
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-X

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 90-летию Л. К. Герасимович

St. Petersburg
2013

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия: доктор филол. наук *И. В. Кульганек* (председатель), доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*,
канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Рецензенты: канд. филол. наук *М. П. Петрова*, доктор филол. наук *С. Л. Невелева*

Edited by: *D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, Ph. D. N. S. Yakhontova*

Peer-reviewed by: *Ph. D. M. Petrova, D. S. (Philology) S. Neveleva*

Монголика-Х: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 144 с.

Десятый выпуск сборника имеет разделы: «Филология, литературоведение, фольклористика, текстология», «Историография, источниковедение и история науки», «Рецензии и научная жизнь», «Наши переводы». Статьи написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и зарубежными специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монголоязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The tenth issue of «Mongolica» has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews and Scholaly Life», and «Our translations». The articles are written both by competent and young Russian and foreign scholars in the field of Mongolian studies. The essays of the latest scholarly events, reviews of new books make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern scientific priorities and from the positions of the modern state of Mongolian studies, where historical and cultural problems of Mongolian speaking peoples are very important. They play a significant part in the society and have general historical significance.

The issue should be of interest to Mongolists specialising in philology, history, culture, and Orientalists interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Макет подготовлен в издательстве

«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

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

Подписано в печать 15.08.2013. Формат 60×90 1/8. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 усл.-п. л. Заказ №

Первая академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения правообладателей.

ISBN 978-5-85803-467-4



© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2013

© Институт восточных рукописей РАН, 2013

© Коллектив авторов, 2013

Содержание

Предисловие. <i>И. В. Кульганек, Л. Г. Скородумова</i>	5
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
Л. Г. Скородумова. Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре.	8
О. А. Сапожникова. Структура художественного текста в описании духовного облика монгольского народа (по рассказу С. Эрдэнэ «Камень в сердце»)	16
А. А. Туранская. Монгольский перевод сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы	21
Д. А. Носов. Кумуляция в сказках монгольских народов: жанровый признак или композиционный прием?	26
А. А. Соловьева. Рассказы о проделках нечистой силы в монгольском фольклоре	33
П. О. Рыкин. К вопросу о принципах китайской транскрипции монгольской лексики в китайско-монгольском словаре «Дада юй/Бэйлу юй» (конец XVI—начало XVII в.)	41
А. И. Чернуха. К вопросу о диахроническом образовании долгих гласных в монгольском языке	49
И. В. Кульганек. Фольклорное воплощение феномена Прихубсугуля — Даян Дэрх.	53
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Е. И. Кычанов. Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту «Новых законов» Ся)	58
К. В. Алексеев. О двух монгольских рукописях жизнеописания Гампопы (1079—1153)	65
Ю. И. Елихина. Монгольские ксилографические доски из коллекции Государственного Эрмитажа	70
А. В. Майоров. Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий)	74
А. Б. Малышев. Для чего была написана золотоордынская «поэма» на бересте, найденная у села Подгорное? (к постановке проблемы)	82
П. Чултэмсүрэн. Краткая история халхаского Цогту-хунтайджи и его потомков	86
Ф. Л. Синицын. Международная деятельность тибетского иерарха Панчен-ламы IX и ее воздействие на положение МНР и Внутренней Монголии (1926—1937)	90
И. В. Кульганек. Рукописное и архивное наследие монгольских народов в России	97
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
К. Н. Яцковская. Читая «Труды о Монголии и для Монголии» А. Д. Симукова	101
Б. Дайриймаа. Конференция, посвященная 100-летию известного алтайского урянхайского исполнителя С. Чойсуреана	109
Ю. И. Дробышев. Новые издания совместной Российско-Монгольской комплексной биологической экспедиции РАН и МАН	110
О. Н. Полянская. Конференция «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания». 1—2 декабря 2011 г., г. Иркутск	113
Т. Г. Басангова. Субурган Джамбо-тайши Тундугова	117
Л. В. Четырова. Монгольский форум в Париже	119
Л. Халоупкова. <i>Болдохонов К. Б.</i> Дорогие мои земляки	120
А. А. Бурыкин. <i>Омакаева Э. У.</i> Типология моделирующих членов предложения в калмыцком и монгольском языках в свете глагольно-актантной теории	122
Т. Д. Скрынникова. <i>В. Л. Успенский.</i> Тибетский буддизм в Пекине	125
И. В. Кульганек. Отчет о Первой Международной конференции «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора»	128
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Т. Баянсан. Лысое сердце (пер. Л. Скородумовой)	131
С. Эрдэнэ. Камень в сердце (пер. О. Сапожниковой)	133
П. Лувсанцэрэн. Голубой, как вода (пер. О. Сапожниковой)	134
С. Пурэв. Страдания собаки никогда не кончатся (пер. О. Сапожниковой, под ред. Л. Скородумовой)	138
Д. Гармаа. Сундук гецула (Будда) (пер. К. Ким)	140
Summary	141

Contents

Introduction by <i>I. V. Kulganek, L. G. Skorodumova</i>	5
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
L. G. Skorodumova. The model of the space-time continuum in the Mongol culture	8
O. A. Sapozhnikova. The spiritual character of the Mongolian people in the story by S. Erdene «A Stone of the Heart» (Structure of a literary text)	16
A. A. Turanskaya. The Mongolian translation of the collection «One Hundred thousand hymns» by Milarepa	21
D. A. Nosov. The structure of the Mongolian folk tales	26
A. A. Solovyeva. Stories about the evil forces in the Mongolian folklore	33
P. O. Rykin. On the Principles of Chinese Transcription of Mongolian Words in the Chinese-Mongolian Dictionary «Da-da yu/Beilu yiyu» (late 16 th —early 17 th centuries)	41
A. I. Chernukha. On diachronic process of formation of long vowels in the Mongolian language.	49
I. V. Kulganek. Folklore embodiment of the Prikhubsugulie's phenomenon — Dayan Derkh	53
HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
E. I. Kychanov. The Tangut-Tatar border in the first quarter of the XIII century. (the «New laws» of Xia)	58
K. W. Alekseev. About two Mongolian manuscripts of the biography of Gampopa (1079—1153)	65
Yu. I. Yelikhina. Mongolian woodcut boards from the collection of the State Hermitage.	70
A. V. Mayorov. Pope Innocent IV's letter to Sartakh Khan of the Golden Horde (text, translation, notes)	74
A. B. Malyshev. What was the purpose of the Golden Horde «poem» written on birch bark found near the village of Podgornoe? (statement of the problem)	82
P. Chultemsuren. A brief history of Khlalkh Tsogtu-Khuntaydzhi and his disciples	86
F. L. Sinitsyn. International activities of the Tibetan Hierarch Panchen Lama IX and their impact on the situation of Mongolia and Inner Mongolia (1926—1937 years)	90
I. V. Kulganek. Manuscript and archival legacy of mongolian peoples in Russia	97
REVIEWS AND SCIENTIFIC LIFE	
K. N. Yatskovskaya. Reading the «Works of Mongolia and for Mongolia» by A. D. Simukov [The State Museum of Ethnology, Osaka, 2007—2008]	101
B. Dayriymaa. The conference dedicated to the 100 th anniversary of the famous Altai-Uryankhay performer S. Choysuren	109
Yu. I. Drobyshev. The new publications by the Integrated Russian-Mongolian biological expedition of RAS and MAS	110
O. N. Polyanskaya. The conference «Mongolia in the XX century: from the restoration of independence to the international recognition»	113
T. G. Basangova. Suvarga of Jumbo Taishi Tundutov	117
L. V. Chetyrova. Mongolian forum in Paris.	119
L. Khaloupkova. Review of «My Dear Countrymen» by K. B. Boldokhonov (Ulan-Ude, 2012)	120
A. A. Burykin. Review of «The Typology of Model-forming Parts of Sentences in the Kalmyk and Mongolian Languages in Light of the Verbal-actantial Theory» by E. U. Omakaeva. (Ulaanbaatar, 2011)	122
T. D. Skrynnikova. <i>V. L. Uspenskiy.</i> The Tibet Buddhism in Beijing.	125
I. V. Kulganek. Report about the first international conference «Cultural Heritage of mongols: manuscripts and archival collections in St. Petersburg and Ulaanbaatar»	128
OUR TRANSLATIONS	
T. Bayansan. Bald Heart (translated by L. Skorodumova)	131
S. Erdene. Stone Heart (translated by A. Sapozhnikova)	133
P. Luvsantseren. As Blue as Water (translated by A. Sapozhnikova)	134
C. Purev. A Dog's Suffering Never Ends (translated by A. Sapozhnikova; ed. by L. Skorodumova)	138
D. Garma. Getsul's Chest (translated by K. Kim)	140
Summary	141

Предисловие

Десятый выпуск посвящен девяностолетию Людмилы Константиновны Герасимович, крупного ученого, литературоведа, доктора филологических наук, профессора Санкт-Петербургского университета.

Л. К. Герасимович родилась 31 июля 1923 г., в 1945 г. она впервые переступила порог кафедры монгольской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, и с тех пор ее жизнь безраздельно связана с главным учебным и научным центром отечественного монголоведения. Начала свою педагогическую деятельность на кафедре Людмила Константиновна после окончания аспирантуры в 1953 г. и защиты кандидатской диссертации, посвященной творчеству одного из зачинателей современной монгольской литературы Ц. Дамдинсурэна. Этой работой было положено начало изучению литературного процесса Монголии в XX в.

Будучи тонким знатоком монгольской поэзии, именно этой теме она посвятила свою докторскую диссертацию «Монгольское стихосложение: опыт экспериментально-фонетического исследования» (1975), в которой был сделан важнейший для монгольской филологии в целом вывод «о квантитативной природе монгольского стихосложения».

Л. К. Герасимович работала на кафедре до 1999 г., более десяти лет (1973—1987) возглавляя ее; более двух лет (1976—1978) являлась членом ученого совета Бурятского института общественных наук (Улан-Удэ). Она разработала и прочитала курсы по старой и современной монгольской литературе (среди них «История монгольской литературы начала XIII—XX в.», «Монгольская литература 1921—1990 гг.»), а также спецкурсы: «Творчество современного монгольского писателя Ц. Дамдинсурэна», «Монгольская поэтика». Л. К. Герасимович единственная на протяжении многих лет вела занятия по старописьменному монгольскому языку, а также читала со студентами современные тексты. Людмила Константиновна воспитала целую плеяду ученых-монголистов, создала в монголоведении свою школу, которой гордятся многочисленные ученики, продолжающие научные традиции Санкт-Петербурга.

Людмила Константиновна всегда являла своим ученикам пример высокой требовательности, преданности делу и сознания своего долга перед избранной профессией, пример пытливости и упорства в работе над материалом. Под ее руководством студентами и аспирантами кафедры был написан ряд курсовых, дипломных работ, проводились диссерта-

ционные исследования по истории развития монгольской литературы 1921—2000 гг. Среди ее воспитанников шесть кандидатов наук (А. Пахутова, С. Н. Цеденова, С. Байгалсайхан, Р. В. Ивлева, М. П. Петрова, Н. П. Бьерке (Биткеева)), пятеро (Л. Г. Скородумова, А. Д. Цендина, И. В. Кульганек, А. Федотов, В. Л. Успенский) стали докторами наук.

Многие студенты через всю жизнь пронесут в душе благодарность своему учителю за высокую науку любви к своему предмету изучения, которая была у Людмилы Константиновны безмерна, крепка и естественна. Ее преданность Монголии проявлялась в том, что она имела много друзей среди уланбаторской интеллигенции, и до сих пор она сохраняет теплые отношения с теми, кто создавал монгольскую литературу второй половины XX в.

Ее одержимость, безусловное знание предмета оказали огромное влияние на дальнейшую жизнь, судьбу многих ее студентов. Каждый из них полюбил Монголию, и именно Людмила Константиновна положила первый камень в фундамент этого крепкого чувства. Возможно, это происходило во время кураторских часов, которые она устраивала у себя дома на ул. Восстания, где жила в то время со своим мужем В. А. Березным, также преподавателем Восточного факультета, китаистом. Во время этих занятий она угощала студентов монгольским чаем — с молоком, маслом и солью, знакомила с монгольскими песнями, монгольской речью. Все монгольское было в этом доме одухотворено обожанием, и этот высокий идеализм не мог не передаваться студентам, заряжая их романтическими устремлениями в неизвестное.

Серьезность отношения к стране у Людмилы Константиновны закреплялась строгостью ее характера, проявлявшейся во всем, с чем она сталкивалась в жизни. Она не принимала несобранности, расхлябанности: не существовало оправданий для опоздавших и не подготовивших домашнее задание. Людмила Константиновна не признавала и не допускала никаких других хобби у своих студентов, кроме монголистики. Быть хорошим специалистом (а быть другим нет смысла, считала она) можно, только полностью и без остатка отдаваясь одному делу. Все остальное воспринималось как лишнее, отвлекающее, несерьезное, как разбрасывание. Она чрезвычайно бережно относилась к творческой свободе студента, деликатно обращалась с чужим текстом. Сделанная ею стилистическая правка студенческих курсовых и

дипломных работ всегда отличалась точностью, лаконичностью. Не было ни одного огульного категорического замечания на полях, ни одна мысль не была отвергнута без объяснения и без предложения, как и что конкретно следует изменить.

