

Ушел Марк Исаакович Гольман

5 сентября 2021 г. скончался классик российского монголоведения доктор исторических наук, почетный доктор Института истории и этнологии Монгольской академии наук, преподаватель, переводчик Марк Исаакович Гольман, с именем и творческой деятельностью которого неразрывно связана история российского монголоведения второй половины XX — начала XXI в. Более 60 лет он проработал в Институте востоковедения РАН, пройдя все ступени научного роста — от младшего научного сотрудника до заведующего сектором Монголии отдела Кореи и Монголии ИВР РАН (1996–2004).

До последних лет оставаясь главным научным сотрудником-консультантом, Марк Исаакович принимал активное участие в работе сектора, Института востоковедения РАН, в российских и международных конференциях.

На формирование ученого оказали влияние труды известнейших монголоведов и личные контакты с прекрасными знатоками и специалистами-монголоведами старшего поколения А. Р. Ринчинэ, Г. Д. Санжеевым, С. Д. Дылыковым, И. Я. Златкиным, Н. П. Шастиной, Э. М. Мурзаевым.

Автор пяти индивидуальных, почти десятка коллективных монографий и двухсот научных статей, он всю свою жизнь посвятил Монголии, став одним из ведущих специалистов по истории российско-монгольских отношений, историографии Монголии, истории монголоведения на Западе. Его монографии «Изучение истории Монголии на Западе», «Монголоведение на Западе (центры, кадры, общества). 50-е — середина 90-х годов XX века» и ряд статей переведены на монгольский, английский и китайский языки. М. И. Гольман выполнял большую работу по составлению и редактированию сборников архивных документов.

Научные труды М. И. Гольмана отличает широкая эрудиция, глубокое знание мировой монголоведной историографии, делаю его самым известным в России и мире историографом мирового монголоведения, патриархом и классиком истории западной науки о Монголии.

М. И. Гольман преподавал в ИСАА при МГУ, в Военном институте. Был членом секретариата Меж-

дународной ассоциации монголоведов, членом Российского общества монголоведов, Общества друзей Монголии. В течение многих лет был профоргом отдела.



Марк Исаакович Гольман
(07.11.1927 — 05.09.2021)

Заслуги М. И. Гольмана в области развития монголоведения и укрепления монголо-русской дружбы, а также его вклад в мировое монголоведение неоднократно были отмечены почетными грамотами Министерства образования и науки России, а также высокими наградами Правительства Монголии — орденом «Полярная звезда», медалью «Дружба», памятной медалью «Хубилай» и др.

Несмотря на трудные детские годы, которые пришлось на период Великой Отечественной войны,

Марк Исаакович на протяжении всей своей жизни отличался оптимизмом, жизнелюбием и высоким чувством юмора. Его общительность и открытость притягивали к себе людей. Под его научным руководством подготовлено несколько кандидатов и докторов наук, его консультации помогли десяткам монголоведов России и Монголии и других зарубежных стран.

М. И. Гольман безгранично любил изучаемую им страну и людей, живущих в ней, объездил все аймаки, дружеские отношения связывали его с монгольскими коллегами — историками и творческими работниками Монголии Б. Ширендыбом, Ш. Бирой, С. Норовсамбу, Н. Сэроджавом, Ш. Нацагдоржем,

Ц. Пунцагноровом, Ц. Дамдинсурэном, А. Лувсандэндэвом, Ч. Дашдавой.

С уходом из жизни М. И. Гольмана российское монголоведение понесло невосполнимую утрату. Это большая потеря также для мирового монголоведения и для всех, кому посчастливилось общаться и работать с этим замечательным человеком, участвовать в общих научных мероприятиях и программах.

Светлая память о нем сохранится в его научных трудах, а также в сердцах его многочисленных коллег, учеников и друзей.

Ред. коллегия