Людмила Константиновна строжайше следила за соблюдением технических правил написания научного текста (это касалось использования ссылок, сносок, цитирования, научного аппарата, библиографии), а также за тем, чтобы каждый монгольский пример имел в скобках русский перевод, чтобы в работе не было ни одной незакавыченной цитаты. Она учила, что для подтверждения своих идей никогда не надо скупиться на выдержки из оригинальных текстов и на примеры, поскольку именно они делают работу более убедительной. И через много лет ее ученики по-прежнему преисполнены чувством благодарности к своему первому Учителю в монголистике, который тактично и бережно вел каждого из них к пониманию серьезных научных проблем и передавал трепетное искреннее чувство любви к предмету исследования и людям изучаемой страны. И это самый высокий дар Учителя.

Л. К. Герасимович — ведущий специалист в мировом монголоведении в области исследования современной монгольской литературы. В 1965 г. вышла в свет ее большая монография «Литература Монгольской Народной республики: 1921—1964».

После 60-х гг. в литературе произошли не только количественные, но и качественные перемены. Выросло новое поколение писателей. Этот период ознаменован бурным развитием прозы. Новый герой, новые темы и стилистические направления потребовали обобщения и теоретического анализа в новых социально-исторических условиях. Многолетние изыскания Л. К. Герасимович в области монгольской словесности позволили собрать материал для второй книги о современной прозе — «Литература Монгольской Народной Республики: 1965—1985. Очерки прозы» (1991). Главным достоинством труда явилась доминанта традиционализма в анализе произведений новейшей художественной литературы Монголии. Людмила Константиновна автор четырех монографий: «Литература Монгольской народной республики (1921—1964)» (Л., 1965); «Монгольское стихосложение» (Л., 1975); «Литература Монгольской народной республики (1965—1985). Очерки прозы» (Л., 1991); «Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям)» (Элиста, 2006).

Событием в отечественном монголоведении и подарком для ученых-монголоведов, преподавателей и студентов вузов стала ее монография «Монгольская литература XIII—начала XX в.», вышедшая в 2006 г. и представляющая собой результат лекционной работы в Санкт-Петербургском университете на протяжении нескольких десятилетий. И хотя сама Людмила Константиновна не считает свою работу теоретическим исследованием процесса развития

монгольской литературы [Герасимович, 2006. С. 3], но характер материалов, анализ содержания произведений, тщательность исследования по своему уровню выходят за рамки учебного пособия. Она рассматривает все известные сегодня произведения монгольской литературы XIII—XIV вв. и дает им оценку с точки зрения их места в корпусе монгольской словесности. Она акцентирует внимание читателя на процессе формирования в XIII—XIV вв. таких распространенных жанров монгольской литературы, как поучение (сургал) и ода (магтал), уделяет внимание рассмотрению памятников шаманской литературы как пласту монгольской словесности, представляющему особый интерес в истории национальной культуры, поскольку в нем, как она считает, полностью отсутствует влияние других культур, и именно шаманская литература сохранила дух художественного мышления древних монголов. В монографии присутствует глубокое теоретическое осмысление автором начального периода складывания в монгольской литературе жанрового мышления, который приходится на время массового распространения в Монголии буддизма, повлекшего за собой приток большого количества сочинений популярного буддизма, разнообразных по своим функциям и жанрам.

Впервые в российском монголоведении Л. К. Герасимович делает заявление о том, что монгольские писатели XIX в. проповедовали гуманистические идеалы, призывали к нравственному совершенствованию, что их творчество составляет качественно новый этап в духовной культуре монгольского народа.

Любовь к Монголии, ее степным просторам, воспетым на страницах многих произведений художественной литературы с ее удивительными и яркими образами, поэтикой, пропитанной ароматом степных трав, определила еще одну грань творчества ученого — талант переводчика. Незаурядный литературный дар неизменно присутствует как в переводах произведений современных монгольских писателей, так и в статьях, посвященных их творчеству.

Монгольская научная общественность и монгольские писатели высоко ценят вклад Л. К. Герасимович в изучение литературного наследия и популяризацию литературы монгольского народа в России и за ее пределами. Авторитет профессора Герасимович в Монголии очень высок — ее считают искренним другом и наставником, ее мнением дорожат и молодые ученые, и литераторы, и представители старшего поколения. Л. К. Герасимович награждена двумя медалями Монголии «Дружба» (1982, 2003). Она лауреат премии им. Ц. Дамдинсүрэн.

Коллеги, ученики и последователи Л. К. Герасимович поздравляют ее с Днем рождения и искренне желают багше доброго здоровья, счастья и новых творческих свершений в литературе и науке.

И. В. Кульганек, Л. Г. Скородумова



Людмила Константиновна Герасимович

Л. Г. Скородумова

Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре

Специфика монгольского языка дает возможность использовать лексический материал монгольского языка как источник для реконструкции модели мира в представлении древних. В частности, рассматривается семантика слова *цагаан* ('белый') и символика белого цвета в монгольском языке. В статье детально охарактеризованы основные признаки пространства, обозначенные лексическими дефинициями в модели мира.

Ключевые слова: монгольский, картина мира, пространственно-временная символика; свойства пространства; модель мира, топонимика, эпитет, атрибутивная конструкция.

Язык — одно из существенных явлений культуры и вместе с тем один из универсальных кодов культуры, участвующий в непрерывном семиотическом обмене и интерпретации других культурных кодов. Специфика монгольского языка (агглютинация, принцип словообразования, основанный на неизменности формы морфемы, и т. д.) дает возможность использовать лексический материал монгольского языка как источник для реконструкции модели мира в представлении древних. Семантика слова *цагаан* рассматривалась в ряде работ монгольских филологов. В частности, в работе Д. Цэдэва, посвященной литературно-историческому памятнику XIII в. «Сокровенное сказание» («Нууц товчоо»), говорится о том, что белый цвет исконно был самым почитаемым в культуре монголов. И в этом памятнике он упоминается чрезвычайно часто. Например, душа матери Оэлуна сравнивается с чистой молокой [Цэдэв, 1997. С. 22—24].

Рассмотрим некоторые формальные признаки слова, указывающие на его внутреннюю форму или глубинный смысл.

1. *Цагаан* созвучно *агаар* ('воздух'). *Агаар*, в свою очередь, выражает семантику звука *А* — *анх*, что означает 'первый, начало всему'. Действительно, *цагаан* в таком значении часто встречается в монгольском языке. Например, алфавит *цагаан толгой* — прописные (первые) буквы, азбука. Праздник Нового года, по лунному календарю *Цагаан сар* (букв.: 'белый месяц') означает начало и конец жизненного цикла, некий рубеж событий, грань, предел, рубикон, предвестник.

Каждый год точная дата наступления Нового года определяется по лунному календарю, поэтому дни Нового года не бывают фиксированными. Мон-

голия и некоторые другие восточные и центральноазиатские страны с древних времён придерживаются лунного календаря с 12-летним циклом по названиям животных. Кочевники прибавляют к своему возрасту один год, считая девять месяцев до своего рождения годом жизни. Отсчёт Лунного календаря базируется на трёх природных феноменах — на отсчёте полного оборота Луны вокруг Земли, на обороте Земли вокруг Солнца и на вращении Юпитера вокруг Солнца. Восточные астрономы веками знали, что Юпитер делает один полный оборот каждые 12 лет. Следуя отсчёту Юпитера, древние астрономы разделили их на 12 одинаковых частей, присвоив каждой из них название одного из 12 животных: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, петух, собака и свинья. Новый год в Монголии по традиции называется *Цагаан сар*, или 'Белый месяц'. Этнологи дают этому названию различные объяснения. В прошлые времена Новый год отмечался в сентябре, когда день равнялся ночи. Дни Белого месяца зависят от фазы луны, но в основном день Нового года выпадает на конец января—начало марта. Семьи начинают готовиться к празднику за месяц до его наступления. Во-первых, нужно приготовить очень много еды и подарков для гостей. Во-вторых, сверху донизу чистится вся юрта (квартира). Каждая семья делает сотни, а то и тысячи *боз*¹, шьёт или покупает новую одежду. Согласно обычаю, режут самого жирного и крупного барашка. Распластанную нижнюю часть с хвостом варят и затем ставят на стол до конца праздника. Последний день старого года называется Битуун (существительное от глагола «наполнить»), в этот день вся семья собира-

¹ *Бозы* (монг. *бууз*) — пельмени на пару, чаще всего круглой формы.

ется за столом на поздний ужин. До его начала весь дом должен блестеть как стёклышко, на столе должны быть варёный крестец, сладкий рис с изюмом и маслом, молочные продукты и жаренные в кипящем масле рассыпчатые продолговатые узорчатые пряники *ул боов*. Они укладываются на большую тарелку в три, пять или девять слоев. Для монголов цифра 9 имеет глубокий символический смысл, поэтому во время государственных церемоний ставятся девяти-слойные *боов*. Пожилые и старые люди укладывают пряники в семь слоев. Если в семье жив один из стариков, особенно дедушка, то надо уложить в пять. Эта цифра символизирует пять цветов и пять видов почитаемых блюд. Молодая же пара имеет трёх-слойный *боов*, так как три означает начало всего сущего. Уложенные пряники сверху украшаются сладостями, кусочками сахара, пенек и монгольского топленого масла. После сытной трапезы с появлением звезд зажигают благовония и варят крепкий чай. Первую пиалу посвящают четырём сторонам света, вторую преподносят хозяину и только потом остальным. Хозяин делает один глоток и девять раз прикасается к крестцу барашка, тем самым разрешая хозяйке подать чай — старикам и уважаемым людям в первую очередь. После этой церемонии хозяин начинает отрезать от крестца кусочки, раздавая их присутствующим.

В первый день Цагаан сара, нового года по лунному календарю, встают до восхода солнца, ждут первых лучей солнца, чтобы начать новый год жизни. Традиционный обряд начинается примерно в шесть часов утра. Все члены семьи выходят из дому, чтобы сделать первые шаги (оставить следы). Астрологи указывают по году рождения данного человека и наступающему году, в каком направлении нужно идти. Только после этого все начинают приветствовать друг друга. Приветствуют сначала самого старшего в семье. Он по обыкновению сидит в самой почетной (северной) части юрты. Ему (или ей) преподносят хадаг с молоком. Чашку с молоком ставят на ладонь правой руки. Этот ритуал называется *дзолголт*. При приветствии говорят: «*Сар шинэдээ сайхан шинэлж байна уу?*» («Хорошо ли встречаете новый год?»). Или: «*Амар байна уу?*» («Как здорове?»).

При приветствии младшие протягивают обе руки ладонями вверх, поддерживая локти старшего, который также протягивает руки вперед, но ладонями вниз. При этом старший целует в обе щеки младшего, а может просто прикоснуться щекой к щеке. По традиции, муж и жена не совершают этот ритуал друг с другом, ибо считаются единым целым.

После церемонии приветствия, которая совершается в доме самого старшего, гостей приглашают за стол. Важной деталью праздничного стола является вареный бараний крестец. Угостив гостей чаем, хозяйка дома приносит бозы. По традиции, гости сначала должны отведать рис с изюмом, а затем принимаются за мясо. В завершение трапезы происходит обмен подарками. Старшему преподносят хадаг в

знак глубокого уважения, желая ему долгой жизни и крепкого здоровья. Детям дарят сладости и игрушки. Обычно гостям дают подарки светлого цвета, дарить одну вещь не положено. Хозяин дома обменивается с гостем табакеркой. Можно просто понюхать табакерку и вернуть ее обратно хозяину. В пик праздничной церемонии люди начинают петь песни под аккомпанемент национального музыкального инструмента *морин хура*. Здесь хозяин дома преподносит гостю чашу с водкой, гость же, получив ее, должен начать песню, которую подхватывают другие. Вечером первого дня Цагаан сара люди играют в разные игры. Существует множество — десятки, если не сотни — разных видов игр в кости (лодыжки животных). Также организуются скачки и состязания по национальной борьбе. В городе Цагаан сар отмечают лишь несколько дней, но на селе приветствия и визиты гостей продолжаются целый месяц.

Как правило, в Цагаан сар принято подносить белые дары, надевать белые одежды. Традиция подносить белые дары широко распространена в обрядовом фольклоре монголов, встречается в «Сокровенном сказании». В эпосе в описании, например, жилища героя часто употребляется эпитет *цагаан*: *далай цагаан өргөө, шинэ цагаан дээвэр, хөвөн цагаан өрх*² («огромный как океан белый дворец, с новой белой крышей, белой хлопковой кошмой для дымового отверстия»).

Неслучайно 12-летний календарный цикл начинается «беломордая» белая мышь *ам цагаан хулгана*³. Думается, что белый цвет траура на Востоке и белый цвет свадьбы на Западе перекликаются с календарной символикой Цагаан сара. Ведь и то и другое означает переход в иное состояние, в иной мир, когда человек должен перейти некий рубикон. Начало и конец — это свадьба и смерть. В монгольском языке «носить белое» (*цагаан өмсөх*) означает траур. Белый не участвует в космогенезе, ибо это сам космос, основа, откуда все начинается и чем все заканчивается.

2. Белый в сознании монголов передает световоздушную стихию, вообще весь *белый свет*. Слово лишено конкретного пространственного, а значит и временного значения. День *өдөр* восходит к санскритскому Адья («солнце»), это как бы календарная отметка, но, с другой стороны, *өдөр* находится в одном семантическому ряду с *одоо*, *өдгөө* («сейчас»). Вот почему допускается употребление *өдөр* с эпитетом: *Цагаан гэгээтэй өдөр* (Белый день). *Цагаан* означает «прозрачный», «светлый», то есть недоступный глазу, но это не отсутствие цвета, а цвет и свет одновременно, то есть нематериальная, непроявленная субстанция, абстракция. «Белый свет», другими слова-

² Эрийн сайн Хан Харанхуй.

³ Что касается мифологических персонажей *Ам цагаан бяруу* («Беломордый телец») или *Ам цагаан морь* («Беломордый конь») Чингис-хана, то эта тема связана с космогоническим мифом и заслуживает отдельного исследования.

ми, — не выделенное, не обжитое, не семантизированное пространство, то есть запредельный космос. Кроме беспредельности, необъятности, он не имеет других характеристик. Это величина, неподвластная человеческому сознанию⁴. Белое и черное в этом смысле сливаются. Есть монгольская поговорка: *Цагаанаас хар гардаг, хараас цагаан гардаг* ('Из белого возникает черное, из черного — белое'). Часто белое и черное переключаются в фольклоре, служат главному его принципу — принципу психологического и синтаксического параллелизма, а также дуалистическим представлениям в духе инь-ян (монг. *арга билиг*): *Ус хар ч архи цагаан* ('Вода черная, водка — белая'). *Цагаан мөнгө ч харлана* ('И белое серебро может потемнеть') [Монгол цэцэн үгийн далай, 1964. С. 117].

3. Отсюда третье значение эпитета *цагаан* — 'обширный', 'открытый', 'богатый', 'обильный', например: Белая степь *Цагаан тал*, Белое озеро *Цагаан нуур* в значении 'просторный, неохватный'. Часто встречающиеся географические названия: *Баян цагаан* (Богатый белый), *Цагаан хайрхан* (Священный белый), *Цагаан даваа* (Белый перевал), *Цагаан уул* (Белая гора), *Бөөнцагаан нуур* (Белое озеро полное), *Цагаан овоо* (Белое обо), *Их цагаан* (Великий белый), *Бага цагаан* (Малый белый), *Эрдэнэ цагаан толгой* (Драгоценный белый холм), *Тэрхийн цагаан нуур* (Белое озеро Тэрхийн) и т. д.

Представляется, что *цагаан* — это и есть сама природа *байгаль*. Слово *байгаль* имеет два корня: *бай* ('белый') и *гол* (водная 'артерия' или 'ось'). *Бай*, в свою очередь, переключается с *баян* ('богатый'), что вполне укладывается в нашу семантику *цагаан*. Например, Байкал можно перевести на монгольский язык как Белое озеро *Цагаан нуур*.

Обращает на себя внимание большое количество прилагательного «белый» *цагаан* в топонимике, причем по всей территории Монголии. Только в Словаре топонимических названий Монголии Ш. Шагдара встречается около 20 обозначений белого цвета и столько же — черного [Шагдар, 1978. С. 148—151]. Одинаковое количество белого *цагаан* и черного *хар*, доминирование белого и черного в географических названиях говорит о сакральном отношении к окружающему миру.

Вероятно, именно в связи с этим значением появилось и понятие *цагаач*, *цагаачлах* ('бродяжничество') — люди без определенного места жительства) [Цэвээн, 1966. С. 779].

Весьма любопытную гипотезу высказывает известный ученый филолог О. Сухэбатор в связи с этимологией этнонима «монгол». Он считает, что «монгол» всегда несет в себе обозначение цвета. В частности, что касается топонимов, слово «монгол»

(О. Сухэбатор насчитывает 122 топонима, содержащих это слово, из них 101 относится к горам или передает символику мужского начала: монгольские холмы *Монгол толгой*, монгольское обо *Монгол овоо*, монгольские горы *Монгол уул* и т. д.) присутствует в названиях лишь тех мест, которые как бы окрашены в золотистый цвет. Ученый считает, что такие названия, как Монгольское белое озеро *Монгол цагаан нуур*, Монгольский колодец *Монгол худаг* появились позже и были связаны с конкретно-историческими событиями, поэтому их нельзя считать характерными для традиционного мышления монголов [Сухбаатар, 1990. № 1].

Дариганга сохранили интересную легенду об озере *Цагаан нуур*, удивительным образом отвечающую нашей теме:

«У одного богатого человека умер единственный сын. По всему хошуну объявили траур. Юношу похоронили вместе с привычными вещами, которыми он пользовался при жизни, в том числе в могилу положили много золота и серебра. Отец, беспокоясь, что могилу могут обнаружить и разграбить лихие люди, решил скрыть место погребения. Только бы он один знал это место. И придумал хитрость. Он привел на могилу верблюдицу с верблюжонком. Верблюжонка оставил там, а мать отвел на берег озера *Цагаан нуур*. После этого два огромных табуна лошадей утоптали место, где был похоронен сын хана, и вскоре никто не знал, где эта могила, даже сам хан. Только верблюдица все время плакала по верблюжонку. Когда через год верблюдицу отвязали, она сразу же побежала туда, где рассталась со своим верблюжонком. Так хан смог совершить обряд поминовения на могиле своего сына. С тех пор это место стали называть Богатое белое озеро *Баян цагаан нуур*, а озеро — Белое озеро нежной мелодии *Уянгын цагаан нуур*» [Дарьганга нутгийн домог, 1993. С. 15].

Связь с похоронами неслучайна в данном сюжете. Как упоминалось выше, *цагаан* всегда в той или иной мере олицетворяет нематериальный, *тот* мир.

4. Следующее значение *цагаан* — 'ровный', 'лишенный препятствий', 'гладкий' — *цагаан зам* ('ровная дорога'), *цагаан шүлэг* ('без рифмы', 'белый стих').

5. В семантике *цагаан* есть также значение чистоты и непорочности, незапятнанности, девственности, что явно ассоциируется с буддийским влиянием. Слова «священный (чистый)» *ариун* и «белый» *цагаан* — синонимы. Символ буддизма — священный, чистый, незапятнанный лотос *Цагаан бадам*, вошедший в мистическую формулу *Ом мани бадмэ хум*. Отсюда пословица: *Цагаан зүг зөөлөн үйлс* ('белая сторона — чистые деяния, или «мягкая» карма').

6. Белый — не просто синоним слова «священный» *ариун*, это символ сакральности, символ харизмы. Харизма прочитывается здесь в связи белого с солнцем, солярным, верхним началом, а также с мужским началом *арга*. *Арга* — отцовское начало, *билиг* — материнское. *Арга* принимает решение и служит опорой и движущей силой, а *билиг* — сама энергия, наполняющая *арга*. Солнце по своей стихии

⁴ Художники рассказывают, что основное свойство белого цвета — отражать весь спектр цветов, а черный их поглощает, поэтому ни черный, ни белый человеческий глаз воспринимать не может. Кроме того, белый является фоновым цветом в живописи.

и символикe совпадает с огнем, самое яркое пламя которого, поднимаясь вверх, становится сначала белым, а потом невидимым. Неслучайно и *төмөр* — металл в ряду пяти первоэлементов (*таван махбод*) обозначен белым цветом (*гал* — *улаан*, *ус* — *хар*, *мод* — *хөх*, *шороо* — *шар*, *төмөр* — *цагаан*). Говорят: *Мөнгө цагаан нүд улаан* ('Серебро (или деньги) белое, глаза — красные', то есть человек не может устоять перед деньгами). Быть может, это связано с тем, что при соприкосновении с огнем металл белеет. Другая гипотеза — яркость, контрастность золота и алмаза.

Мы находим подтверждение характеристики белого как символа металла в эпосе. Например, у героя эпоса «Эрин сайн Хан харанхуй» быстрые белые стрелы и мощный белый лук *түргэн цагаан сум и хүчит цагаан нум*:

Мянган хүчит цагаан нумандаа
Эрдэнийн гучин хоёр сумын
Хамгийн доод сумыг онилж...

Таким образом, цепочка *цагаан* ('белый') — *агаар* ('воздух') — *анх* ('первый') — *ганц* ('единственный') — *гал* ('огонь') — *алт* ('золото') — *арга* ('солнце', 'мужское начало ян') приводит нас к пониманию символикe главного атрибута государственности монголов со времен Чингис-хана — белого (числом девять) и черного бунчуков (*Цагаан сүлд и Хар сүлд*), в которых как раз и зашифрован код харизмы правителя-демиурга и его величия [Скрынникова, 1997. С. 6—7]. Основополагающая символика белого и черного *сүлд* передает силу солнца и луны, то есть власть над миром снизу доверху. Верх — это солнце, белый свет, огонь, верховное мужское начало, низ — луна, вода, хтоническое материнское начало, черный цвет, север. Черный и белый *сүлд* одинаково корреспондируют с потусторонним миром, *тем светом*, то есть с миром предков, ибо функция предков — помогать и направлять своего избранника, правителя.

Очевидно, третий, наиболее значимый для монгольского менталитета цвет — синий. Отсюда — синие монголы *Хөх монгол*. Синее — обжитое видимое пространство. Синее небо *Хөх тэнгэр* — персонифицированное существо.

7. Еще одно значение *цагаан* — 'огромный', 'необозримый' и 'необъятный', то есть великий. Главный пример здесь — *Цагаан хэрэм* — 'Великая китайская стена'. Встречается в языке и выражение *Их цагаан* — 'Великий белый'.

Далеко не полный перечень примеров из анализа семантики белого цвета в монгольской культуре позволяет сделать вывод о том, что, как правило, *цагаан* выражает представление монголов о некоем нелокальном вневременном пространстве и олицетворяет доминанту пространственного мышления и представления о мире вообще.

Кроме того, важным материалом для реконструкции мифопоэтической концепции пространства в на-

циональном сознании монгольского этноса являются тексты обрядового фольклора. По частоте употребления в обрядовых текстах на первом месте слова-локативы: *газар* 'земля', 'место'; *дэлхий* 'Земля' (планета), 'вселенная'; *далай* 'океан', 'великий'; *нутаг* 'кочевье', 'родина'; *ертөнц* 'мир'; *огторгуй* 'небо'; *орон* 'страна', 'место'; *орчлон* 'мир', 'вселенная'; *уул ус* 'горы и воды', родина; *тэнгэр* (*Хурмаст тэнгэр*)⁵ 'небо'. Все эти лексемы на русский язык допустимо переводить единственным словом «мир», то есть по большей части слова-локативы в данном случае относятся к безэквивалентной лексике.

Атрибутивная конструкция слова *газар* с эпитетом создает яркий зрительный образ, так что перед слушателями разворачивается экспозиция с богатым пейзажем. Картина описана с мельчайшими подробностями. Местность атрибутируется, маркируется. Например:

Толгойтойхон газар 'холмистая земля'
Өвстэйхэн газар 'травянистая земля'
Өндөргэйхэн газар 'высокая земля'
Устайхан газар 'земля с водоемом'
Уултайхан газар 'гористая земля'
Хадат газар 'скалистая земля'
Чулуут газар 'каменистая земля' [АЗД. С. 78, 79].

Хөндий хөндий газар 'низкая низкая земля'
Ар ар газар 'на северном склоне земля'
Шил шил газар 'на горном хребте земля'
Тал тал газар 'степная земля' [ЗҮАЗ. С. 31].

Эпитеты, которыми наделяется *газар*, можно разделить на несколько групп: 1. Географический рельеф местности: *хөндий* 'долина', *тал* 'степь', *шил* 'горный хребет'. 2. Характеристика местности с точки зрения ее ценности для человека: *өвстэйхэн* 'с травой', *уултайхан* 'гористая', *устайхан* 'с водой', *Өвс усан элбэг* 'где много травы и воды'; *Өнтэй газар өвөлжиж Өнгөлөг газар зусч* 'зимуй в богатом месте, летом живи в красивом месте' [АЗД. С. 125]. 3. Место наделяется священными эпитетами: *номын мөнх газар* / *Дүүрэн ес сацнам* ('Окропляю священную вечную землю'). 4. Это земля, где живут будущие родственники: *Худ ургийн газраа...* [АЗД. С. 98].

Особенно часто земля атрибутируется как начало всего: *газрын хуйс* 'пуповина земли', 'первоначало'. В этом сочетании отражены космогонические представления древних, например: *Галбарваасан зандан мод* / *Газрын хуйснээс ургаваа* ('Сандаловое дерево Галбарвасан выросло из пуповины земли') [АЗД. С. 51]. Земле придаются свойства хтонического божества, и в этом случае всегда используется парное словосочетание *газар ус* или *газар лус*: *Гартаа барьвал Газар усыг номхотгох* ('стрела жениха: Когда

⁵ Слово *Тэнгэр* имеет еще и другое значение — 'Верховное божество', поэтому часто пишется как *Хурмаст тэнгэр* (согд. *Ахурамазда*), как правило, этот образ встречается в шаманских текстах.

берешь в руки, она умирляет духов земли») [АЗД. С. 67]; *Газар лусаараа шалгар (бөө) Газар лусаараа номхотго* [АЗД. С. 106] ('Испытайте, духи земли, умирите, духи земли' (шаманское взывание): *Газрын эзэд Зүрхэрэн цугларах* ('Где собираются хозяева земли') [ЗҮАЗ. С. 51]. Символ женского начала в мифологии — *хатан газар ус* [АЗД. С. 110] — 'матушка «земля-вода»', поэтому эпитет *хатан*⁶ неслучаен, в то время как постоянный эпитет для гор — *хан*, например, *хан уул*, *хайрхан уул*. Чрезвычайно редко, но можно встретить словосочетание *хан газар усан* [ЗҮАЗ, 1987. С. 52].

Употребление *газар* с причастием придает образу особую экспрессию, ритм ускоряется: *Айх газар зүрх бол / Унах газар багана бол* [АЗД. С. 108] ('Будь сердцем⁷, где страшно, будь опорой, где упадешь' (благопожелание стрелам жениха). Но даже если *газар* в препозиции в функции определения: *газрын хол усны урт уулын чанадаас* ('Из дали земли и воды, из-за гор и дол') [АЗД. С. 116], акцент смещен опять-таки на слово *газар* благодаря регрессивной смысловой структуре монгольского языка.

Таким образом, *газар* 'земля' передает понятие физически локализованного пространства, что может служить примером архетипического сознания, которое понимает пространство линейно⁸. С другой стороны, это твердая и статичная субстанция. Рассмотрим внутреннюю форму слова, то, что Потенбня называл «центром образа, одним из его признаков, преобладающим над всеми остальными» [Потенбня, 1985. С. 146]. Лексема, состоящая из двух слогов *га-зар* (корневая морфема га-), в одном семантическом ряду с *га-дар* 'поверхность', *гадас* 'гвоздь' (*Алтан гадас* — букв.: 'Золотой кол' или 'Полярная звезда'), *гар* 'выходить', *га-даа* 'снаружи'. В современном монгольском языке *газар* употребляется в словосочетаниях в значении места действия или места нахождения: *засгийн газар* букв.: 'место власти', 'правительство', *удирдах газар* 'управление', 'ведомство', 'департамент', *хоолны газар* 'столовая'. В парных словосочетаниях как обобщающее служебное слово-локатив: *хот газар* 'город', *тал газар* 'степь', *газар нутаг* 'местность', 'территория', *газар шороо* 'земля' (абстр.) и т. д.

По мифологическим представлениям, *газар* — это земная твердь, как уже упоминалось, внешняя поверхность мироздания, его твердая оболочка, образовавшаяся в момент отделения от хаоса. Данная статическая субстанция — одновременно второй и

⁶ *Хатан* как эпитет встречается в мифологизированных названиях рек: *Хатан Туул гол*.

⁷ По представлениям монголов, именно сердце дает человеку отвагу и мужество.

⁸ Вопреки утверждению В. Н. Топорова о том, что «Представления о статическом или радиальном пространстве, воспринимаемом в виде серии расходящихся от сакрального центра концентрических кругов, затухающих к границам неведомого, присущи только земледельческим народам и народам городской культуры» [Мифы народов мира, 1988. Т. 2. С. 341].

третий элемент космоса. Между двумя точками, там, где они есть, проходит линия, а значит, появляется центр, середина или третья точка. Этот тезис можно продемонстрировать, если предпринять попытку фоносемантического анализа близких по значению согласных *Г* и *Х*. Обе графемы состоят из двух элементов, в уйгурском письме они обозначены одинаково: *җаҗаг гаҗаR газар*; *қаҗ-а һаҗА хар*. Мифологические характеристики чисел два *хоёр* и три *гурав* в космогенезе близки. Бинарные оппозиции всегда создают третий животворящий элемент, то есть именно триада как мировая универсалия олицетворяет гармонию и становится источником новой жизни. Слова, начинающиеся с *г* и *х*, означают не только и не столько двойственность, сколько динамику, процесс выделения, движения, упорядочения: *гарах* 'выходить', *гар* 'рука', *хөл* 'нога', *хөдлөх* 'двигаться', *хас*, *хад*, *хасах*, *хоёр* 'два', *хос* 'пара' и т. д.

Слова *газар* 'земля', *уул* 'гора', *хад* 'скала', *тал* 'степь', *дэлхий* 'мир', *далай* 'океан' в фольклорных текстах могут взаимозаменяться, они дополняют друг друга в парных словосочетаниях, приобретая новый, обобщенный или абстрактный, оттенок, например *газар хорвоо*, *орчлон хорвоо*, *газар дэлхий*.

Дэлхий, так же как и *газар*, выступает в качестве маркера места в пространственно-временном континууме, часто оба слова воспринимаются как синонимы. Например, *Дэлхийн эздэд даатгая* ('Поручаю хозяевам земли' — см. выше: *газрын эзэд*) [АЗД. С. 112]. *Эх дэлхий* 'мать-земля', *алтан дэлхий* 'золотая земля' — это собирательный образ женского начала, низа, который абсолютно идентичен архетипу *газар ус* или *газар лус*.

Однако по сравнению с *газар* семантика *дэлхий* гораздо шире, она выражает абстрактное обобщенное представление о вселенной. *Дэлхий*, однокоренное с *дэлгэх* ('разворачиваться'), *дэлгүүр* ('ряды с товаром', 'магазин'), *дэлгэр* ('широкий', 'просторный'), в фольклорных текстах является символом плодородия, богатства, множественности и наделяется эпитетами *зузаан* 'обильный', 'толстый', *хязгааргүй их* 'бескрайний', *тосон өнгөт* 'прекрасный', 'обильный': *Тосон өнгөт дэлхийд ургасан / Өвс ногооны ишим* ('Соки трав, выросших на прекрасной земле (вселенной)') [АЗД. С. 91]; *Дэлхийн ногоо ургана даа* ('Вырастут травы на этой земле') [АЗД. С. 28]. *Санасан зүйл Хөрст алтан дэлхийгээс зузаан гэдэг билээ* ('Помыслы, говорят, еще обильнее, чем золотая земля') [АЗД. С. 105]; *Хязгааргүй их дэлхий чиг гэсэн* ('Сказал: это бескрайняя земля') [АЗД. С. 117]. *Дэлхий* часто используется как метафора: *Дэлхий дүүрэн өсөөд* ('пусть вырастет и заполнит всю землю').

Интересно, что *дэлхий* органично сочетается с названиями Хангай и Алтай, особенно в шаманских текстах, связанных с культом этих гор. Часто сочетания *Алтай дэлхий*, *Хангай дэлхий* можно встретить в текстах, посвященных жениху и его стрелам. Здесь *дэлхий* олицетворяет верх, мужское начало: *Баян буурал Алтай дэлхий* ('Богатый седой Алтай') [АЗД. С. 125]. *Хангай дэлхийд цуутай* ('Прославишься в

землях Хангая») [ЗУАЗ. С. 23]. В данном случае *дэлхий* является номинацией конкретного места, но одновременно и всем космосом: *Орон Хангай дэлхий минь Олз хишгээ дахин хайрла!* ('Родной Хангай, снова подари мне удачу и добычу!') [ЗУАЗ. С. 71]. Здесь вместо *газар* стоит слово *орон*, что также неслучайно. *Газар* может употребляться с *Хангай* только в оппозиции, как антоним.

Дэлхий может участвовать в бинарной оппозиции «верх-низ»: *Дэлхийн чинээ дэвжээтэй бол Уулын чинээ унгастай бол* ('Стань помостом величиной с землю (вселенную), пусть пуха будет с гору') [АЗД. С. 124]. *Дэлхий* часто выступает синонимом *далай*, слово, которое также употребляется в качестве метафоры родного кочевья *нутаг*: *Гадаад далайн нутаг* [АЗД. С. 101]. Вертикальная модель мира обозначена в традиционном сказочно-мифологическом зачине, где роль *дэлхий* выполняет *далай*. Хтонический образ *уул ус* или *газар ус* заменен оппозицией *Сумбэр уул* и *Сун далай* — мифической формулой, которая часто встречается в благопожеланиях:

Сумбэр уул мэт

Бат болтугай

Сун далай мэт

Гүн болтугай (Будь крепким, как гора Сумбэр, глубоким, как Молочный океан) [ЗУАЗ. С. 45].

Абсолютно синонимичное *дэлхий* и *газар* заимствованное слово *ертөнц* 'мир' (тюрк. *йерт* 'земля') присутствует в специфических шаманских текстах *Өнгөт ертөнцийн жамаар* и часто в парных словосочетаниях *Хорвоо ертөнц* [ЗУАЗ. С. 72]. В приведенном ниже фрагменте *сав ертөнц* и *дор ертөнц* идентично слову *газар* в значении «земля»: *Марсын охин тэнгэр хи хи / Дор ертөнцийг эргэгч... Сав ертөнцөөс агуу болтугай* ('Богиня Марс летает вокруг нижнего мира... будь сильнее нижних богов...') [ЗУАЗ. С. 112].

Следующий блок пространственных характеристик выражен словами *орон* 'место', 'страна', *орчлон* 'мир', 'вселенная', *орчлон хорвоо* 'мир', 'вселенная', и *огторгуй* 'небо'. Можно сказать, что эти однокоренные слова относятся к исконно монгольским лексическим единицам, адекватным понятию пространства (от слова «простор») в национальном сознании. Они выражают самые архаичные пространственные представления. Корень слова *орон* 'место' — *ор* — ключевая морфема — код архетипической модели мира. *Ор* 'след', точка, от которой разворачиваются концентрическими кругами время и пространство, поэтому вслед за *орчих* ('вращение', 'вращаться') появилась цепочка однокоренных слов, имеющих значение времени и места: *орчин* 'окружающая среда', *орчин цаг*, *орчин уе* 'современный', *орчлон* 'мир'. Как и *дэлхий* (*дэлгэр* 'просторный'), *орчлон* передает ощущение простора, пространства.

Орон, *орчлон* и *огторгуй* почти всегда в обрядовых текстах используются как элементы при лексическом параллелизме. Приведем фрагменты, где встречается оппозиция противоположных по значе-

нию, но однокоренных *орон* — *огторгуй*: *Огторгуйгаас угтай / Орон уснаас хөлтэй* ('Происходит от неба, корнями от земли и воды') [ЗУАЗ. С. 21]. *Огторгуй* ассоциируется с ветром: *Огторгуйн салхитай / Тэмцэлдэн байдаг / Оосор бүч түүнийг мялаа* ('Омоем завязку юрты, которая спорит с небесным ветром') [ЗУАЗ. С. 57]; с дождем: *Толин өнгөт огторгуйгаас буусан / Хур борооны шим* ('Соки живительной влаги, спустившейся с зеркального неба') [АЗД. С. 72]; с туманом, облаками: *Огторгуйн ой цагаан үүлэн мэт* (Словно белые небесные облака); *Огторгуйн цагаан үүл / Хөлмөглөн харагдавч / Манан холбоотой* ('Хотя белые небесные облака выглядят разрозненно, они связаны туманом') [АЗД. С. 101]; с солнцем и луной: *Огторгуйн наран саран солонго нэгэн холбоотой* ('Солнце и луна в небе связаны радугой') [АЗД. С. 119].

Отдельно взятая лексема *огторгуй* выражает лишнюю четких координат субстанцию, непроявленное пространство или хаос, означает букв.: 'бесследная бездна, тот свет' (*ор* — 'след', *огт-ор-гуй* — отсутствие *ор*; *орон* — 'этот свет'). И только употребление его с эпитетами или в сочетании с другими словами: *толин өнгөт огторгуй* 'зеркальный свод', *огторгуйн наран саран* 'солнце и луна на небе', *огторгуйн цагаан үүл* 'белые небесные облака', *огторгуйн салхи* 'ветер небес' — позволяет локализовать *огторгуй* как 'верх'. Или, например: *Богд огторгуйд нисгээн тасын өд* ('Пущенное в небо перо грифа — стрела'). Небо *огторгуй* и океан *далай* как самостоятельные лексические единицы в монгольском языке не имеют локальной привязанности, это, скорее, абстрактные понятия, содержащие те же мифопоэтические характеристики пространства, что и *дэлхий*: масштабность и величие.

Семантика слова *орчлон*, однокоренного с *орон*, шире, оно вмещает в себя понятие времени, что называется «здесь и сейчас», то есть пространственно-временной континуум. В данном случае через эту лексему язык описывает уже «обжитое» человеком пространство [Яковлева, 1993. С. 49]: *Орчлон хорвоо дор төрсөн / Бид бүгд ч* ('Все мы, родившиеся в этом мире'); *Орчлонгийн биднууд* ('Мы — жители этого мира') [АЗД. С. 117]; *Олны манлай Орчлонгийн дээж болж Огторгуйн цэцэг шиг бадарч яваа* ('Лучший из многих, образец этого мира живущих, процветай, словно небесные цветы') [АЗД. С. 124]; *Орчлонгийн олон амьтан Ураг элэн холбоотой* ('Все живые существа во вселенной связаны родственными узами') [АЗД. С. 119].

Таким образом, представление о пространстве в национальном монгольском сознании адекватно архетипическим характеристикам пространственно-временного континуума. Можно назвать ряд признаков пространства, обозначенных лексическими дефинициями в модели мира:

1. Разнообразие пространственно-временной символики белого цвета, выраженной полисемантической лексемой *цагаан*.

2. Понятие пространства, выраженное словом *газар*, линейно и статично. Это лишь внешняя характеристика «места».

3. Лексемы *дэлхий*, *далай*, *орчлон*, *огторгуй* выражают качественную характеристику мироздания, то есть свойство пространства расширяться концентрическими кругами и центростремительно раздвигаться. Пространство абстрактно и всеобъемлюще. Эти слова, а также лексические пары *орчлон хорвоо*, *газар дэлхий*, *орон дэлхий* выражают единый континуум, космологизированную модель мира.

4. Слова *орон* и *орчлон* содержат понятие 'этого мира', то есть обжитого семантизированного актуализованного пространства, *огторгуй* — 'тот мир'. В понятиях, передающих представление об антропоцентричной модели мира, таких как *орчлон*, *нутаг*, пространство локализовано и имеет центр: *Төв их нутгийнхаа дунд оришиж / Дөрвөн далайд сүрээ мандуулж яв* [АЗД. С. 91] ('Живи посреди кочевья родного, славься на весь большой мир' (четыре океана))⁹.

5. Система бинарных различительных признаков как универсальное средство описания семантики в монгольской модели мира, включает в себя 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков [Мифы народов мира, 1988. Т. 2. С. 162]. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы в языковой картине мира монголов. В основном при помощи бинарных оппозиций в обрядовом монгольском фольклоре описывается вертикальная модель мира. Константа в изображении окружающего мира в монгольском мифопоэтическом сознании¹⁰ — это горы и воды *уул ус* (*Уул угуй газарт / Ус нь юундаа байдаг* ('В том месте, где нет гор, откуда возьмется вода?') [АЗД. С. 77] или земля и вода *газар ус* (*унасан газар угаасан ус* ('место, где упал (родился), вода, которой умылся'). Другие синонимы: *орон ус* 'место и вода'; *огторгуй-орчлон* (*орон*) 'небо-земля'; миф. *Сумбэр уул Сун далай* 'гора Сумбэр', 'Молочный океан'; *огторгуй-далай* 'небо-океан'; *газар-тэнгэр* 'земля-небо' (посл. *Тэнгэрт хэлье тэнгэр хол, газарт хэлье газар хату* — 'Сказать небу — небо далеко, сказать земле — земля тверда'); *нар сар* — 'солнце и луна'; *ар өвөр* 'задний, передний' (северный, южный склоны): *Ар өврийн ах дүү нар нь ирээд ирээд уулзана* ('Братья с южных и северных склонов придут и встретятся') [АЗД. С. 74] и т. д. Наглядным примером вертикальной модели мира может служить благопожелание: *Уулнаас өндөр биетэй / Уснаас гүн эрдэмтэй / Өндөр хүү болоорой* ('Расти выше гор, со знаниями глубже воды, будь высоким юношей') [ЗУАЗ. С. 84].

6. Интересно, что больше всего синонимических пар, описывающих архетипический образ нижнего мира: *газар ус* = *газар лус* = *орон ус* = *эх дэлхий* =

⁹ Вместо *дөрвөн далай* может быть *дэлхий дахинд нэрэг мандуулж...*

¹⁰ Как, впрочем, и в китайской картине мира.

алтан дэлхий = *газрын хүйс*, *орон дэлхий* = *дөрвөн далай* = *сав ертөнц*, *сүн далай*, *газар дэлхий*. Очевидно, это связано с живучестью и силой культа земли. Весьма ограничен набор клише для номинации верхнего мира: *Уул, хад, Хангай дэлхий, Богд Огторгуй, Алтай дэлхий, Сүмбэр уул*. Для создания картины верхнего мира в фольклоре используются словосочетания, эпитеты, синтаксический параллелизм.

7. Часто в мифопоэтическом сознании смещены понятия верха и низа. Известны примеры, когда культ конкретных гор сопоставляется не с верхним, мужским, началом, как это бывает в подавляющем большинстве случаев, — гора персонифицируется как женское божество. Так, в Гоби-Алтайском аймаке Монголии есть «священная гора Матери» *Ээж хайрхан* (обычно говорят *уул хайрхан*), а в Центральном аймаке — языческое святилище *Ээж хад* (букв.: 'материнская скала'). Священная гора в Дзавханском аймаке, одна из вершин-«четырёхтысячников» называется *Отгон тэнгэр*. Местные жители утверждают, что на самом деле это не «Младшее небо», как переводится *Отгон тэнгэр*. Подлинное название вершины *Этугэн тэнгэр*. *Этугэн* — женское божество, начало начал, или Мать-земля. Любопытно, что культ горы в данном случае связан с шаманским божеством. Очевидно, там, где горе приписываются свойства женского сакрального начала, речь может идти об особенно редких и почитаемых явлениях, связанных с культом местности.

8. Качественная структура мира в архетипическом сознании характеризуется эпитетом *алтан* 'золотой'. При этом чаще *алтан* присутствует в обрядовых текстах, опять же посвященных жениху, что означает ассоциацию *алтан* с вертикалью и верхом. Например: *Танай алтан босгонд алхаж* ('Перешагнем ваш золотой порог') [АЗД. С. 94]; *Алтан худ ургийн газар* ('Местность сватов из золотого рода') [АЗД. С. 98]; *Алтан алхыг чинь / Чимэг барин дууднам* ('Золотой молот твой, как украшение пою' (призываю)) [АЗД. С. 105]; *Алтан хоромсого саадгаа мялааму* ('Омываем золотой колчан для стрел') [ЗУАЗ. С. 53]. Есть примеры, где *алтан* выполняет роль медиатора, вертикальной оси в модели мира: *Хоёр нутгийн минь / Хооронд сууж байгаа / Алтан тэмдэг минь / Өл арван гурван овоо минь* ('Золотой знак между двумя кочевьями — 13 обо') [ЗУАЗ. С. 72]; *Алтан гадас дамжлагатай* ('шест да уподобится Полярной звезде') [ЗУАЗ. С. 110]. *Алтан* используется и как дополнение в цветовой характеристике: *Алтан хонгор даахийг* ('золотистые детские волосы...') [АЗД. С. 121]; Часто встречается оппозиция золото—серебро: *Алтан цээжтэй / Мөнгөн бөгстэй унага гарсны тул* ('так как родился жеребенок с золотой грудью и серебряным крупом...') [АЗД. С. 123]; *Алт мөнгөн хундагатай* ('Золотые и серебряные кубки') [АЗД. С. 116]. Наряду с этим в обрядовом фольклоре широко используется и постоянный эпитет *алтан* в устойчивых словосочетаниях: *алтан амь* ('золотая

жизнь', 'жизненная сила', 'душа'); *Алтан гадас* ('Полярная звезда'); *Алтан сумбэр уул* ('мифическая Золотая гора Сумбэр') [АЗД. С. 97] и, наконец, *алтан дэлхий* ('Золотая земля').

Так выстраивается архетипическая модель мира в мифопоэтической семантике монгольской картины мира.

Многие фольклорные образы, в том числе и *алтан дэлхий*, широко используются и в современной художественной литературе [АЗД. С. 120; Нацагдорж, 1961. С. 123].

Это лишь краткие рассуждения на некоторые темы из обширного поля этнолингвистических изысканий.

Использованная литература

АЗД: Аман зохиолын дээж. Улаанбаатар, 1975.
Дарьганга нутгийн домог, 1993: Дарьганга нутгийн домог. Баруун-Урт, 1993.
ЗҮАЗ: Зан үйлийн аман зохиол. Улаанбаатар, 1987.
Мифы народов мира, 1988: Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
Монгол цэцэн үгийн далай, 1964: Монгол цэцэн үгийн далай. Улаанбаатар, 1964.
Нацагдорж, 1961: *Нацагдорж Д. Зохиолууд* (Сочинения). Улан-Батор, 1961.
Потебня, 1985: *Потебня*. Мысль и язык. М, 1985.
Скрынникова, 1997: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Сухбаатар, 1990: *Сухбаатар О.* Монгол нэрийн учир // Гал сонин. 1990. № 1.
Цэвээн, 1966: *Цэвээн Ж.* Монгол хэлний товч тайлбар толь. Улаанбаатар, 1966.
Цэдэв, 1997: *Цэдэв Д.* Монголын нууц товчооны бэлэгдэл. («Символика Сокровенного сказания монголов»): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улаанбаатар, 1997. С. 22—24.
Шагдар, 1978: *Шагдар Ш.* Монголын газар зүйн нэрийн товч толь. Улаанбаатар, 1978.
Яковлева, 1993: *Яковлева Е. С.* О некоторых моделях пространства в русской языковой картине мира. Вопросы языкознания. 1993. № 4.

Список сокращений

АЗД — Аман зохиолын дээж

ЗҮАЗ — Зан үйлийн аман зохиол

L. G. Skorodumova

The model of the space-time continuum in the Mongol culture

The specifics of the Mongolian language enables the use of lexical material of Mongolian language as a source for the reconstruction of the ancients' models of the world. In particular, the article addresses the semantics of the word «tsagaan» (white) and the symbolism of «white» in the Mongolian language. The author examines in detail the main characteristics of the space, marked by the lexical definitions in the model of the world.

Key words: Mongolian, worldview, spatial-temporal symbolism; properties of space; model of the world, epithet, toponymy, attributive construction.

О. А. Сапожникова

Структура художественного текста в описании духовного облика монгольского народа (по рассказу С. Эрдэнэ «Камень в сердце»)

Миниатюра как литературная форма представляет собой квинтэссенцию культурных и духовных традиций народа. Анализ произведений, созданных признанным мастером рассказа Сэнгийн Эрдэнэ, дает ключ к пониманию глубинной структуры монгольской словесности.

Ключевые слова: камень, сердце, символ, аллегория, гармония, связь.

Художественные вкусы монгольского писателя С. Эрдэнэ (1929—2000) формировались не только под влиянием классиков монгольской литературы XIX—XX вв.: В. Инджинаша, Д. Равджи, Д. Нацагдорджа и др., но и под влиянием русской прозы XX в. Первые произведения С. Эрдэнэ показали интерес автора к морально-этическим проблемам, которым он остался верен на протяжении всего своего творческого пути. Проявив себя лириком в прозе, С. Эрдэнэ стал ведущим представителем нового для современной монгольской литературы жанра — психологической новеллы. Перу С. Эрдэнэ принадлежат не только рассказы, очерки, новеллы, но и произведения более крупных жанров, таких как повесть и роман.

Анализ короткого рассказа под названием «Камень в сердце» («Зүрхэн дэх чулуу») [Эрдэнэ, 1974. С. 222—223] дает основание полагать, что С. Эрдэнэ является ярким выразителем духовной ментальности своего народа. В этой миниатюре проявилась прочная связь одного из самых значительных авторов монгольской литературы XX в. с устным народным творчеством, с природой Монголии, с национальными традициями. Это произведение представляет собой квинтэссенцию литературных и духовных традиций монгольского народа, оно дает ключ к пониманию кредо С. Эрдэнэ, а также к определению архетипов, мифопоэтической картины современной монгольской литературы, ибо раскрывает важнейшую составляющую менталитета этого народа — гармонию человека и природы.

Интерес представляет и история создания рассказа «Камень в сердце». Как вспоминает сам писатель, путешествуя со своим товарищем писателем Уламбаяром по реке Тамир, он познакомился с человеком по имени Авирмэд, который мастерски вырезал различные фигурки из корешков деревьев. У него в юрте С. Эрдэнэ заметил странную фигурку: старик, стоя на коленях, простирает руки к небу. Вместо сердца у старика синий камень. На протяжении всей

поездки писатель не мог забыть об этой фигурке, уже тогда он задумал написать очерк под названием «Эхо каменной реки» («Чулуут голын цуурай»). Но в дальнейшем С. Эрдэнэ передумал, почувствовав, что хотел бы написать рассказ, который освободил бы его от тягостных мыслей. Так появился короткий, на две страницы, рассказ под названием «Камень в сердце», который, по словам писателя, принес ему одновременно и чувство радости, и чувство грусти.

Мысль писателя реализовалась на небольшом по объему литературном пространстве с достаточно сложной художественной структурой, которая представляет собой лабиринт сцеплений различных образов, ассоциаций и аллегорий. Обратимся к сюжету рассказа: герой по имени Доной — талантливый человек, умеющий делать различные фигурки из корешков деревьев. Начав с простых поделок, Доной совершенствовал свое мастерство и мог вырезать целые сценки, например схватку льва и тигра, целые сюжеты из жизни или из литературных произведений, находя вдохновение в окружающей его природе. Однажды Доной нашел странную фигурку чловека с камнем вместо сердца, которая поселила в душе героя беспокойство, напомнив о пережитой им трагедии: несколько лет назад Доной потерял единственного любимого сына. Именно с тех пор он часто гулял один, а со временем стал замечать необычные корешки деревьев, что и вдохновило его на создание поделок.

Главной темой рассказа является душевная боль главного героя и его путь избавления от нее. Помимо основной темы, мы можем выделить около девяти мотивов, с литературоведческим анализом которых откроется глубинная, вторичная, скрытая от поверхностного видения структура данного рассказа, состоящего из 22 предложений.

Первый мотив — творчество Доной. Описание ремесла главного героя дано в первых четырех предложениях. Автор знакомит нас с Доной, дает кар-

тину со стороны, выступает как рассказчик, как свидетель развития мастерства Доноя, обладая при этом ограниченным знанием: он не указывает возраст героя, но, впервые называя Доноя, присоединяет к его имени уважительную частицу, указывающую на то, что Доной старше рассказчика, в данном отрывке также нет обозначений времени и границ пространства. Рассказчик упоминает в четвертом предложении жену главного героя, но не называет ее имени. Действие происходит только в двух пространствах: лес и горы («чужое») и дом Доноя («свое»), что дает некую ассоциацию с построением художественного пространства произведений фольклорных жанров. Развитие мастерства Доноя показывает ход времени. Главный герой предстает человеком увлеченным, не жалеющим сил для своего ремесла: в поисках различных корешков он долго бродит по лесам и горам, ворочает тяжелые камни, не обращая внимания на то, что портит свою одежду. Данный мотив, как мы говорили выше, разворачивается в пределах первых четырех предложений, состоящих из 136 слогов. Построение и интонация данного отрывка напоминают фольклорный зачин сказок. Последовательное неспешное повествование будто о далеком знакомом строится по принципу увеличения объема: первое предложение состоит из 12 слов, последнее, четвертое, из 31 слова. Весь отрывок богат аффиксами, например: родительный падеж встречается 11 раз, дательный — 3, орудный — 3, совместный — 2, винительный — 1 раз. Обилие случаев использования родительного падежа указывает на преобладание не-предикативных синтагм, атрибутивных по характеру. Используя подобные конструкции, автор составляет и обозначает в художественном пространстве действующие образы и сверхфразовые ассоциации, развитие которых в дальнейшем развернет как сказочную метафоричность рассказа, так и мифопоэтическую концепцию.

Второй мотив — отношение других людей к поделкам Доноя. В данном отрывке автор ставит на карту литературного пространства еще одну координату — других людей (*хол ойрын хүн*), окружающих героя: друзей, соседей, знакомых, которые восхищаются мастерством Доноя. Жене героя нравились поделки, пригодные в быту, такие, например, как ложки, но в дальнейшем она сочла занятие мужа бесполезной тратой времени. Здесь можно заметить замкнутость главного героя, рассказчик дает нам понять, что его увлечение — нечто большее, чем препровождение времени. Само построение текста: предложения, которые посвящены описанию поделок Доноя, отличаются большим объемом, синтагматические ряды состоят из четырех и более слов. Предложения, в которых рассказчик вводит дополнительную информацию, напрямую не касающуюся ремесла Доноя, краткие, в них на первый план выходят скорее предикативные конструкции, выражающие внешние «точки» по отношению к мастерству главного героя. Подтверждением этому служит следующий отрывок текста, содержащий в себе пред-

ложения с седьмого по девятое включительно. На данном отрывке, как и в первом случае, мы снова попадаем в пространство героя, на его территорию, в его мир. Здесь ритм замедляется, пропадает интонация интимности, ощущение того, что Доной — знакомый нам человек, исчезает рассказчик, мы слышим спокойный голос всезнающего повествователя, наша точка зрения на Доноя меняет свое положение, мы будто наблюдаем за ним, будто, поднявшись над описываемыми событиями, видим всеобъемлющую картину в течение долгого промежутка времени. Данный отрывок один из наиболее важных в тексте, здесь автор раскрывает мифопоэтическую концепцию пространства и времени, национального самоощущения традиций и природы Монголии, которую в дальнейшем завершит и дополнит главный образ рассказа — фигурка человека с синим камнем на месте сердца. Для наглядности приведем этот отрывок текста: «*Хусны араар / далайн долгио/, галын дөл / хүртэл / хийсэн байна/. Арцны үндсээр ноцолдож байгаа арслан, бар/, эхнэрээ үсдэн зодож байгаа маанаг эр/, хуруу дарам хэмжээнд багтсан/, үлгэр домгийн юм / сийлбэрлэснийг үзсэн хүн / нүд хужирлаж / сэтгэл зугаацахын хирээр / энэ бүхэн жирийн нэг тоглоом наадмын зүйл биш / гэдгийг ойлгоно/. Доной гуай / өөрөө бол / энэ бүхнийгээ нэн их нандигнан хадгалж үзсэн хүн / гайхан нагтахаар нь баярлан урамшиж / нарлаг сайхан өдөр / тэнгэрийн хаяа / уулын оргилыг ширтэж / ажлаа бүтээсэн амгалан хүний ёсоор инээвхийлэн явдаг билээ» («Из березовых корешков сделал он морскую волну и пламя огня. Из корней можжевельника вырезал схватку льва и тигра, глупого мужа, бьющего жену, героев древних легенд. Все фигурки были величиной с палец. Доной радовался похвалам и бережно хранил свои поделки. Он был человеком, для которого источником вдохновения были ясный солнечный день, вершины гор, горизонт неба»). Как мы говорили выше, данный, достаточно небольшой, отрывок, состоящий из 79 слов и 157 слогов, имеет важное значение для понимания всего текста. Неровный синтагматический ритм будто отражает такой же неровный, скачкообразный путь читателя по расставленным автором архетипам национально окрашенного сознания главного героя: из древних веков в современность, из сказки в реальность, из фантазийного мира увлечения Доноя в действительный, настоящий мир. Интересны «остановки» читателя — это не только герои волшебных, бытийных сказок, сказок о животных и легенд (как, например, тигр или глупый муж), но и три важных символа Монголии: вечное синее небо, яркое солнце, вершины гор. Стоит отметить упоминание пламени огня — священного для монголов символа очага. Автор делает остановку и на значении для Доноя взаимоотношений с другими людьми, ему важно одобрение окружающих его людей. Преобладание, как и ранее, не-предикативных синтагм, атрибутивных по характеру, неровный синтагматический ритм, лексико-смысловая соотнесенность всех трех предложений данного отрывка, чет-*

кие темо-рематические связи, спокойная интонация, обилие аффиксов и глагольных форм (родительный падеж — 10 раз, орудный — 4, винительный — 4, дательный — 1 раз, причастие прошедшего времени законченного вида — 4 раза, многократное причастие настоящего времени — 1 раз, соединительное деепричастие — 6 раз, слитное деепричастие — 3 раза, предельное деепричастие — 1, побудительный залог — 1 раз), что указывает на описательный по коммуникативной направленности тип данного отрывка и на особое смысловое единство всех трех рассматриваемых предложений.

Следующее предложение выводит нас из глубинной, скрытой смысловой структуры текста и возвращает к поверхностной сюжетной части, тем самым раскрывая новый мотив: находка Доноя. Здесь автор вводит основной образ рассказа — фигурку человечка, который сидит, упираясь руками в колени, а в груди на месте сердца у него синий камень. Символический и максимально аллегорический образ, дарящий рассказу не один ассоциативный фон. Отметим, что находка Доноя — создание природы. Начиная с данного отрывка, состоящего из трех предложений (с десятого по двенадцатое включительно), из 46 слов и 95 слогов, дальнейшее развитие сюжета представляет следующую известную схему: завязка — кульминация — развязка, при том что сам текст не только не теряет некоего сказочного компонента, ассоциативно и текстуально ощутимого на протяжении всего рассказа, но, наоборот, появление фигурки (напомним, что Доной находит ее на вершине горы) и сама фигурка, ее образ представляются необычными, необъяснимыми, волшебными. Подтверждением этому служит и неудачная попытка главного героя изменить грустный облик фигурки. Данный отрывок — завязка сюжета: Доной находит фигурку и приносит ее домой. Кульминацией является следующий отрывок текста (с тринадцатого по пятнадцатое предложения включительно), состоящий из 50 слов и 91 слога. В этом отрывке повествователь рассказывает нам о нарастающем чувстве беспокойства у Доноя: грустный человечек вызывает в душе главного героя необъяснимые тяжелые чувства. Несмотря на это, Доной, уважая и почитая творение природы, поставил фигурку на *хоймор* — почетное место в юрте. Интересно и указание на время: человечек так долго «жил» у Доноя, что фигурка успела износиться и даже лишиться руки. Некоторое сюжетное промедление в начале развязки заключает в себе следующий отрывок текста (предложения с шестнадцатого по восемнадцатое включительно). Главный герой сравнивает себя с этой фигуркой, представляя, что у него мог появиться синий камень на месте сердца. Заметим, что это передано несобственно-прямой речью. Далее повествователь рассказывает о трагедии героя (он потерял единственного сына), которая и привела Доноя к его увлечению. Предложение, заключающее в себе информацию о зарождении ремесла главного героя, как и равные ему по информативности и смыслу предложения, ранее рассмотренные нами, отличается объемом (42 слова и 70 слогов), сложной синтаксической структурой, обилием аффиксов и глагольных форм: орудный падеж — 2 раза, родительный — 2, совместный — 2, дательный — 2, винительный — 1 раз, исходный — 1, причастие прошедшего времени — 2 раза, многократное причастие настоящего времени — 1 раз, причастие настоящего-будущего времени — 1, слитное деепричастие — 4 раза, соединительное деепричастие — 2 раза, предельное деепричастие — 1, побудительный залог — 1 раз. На данном отрывке начинает играть смыслами главный образ рассказа — фигурка человечка с камнем вместо сердца. Первый ассоциативный слой, уровень образа — олицетворение горя и печали, известное для мировой литературы воплощение человеческих страданий — окаменевшее сердце, сердце, которое затвердели жизненные невзгоды. Образ каменного сердца также вызывает ассоциации с черствостью, жесткостью, отсутствием чувств любви и добра. Но заметим, что подобные смысловые сцепления относятся не к произведению человеческих рук, а к созданию природы.

Невозможно избежать прямого сравнения образов фигурки и главного героя, которое проводит и сам Доной: смерть сына в одно мгновение превратила сердце героя в камень. Неслучайно Доной обращает внимание именно на эту фигурку, уважительно к ней относится, делает ее частью своего мира. Отметим, что в то же время и сама фигурка имеет необъяснимое влияние на Доноя, завладевая его мыслями и чувствами. Это открывает нам другой ассоциативный уровень: фигурка — прообраз человека в мире природы. Природные силы дают человеку жизнь, сам человек является неотъемлемой частью природы, обладая смертным, легко уязвимым телом (деревянная фигурка), которое со временем изнашивается, и бессмертной душой (каменное сердце). Синий цвет камня, являющийся основным, главным цветом Монголии, также достаточно аллегоричен. Напомним, что сами монголы называют себя «синими монголами», «сыновьями вечно Синего неба». Стоит обратить внимание и на материал фигурки — это корешок дерева. Корни деревьев, которые также можно назвать основным образом рассказа, открывают еще один ассоциативный уровень, так как образ корня часто связан с олицетворением родственных уз, которых главный герой лишился, — по причине смерти сына Доной остался в одиночестве, он не имеет своего продолжения в мире. В данном текстуальном пространстве образ корешков деревьев показывает тесную взаимосвязь человека и природы. Параллелизм состояний человека и природы дает упомянутое нами прямое сопоставление образов человечка с синим камнем вместо сердца и Доноя, который как будто находит в природе свое отражение, отражение своей душевной боли и утраты.

Особенно важное смысловое значение имеет последний отрывок текста (предложения с девятнадцатого по двадцать второе), для наглядности приведем его здесь: «*Тийн нэг өдөр / энэ мэтийн хүнд болоод*

цаламдуулаж / нөгөө сийлбэрээ аваад / хөх чулуун зүрхийн нь нулт цохиж хаяв. Гэтэл зүрхий оронд / хүрэн алагласан гүнзгий нүх үлдэв. Тэр нь зүрхээ суга татуулаад / сөхрөн унасан хүний дүр болов. Донной / түүнийгээ сэмхэн авч гараад / түлээн дээрээ аваачиж / хангинуур сүхээ хага бут цохиод / долоон уулын цаагуур шидэж орхижээ». («Однажды в пасмурный день Доноя охватила печаль, он схватил фигурку и выбил синий камень. На месте камня зияла пуста. Камень куда-то закатился, а человечек упал. Доной взял топор, разрубил фигурку без сердца на куски и забросил за семь гор»). Именно здесь до конца разворачиваются как сказочная метафоричность рассказа, так и аллегорический образ человечка с синим камнем вместо сердца. Если за основу взять сравнение рассказа с волшебной сказкой, то фигурка будет представлять собой волшебный, заколдованный предмет, главным «компонентом», главной частью которого будет служить синий камень. «Сказочность» рассказа подтверждает и конечная метафора — «за семь гор», пришедшая в современную монгольскую литературу из фольклорных жанров. Избавление Доноя от фигурки представляется легко предсказуемым сюжетным шагом, но интересным смысловым ходом в общем текстуальном мифопоэтическом пространстве рассказа. Можно ли утверждать, что, избавившись от фигурки, Доной справился со своей душевной болью? Или его жизнь окончательно потеряла смысл, а Доной надежду? Своей неоднозначной, но одновременно четкой фабулой, имитирующей фольклорное произведение, богатой и сложной структурой этот небольшой по объему рассказ удивляет и заставляет читателя задуматься, предстает своеобразной сказочной загадкой.

Рассматриваемый нами рассказ под названием «Камень в сердце» («Зүрхэн дэх чулуу») представляет собой по коммуникативной направленности изобразительно-описательный тип текста, на что указывает типичная для данного рассказа связь внутри синтагм, а именно примыкание, например: *ийм чулуу, үлгэр домгийн юм, тагш мэтийн гэр зуурын хэрэгцээний эд юм* и др. В тексте преобладают переходные глаголы, практически отсутствуют парные словосочетания, но преобладающие здесь парные глаголы (аналитические конструкции) восполняют необходимый для данного рассказа эмоциональный фон и национальный колорит, например: *шагайж явах* ('бродить', 'шататься'), *гайхан шагших* ('удивляться', 'восторгаться'), *баярлан урамших* ('радоваться', 'иметь настроение', 'вдохновение') и др. Во всем тексте рассказа, состоящем из 404 слов и 754 слогов, аффиксы и глагольные формы употребляются в таком количестве: родительный падеж — 36 раз, дательный — 21, орудный — 14, винительный — 9, совместный — 7, исходный — 2 раза, причастие прошедшего времени — 17 раз, многократное причастие настоящего времени — 6, причастие настоя-

щего-будущего времени — 6, разделительное деепричастие — 10, слитное деепричастие — 15, соединительное деепричастие — 29, предельное деепричастие — 5, условное деепричастие — 2 раза, побудительный залог — 8, страдательный залог — 1 раз, совместный залог — 4 раза.

Говоря об особенностях данного рассказа, нужно упомянуть и о пространственно-временном плане. Отметим, что здесь мы можем выделить фабулу и сюжет, автор вначале ставит читателя на совсем иную, нежели в конце рассказа, точку зрения: в начале повествования мы видим талантливого человека, который проводит свое свободное время, вырезая из корешков деревьев различные фигурки, а не человека, пытающегося справиться со своей душевной болью. Информация о герое «переставлена» во времени для того, чтобы вначале раскрыть мифопоэтическую картину мира монголов, воссозданную автором благодаря поделкам Доноя. Интересно и перемещение точки зрения рассказчика, а потом уже повествователя в отношении главного героя: в начале повествования, как мы говорили выше, мы слышали голос рассказчика, обладающего ограниченным знанием, но в дальнейшем его сменил повествователь, меняющий свое положение по отношению к Доною, давая читателю возможность то посмотреть на главного героя со стороны, то заглянуть в его внутренний мир. Отметим, что мы не знаем ни точного времени, ни точных координат пространства, но видим, что описываемые в рассказе события занимают достаточно долгий промежуток времени, а художественное пространство скорее имитирует фольклорное, разделенное на «свое» и «чужое». Созданный С. Эрдэнэ хронотоп помогает скрепить в единое смысловое поле все ассоциативные, аллегорические образы, показывает многослойность и неоднозначность рассказа «Камень в сердце» и, работая вместе с синтактикой текста, задает определенную динамику описания и придает органичность метафорической картине мира.

Структура текста, его построение, а именно ритм, композиция, смена форм повествования, особенности синтаксического строя всецело отражают те идеи и чувства автора, которые он хотел выразить в данном рассказе. Все используемые автором средства рисуют поистине монгольскую по духу, медитативную по характеру картину, зарисовку национального восприятия мироустройства, миропорядка, взаимосвязанности и взаимозависимости всего живого на земле. Стоит отметить, что в рассказе достаточно просто выделить слова-доминанты, слова-локативы: *үндэс, ур, мод, хүн, зүрхэн, дүр*. Все шесть слов являются важнейшими «отправными точками» для верного прохождения всех ассоциативных рядов хотя и простого, но при этом художественно и эмоционально сложного рассказа С. Эрдэнэ.

Литература

Эрдэнэ, 1964: Эрдэнэ С. Малын хөлийн тоос. Улаанбаатар, 1964.

O. A. Sapozhnikova
The spiritual character of the Mongolian people
in the story by S. Erdene «A Stone of the Heart» (Structure of a literary text)

Miniature as literary form is typologically close to Mongolian mentality. Such works present the quintessence of Mongolian people' cultural and spiritual traditions. The analysis of this genre gives the key to understanding the deep structure of Mongolian literature.

Key words: stone, heart, symbol, allegory, harmony, connection.

А. А. Туранская

Монгольский перевод сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы

В статье рассматривается история перевода на монгольский язык сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы.

Ключевые слова: Миларэпа, Цаннен Херука, колофон, намтар, Гурбум, ксилограф, Ширегету Гуши Цорджи.

Перевод объемного тибетского прозапоэтического сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы, известный также под кратким названием «Гурбум», оказал существенное влияние на формирование средневековой монгольской литературы, в первую очередь на развитие монгольской агиографии и поэзии.

Тибетский оригинал сочинения был написан известным учителем традиции Кагью Цаннен Херукой (тиб. gTsang smyon he gu ka (1452—1507)) и имеет полное название «Пространное жизнеописание спасителя Миларэпы под названием „Сто тысяч песнопений“» (тиб. «Rje btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phyue ba mgur 'bum bzhugs so»).

Вплоть до недавнего времени исследователи тибетской литературы и культуры полагали, что жизнеописание и песнопения Миларэпы передавались изустно от учителя к ученику, пока не были записаны в XV в. Цаннен Херукой. Об этом писали Виктория Урубшуров, Фрэнсис Тисо, Брайан Кутилло [Urubshurov, 1984; Tiso, 1989; Cutillo, 1995]. Однако, по мере того как все новые и новые сочинения, связанные с именем Миларэпы, вводились в научный оборот, эта позиция стала подвергаться существенной корректировке. С большой долей вероятности можно предположить, что первые сочинения, посвященные Миларэпе, появились еще при его жизни и были написаны его непосредственными учениками Нгандзон Рэпой (тиб. Ngan rdzong gas pa (XI в.)) и Жиба Одом (Zhi ba 'od (XI в.)). Составленные ими тексты впоследствии вошли в сочинение «Сто тысяч песнопений» Цаннен Херуки в виде четырех глав. В колофоне одной из них сказано, что Нгандзон Рэпа испросил у Миларэпы разрешение написать эти сочинения, получил от него и пяти богинь церинг¹ соотвествующие посвящения и наставления, а также что написанные им тексты были лично проверены Милой.

¹ Тиб. tshe ring mched lnga, букв.: «пять сестер-богинь долголетия». Эти богини почитаются как хранительницы горных перевалов. Согласно легенде, Миларэпа усмирил этих богинь.

Большая часть ранних сочинений, посвященных Миларэпе, были маркированы как намтары (тиб. rnam thar). В основном это были небольшие тексты, отдельные или входящие в состав сборников жизнеописаний учителей школы Кагью, известных под названием *сэртэны* (тиб. gser 'phreng) или «золотые четки». Согласно тибетской традиции, первый намтар Миларэпы был написан его ближайшим учеником Гампой Сонам Ринчэном (тиб. sGam po pa bsod nams rin chen (1079—1153))².

Намтары Миларэпы были широко распространены в Тибете. Так, в сочинении ламы Юнтон Шичэ Рипы (тиб. G.yung ston zhi byed ri pa (XIV в.)) под названием «Намтар джецуна Миларэпы: Лампа солнечного и лунного света» (тиб. «Rje btsun mid la ras pa'i rnam thar nyi zla'i 'od zer sgron ma»), написанном в 1373 г., говорится, что автор видел 127 намтаров прославленного йогина. В диссертации Эндрю Квинтмана упоминаются 12 намтаров, на основе которых были составлены сочинения Цаннен Херуки [Quintman, 2006].

Большинство ранних жизнеописаний Миларэпы в композиционном отношении можно разделить на три части: описание раннего периода жизни Миларэпы; описание его духовных практик и проповеди Учения (именно в эту часть сочинений были включены эпизоды, которые впоследствии вошли в сборник «Сто тысяч песнопений» Цаннен Херуки); описание смерти тибетского йогина. В этих текстах были представлены лишь отдельные эпизоды жизни святого, впоследствии вошедшие в «Сто тысяч пес-

² Гампопе приписывают авторство намтаров Марпы (тиб. Mar pa (1012—1097)) и Миларэпы. Однако многие ученые полагают, что Гампопа не является автором этих сочинений и что, скорее всего, они были написаны 16-м настоятелем основанного Гампой монастыря Даглха Гампо (тиб. Dwags lha sgam po) Сонам Лхундубом (тиб. bSod nams lhun grub (1488—1552)) и являлись письменной фиксацией традиции передачи устных наставлений Гампопы [Quintman, 2006. С. 65].

нопений», в частности, эпизоды пребывания Миларэпы в местности Лачи (тиб. *La phyi*), усмирения пяти богинь церинг, встреч с некоторыми учениками, встречи Миларэпы с дакини в облике голубя и другие. В этих сочинениях также не приводятся тексты исполняемых Миларэпой гимнов (тиб. *mgur*), а лишь присутствуют указания на то, что был исполнен определенный гимн.

Ученик Цаннен Херуки Гоцан Рэпа Нацог Рандол (тиб. *rGod tshang ras pa sna tshogs rang grol* (1495—1570)) в своем посвященном учителю сочинении под названием «Суть солнца, освещающего ваджраяну, намтар высшего будды всех сторон света Цаннен Херуки» (тиб. «*gTsang smyon he ru ka phyogs thams cad las nam par rgyal ba'i nam thar rdo rje theg pa'i gsal byed nyi ma'i snying po*») писал: «Оказалось, что тексты намтара и Гурбума [Миларэпы] были широко распространены и [их можно было] легко найти. Но поскольку некоторые разрозненные [тексты] найти было трудно, он [Цаннен Херука] отправил монахов на поиски отдельных гимнов. Он искал их, [преодолевая] бесчисленные трудности, в Нгари, Уй, Цане, в местностях Дагпо и Конпо и без сожаления отдавал за них имущество»³. Цаннен Херука собрал все тексты, посвященные Миларэпе, и на их основе составил три собственных сочинения: жизнеописание, «Гурбум» и молитва-солдэб (тиб. *gsol 'debs*).

Жизнеописание под названием «Намтар великого могущественного повелителя йогинов досточтимого Миларэпы „Учение об освобождении и всеведении“» (тиб. «*Rnal 'byor gyi dbang phyug chen po rje btsun mi la ras pa'i nam thar thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston*») описывает события всей жизни Миларэпы — от момента рождения до ухода в нирвану. «Гурбум» представляет собой своего рода комментарий к восьмому разделу намтара, в котором в матричной форме перечислены медитативные практики Миларэпы, названия мест, в которых он медитировал, и имена его учеников. Так, в конце восьмого раздела намтара Миларэпы сказано: «...Благодаря немислимым собраниям [мудрости и добродетелей], привел к [духовному] созреванию и освобождению бесчисленное количество достойных людей, обладающих наивысшими способностями. Привел к [духовному] созреванию людей со средними способностями и указал им путь к освобождению. У людей с низшими способностями породил стремление к высшей бодхичитте, и они утвердили свои помыслы в стремлении к поведению бодхисаттвы. Даже в людях, не обладающих благим уделом, заронил семена добродетели и дал им возможность обрести счастье рождения людьми и богами в высших сферах. При

³ ... *nam mgur gyi dge nams phal che ba shin tu dar bas btsal sla bar snang mod/ kha 'thor ba 'ga' zhih sbin du btsal dka' na yang mgur re re'i phyir yang grwa ba nams kha gtor te/ mnga' ris dbus gtsang dang dags skong tshun nas dka' ba dpag med kyis btsal te zang zing gis rdzas phang med gnang...* [GH1, 98].

помощи сострадания, подобного небу, распространил учение Будды за один день. Освободил живых существ от страданий сансары и перерождений в низших сферах. Обо всем этом очень подробно рассказано в главах Гурбума»⁴.

В самом «Гурбуме» сказано: «Таким образом, три раздела [Гурбума] повествуют о восьми деяниях [Миларэпы], и особенно подробно о восьмом деянии — принесении пользы живым существам»⁵.

В «Гурбуме» нет своего колофона, однако этот сборник упоминается в колофоне намтара. В нем сказано: «Намтар повелителя йогинов наивысшего досточтимого Миларэпы и Гурбум, учение об освобождении и всеведении, йогин, скитающийся по кладбищам, Рупэ Гьянчэн⁶, в соответствии со множеством прочитанных намтаров досточтимого и с [наставлениями], полученными из уст выдающихся учителей, в восьмой день восьмого месяца года пхурбу⁷ в великом месте Дог Лачи Ганкьи Раба, где собрались мамо⁸ и дакини, правильно и полностью составил. Да будет великая польза и счастье Учению и живым существам до конца сансары!»⁹

Согласно колофону, намтар и «Гурбум» Миларэпы были написаны в 1488 г. в местности Лачи (тиб. *La phyi*). Эти сочинения получили широкое распространение на территории Тибета. Доказательством этого служит тот факт, что вплоть до середины XX в.

⁴ ... *skor tsho bsam gyi mi khyab pa'i sgo nas / mtha' yas pa'i skal ldan gyi skyes bu dbang po rab nams smin cing grol bar mdzad / dbang po 'bring nams smin par mdzad cing grol ba'i lam bstan/ tha ma nams kyis kyang byang chub mchog tu sems bskyed cing / byang chub sems dpa'i bslab bya la slob pa la bsam sbyor brtan po la bkod/ skal med nams la'ng nam dkar gyi bag chags bzhag nas / gnas skabs mtho ris lha mi'i bde ba la bkod pa'i 'phrin las dang / thugs rje nam mkha' lta bus sangs rgyas kyi bstan pa nyin mor mdzad cing / sems can 'khor ba dang ngan song gi sdug bsngal mtha' dag las skyob par mdzad pa lags so / de dag mgur 'bum kyi skabs su shin tu rgyas par phyen nas bstan to [TNG, 191—192].*

⁵ ...*de ltar skor tsho gsum gyis sgrub bryad kyi bstan pa dang / sems can la phan btags pa'i mdzad pa bryad pa rgyas par phyen ba'o [TNG, 787].*

⁶ Букв.: «Обладающий украшениями из костей».

⁷ Тиб. *phur bu* — эпитет 42-го года шестидесятилетнего цикла, соответствующего году земли-обезьяны.

⁸ Тиб. *ma mo* — гневные женские божества, относящиеся к нижнему разряду буддийского пантеона. Эти божества приносят болезни и эпидемии. Они также входят в свиту богини Лхамо [Simmer-Brown, 2001. С. 57].

⁹ ...*rnal 'byor gyi dbang phyug dam pa rje btsun mi la ras pa'i nam par thar pa / thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston mgur chings dang bcas pa 'di nyid / rje btsun gyi nam thar mang du mthong na'ng / thun mong ma yin pa'i slob dpon gyi zhal nas byung ba ji lta ba bzhin dur khrod nyul ba'i rnal 'byor pa rus pa'i bryan can gyis / phur bu'i lo ston zla 'bring po'i yar tshe bryad la / ma dang mkha' 'gro 'du ba'i gnas chen 'brog la phyi gangs kyi ra bar dag cing rdzogs par yi ger bkod pa 'dis kyang / bstan pa dang sems can la phan bde rgya chen 'khor ba ma stongs kyi bar du 'byung bar gyur cig [TNG, 846].*

они переиздавались ксилографическим способом в Тибете не менее десяти раз¹⁰.

В Монголии «Гурбум» бытовал в первую очередь в виде пекинского ксилографического издания XVII в. Экземпляр такого ксилографа хранится в рукописном фонде библиотеки Восточного факультета СПбГУ под шифром Е 55 (Инв. № 438, старый шифр Хул. Q27, коллекция Ковалевского № 151) и именуется «Пространное жизнеописание спасителя Миларэпы под названием „Сто тысяч песнопений“»¹¹ (монг. «Getülgegči milarasba-yin тууји delgerenggüi ил-гаусан bum дауулал кемегдекü оросиба») [MGB]. Это ксилограф формата бодхи объемом 282 листа. Размер листа — 62,7×20,9 см, размер рамки — 53,3×15 см, в рамке 33 строки. Сочинение отпечатано черной тушью на китайской рисовой многослойной бумаге (за исключением листов 1а, 2а и 282а, отпечатанных красной тушью). Сочинение имеет полистную пагинацию на монгольском и китайском языках, а также маргинальное заглавие в монгольской графике «Гурбум» (монг. mgur bum) на левой стороне листа. Текст на первом и последнем листах сочинения заключен в рамку с декоративным орнаментом. Внутри рамки на листе 1b расположены две миниатюры, на внутренней стороне которых имеются подписи на монгольском языке: слева подпись Миларэпы со словами «Поклоняюсь спасителю Миларэпе» (монг. getülgegči milarasba-dur mörgümü.); справа подпись его ученика Рэчуна со словами «Поклоняюсь спасителю Рэчуну» (монг. getülgegči gasčungdur mörgümü.). На листе 281а: слева — изображение Брахманарупы Махакалы с подписью «Поклоняюсь Брахманарупе Махакале» (монг. baraman dürsü-tü maha ga la-dar mörgümü.); справа — изображение четырехрукого Махакалы с подписью «Поклоняюсь четырехрукому Махакале» (монг. дөрбөн mudur ma ha ga la-dur mörgümü.).

На листе 279b ксилографа сборника помещен переводческий колофон. В нем сказано:

Поскольку на западе [от Тибета], в восточной стороне, в Монголии, где есть собственный язык,

[Это сочинение] прежде не было переведено и известно, Младший внук Алтан Номун-хана,

Известный под именем могущественного Омбу Хунтайджи,

Постоянно помышляя о принесении пользы всем [живым существам],

Усердно напоминал: «В соответствии с [правилами] монгольского языка,

[280а] Переведи и сделай известным», —

Ученый Ширегету Гуши Цорджи,

Полностью выверив смысл,

¹⁰ Полный перечень изданий намтара и «Гурбума» см. в статье Джина Смита «Жизнеописание Цаннен Херуки» [Smith, 2001. С. 70—73].

¹¹ Краткое описание этого ксилографа представлено в каталоге В. Л. Успенского [Uspensky, 2001, № 223]. Другие экземпляры этого ксилографа описаны также и в других каталогах [Сазыкин, 2001. № 293; Hedin, 1953. Н-1175; Heissig, 1954. № 130; Heissig, 1961. № 147; 1971. С. 84].

Искусно, безошибочно и тщательно сверил,
Перевел в стихах, исключительно прославил
И распространил удивительные добродетельные деяния¹².

Согласно колофону, инициатором перевода выступил последователь школы Кагью халхаский хан Цогту Хун-тайджи (монг. Šoy-tu qung tayiji (1581—1637)). Перевод «Гурбума» на монгольский язык осуществил ученый XVI—XVII вв. известный переводчик многих буддийских сочинений Ширегету Гуши Цорджи (монг. Širegetü güsi čorji (XVI в.)). В колофоне сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы отсутствует какая-либо информация о годе и месте перевода сочинения. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что «Гурбум» и намтар Миларэпы были переведены Ширегету Гуши Цорджи в одно время. В колофоне намтара Миларэпы сказано:

«Памятуя о том, что история того досточтимого [Миларэпы] на севере, в Монголии, прежде не была известна, и если перевести ее, то в великом срединном государстве распространится религия Будды, мать и сын, добродетельная Чинтайху-хатун и Цогту Хун-тайджи, поскольку в решительных помыслах напоминали, говоря: „Переведи“, — пандита Ширегету Гуши Цорджи перевел и отредактировал в соответствии с [правилами] монгольского языка. Перевод был сделан во дворце Номту Тив, расположенном на южной стороне прославленного города Хух-Хото в пятнадцатое число Цаган сара года „у“ лошади»¹³.

Таким образом, перевод был выполнен в 1618 г. по европейскому летоисчислению. При переводе намтара и «Гурбума» Миларэпы Ширегету Гуши Цорджи мог использовать только два тибетских издания этих текстов, которые в настоящий момент считаются утерянными, — первое издание Цаннен Херуки, отпечатанное ксилографическим способом в Лато Лхошэлпхуг (тиб. La stod lho shel phug) в

¹² [279b] ...örün-e-deki jегün eteged-tür inu: öber-e keletü mongyol ulus-tur inu: urida orčiyulju ese aldarsiysan-dur inu: ürgüljide bügüdeger-tür tusa bolqui sedkijü inu:: altan nom-un qayan odqan aci köbegün boluysan: auγ-a küčütü ömbü qung tayiji kemen aldarsiysan: ayalyu töb mongyol-un keleber nayirayuluysan: [280a] aldarsiylju orčiyul kemen sayitur duraduysan:: udqas-i masi sayitur tokiyalduyulju: uran-a endegürel ügei sayitur nayirayulju: olan sonosuysan sirigetü güsi čorjiu-a silüglejü: orčiyul-un masi sayitur aldarsiylju:: tangsuγ čayan buyan-u üiles-i delgeregülelüge: ... [MNM].

¹³ [233b] ...ündüsün tere boyda-yin тууји-yi inu: umaду ene mongyol ulus-tur inu: urida ese aldarasiysan-u tulada inu: orčiyulbasu yeke töb ulus-dur inu:: burqan-u sasin-i delgeregülkü-yin tula duraduysan: ... [234a] buyan-tu čing tayiγu qatun кемегдеген: ... čoytu qung tayiji kemen aldarsiysan: eke köbegün qoyayula čing joriγ sedkil-iyer: edügüljü orčiyul kemen duraduysan-iyar: ... bandida siregetü čorjau-a orčiyulbai monyolčilan nayirayulju: ... [234b] ...uu morin jilün čayan sarayin dergel edür: qamuy-tur aldarsiysan köke qotayin emün-e-deki: nom-tu tiib ner-e-tü qarsi-dur [235a] tegis-iyer orosyul-un orčiyulbai: [MNM, 233b 235a].

1488—1495 гг., или второе издание, выполненное в 1550 г. в монастыре Дакар Тасо (тиб. *Brag dkar rta so*) учеником Цаннен Херуки Лхацун Ринчен Намгьялом (тиб. *Lha btsun rin chen nam rgyal* (1473—1557)).

Сборник «Сто тысяч песнопений» был издан ксилографическим способом на монгольском языке в XVIII в. в Пекине. «Гурбум» и намтар Миларэпы были отпечатаны с одинаковым издательским колофоном (монг. *keb-ün orosil*). В нем говорится:

В соответствии с напоминанием Лалита Ваджры,
Уверовавшего в то, что жизнеописание и Гурбум того
покровителя

Являются наивысшим из бродов, на который вступают
достойные,

Преисполненный твердой веры и старания, исключи-
тельно мудрый,

Усердно почитающий своего ламу,

Обладающий чистыми обетами харачинский эфу Лоб-
сан Дондуб

Повелел безошибочно подготовить и издать

С тем, чтобы, укрепив стопы благодетельного учителя,
распространить религию Муни,

Укрепить веру исключительного множества достойных

И самому не отклоняться от чистого пути...

Поскольку джанджа Лалита Ваджра составил изда-
тельский колофон к жизнеописанию и Гурбуму просла-
вившегося под именем владыки йогинов досточтимого
Милы Хаса Ваджры¹⁴, в соответствии с пожеланием пре-
исполненного веры эфу Лобсан Дондуба, да приумножит-
ся благополучие¹⁵.

Инициатором издания намтара и «Гурбума» Ми-
ларэпы выступил второй джанджа-хутухта — Ролби
Дордже (тиб. *rol pa'i rdo rje* (1717—1786)), которого
традиция считает перерожденцем Цаннен Херуки.
Издателем текста был эфу Харачинского аймака
Лобсан Дондуб (тиб. *blo bzang don grub* (XVIII в.)).

В ксилографе также сказано, что текст «Ста ты-
сяч песнопений», переведенный Гуши Цорджи, не
сохранился полностью и что пять глав были утраче-
ны. Эти главы были заново переведены. В конце 30-й
главы¹⁶ на листе 135а помещен небольшой колофон.

¹⁴ Тиб. *bzhad pa'i rdo rje*, букв.: «Смеющаяся ваджра» — имя Миларэпы, дарованное ему Марпой.

¹⁵ [280b] ... *tere kü itegel-ün čadig ba lags'a toyatan (= toyatan) dayulal-i: tegüs qubitan oroqui-yin olom-un degedü kemen itegemjilekü-ber:: činggegčü včir minu duraduysan-u jöbsiyen dayaju: čing süsüg kičiyenggüi tegüsügen ayui biligtü: čiqula blam-a-tayan nigen üjügür-tey-e bisiregčü: čibar ariyun tangyariy-tu qaračin efü blöbzang dōngrub ber:: acitu blam-a-yin ölmei batud-un čidayči-yin sasin delgereküi ba: asuru olan tegüs qubitan-u süsüg-i degjigülün: ariyun mör-lüge öber-iyen ülü qayačaqui-yin tula: almayidal ügei siltayan-i büridkejü keb-tür seyilgebei: ... [281a] kemen yeke erketü yōgačari getülgegčü mila hasa bačar kemen ner-e aldar oyočata aldarsiyen ali tegün-ü čadig kiged lags'a toyatan dayulal qoyar-un keb-ün orosil egün-i tegüs süsüg-ü efu blöbzang dōngrub-un küsegsen yosuyar lčangsky-a lalita bačar nay-irayuluysan-iyar öljei qutuq arbidtuyai: : : [GB1, 280b—281a].*

¹⁶ Монгольское издание сборника — это единственное известное автору статьи издание, в котором главы пронумерованы.

В нем сказано: «...с почтением склоняюсь к лотосам стоп досточтимого джанджи Лалита Ваджры. Гимны, проповеданные наивысшим повелителем Милой, были переведены [жившим] ранее пандитой Гуши Цорджи. Но поскольку пять глав отделились, все тот же святой наставник дал наивысшее повеление: „Сейчас их дополнительно переведи“. Тогда подумав, что, видимо, прежний переводчик, тот Хух-Хотский Ширегету, оставив [их] на мою долю на будущее время, явил мудрость и сказал: „Пусть переведет“, — с верой и почтением, в меру своего малого ума, на 21-м году [правления] Покровительствуемого Небом¹⁷, в год огня-мыши в центре Тэгши Олзий Маниту перевел и преподнес на рассмотрение могущественному наивысшему святому. Я ученик того святого, простой Дай Гуши»¹⁸.

Пять глав были заново переведены Агван Тэнпэлом, известным переводчиком буддийских текстов, учеником Ролби Дордже Дай Гуши (тиб. *Ngag dbang bstan 'phel* (1700—1780))¹⁹. Перевод был закончен в

мерованы. В тексте имеется двойная нумерация — нумерация глав, переведенных Гуши Цорджи, и отдельная нумерация глав, переведенных Дай Гуши (например, «заново переведенная первая глава» (монг. *sine orčiyuluysan nigüdüger bölüg*)). Также из-за ошибок в нумерации (некоторые главы не пронумерованы, например 36-я) в монгольском сборнике последняя глава маркирована как 52-я. В своих каталогах В. Хайссиг указывает, что глав 52, однако данное утверждение ошибочно. В отличие от тибетского оригинала сочинения, состоящего из 58 глав, в монгольском сборнике их 63, так как Дай Гуши разделил обширную главу, посвященную богиням церинг, на 4 отдельные главы. Композиционно эта глава отличается от всех остальных глав «Гурбума». В структурном отношении ее можно разделить на четыре раздела, которые начинаются словами поклонения (тиб. *pamo gu gu*) и отделены друг от друга небольшими колофонами. Согласно колофону, расположенному в конце этой главы, текст был написан учеником Миларэпы Андзон Рэпой (тиб. *Ngan rdzong gas pa* (XI в.)). 38, 39 и 40-я главы монгольского сборника в тибетских изданиях представляют собой первую главу, поделенную на три раздела — первый, второй и последний (например, тиб. *mjug gi skor ro*).

¹⁷ Эпитет императора Цяньлуна (годы правл. 1736—1795).

¹⁸ [135a] ... *ülemji boyda lčang skya lalita bačar-un: ölmei-yin [135b] linqu-a-dur bisiren sögüdümüi:: erkin degedü milayin egesiglen nomlaysan mgur-i: erten-ü bandita güüsi čorji-yin orčiyuluysan-dur: edeger tabun bölüg tasarayсан бүкү-yin tula: edüge tegün-i güičegejü orčiyul kemen:: oyočata bariyčü mön kü boyda-yin gegen ber: ogi degedü jarliq-un bosuy soy-orqaysan-dur: urida orčiyuluycü tere köke qota-yin sirege-tü ber: ulam qoyitu üy-e-yin minu qubi-dur talbiysan-i anu:: il-erkei belge bilig-iyeren ayiladču büir-ün: eyin kü orčiyultuyai kemegsen bolbau kemen: itegeküi süsüg bisirel-ün egüden-ече: isel-e öčügüken oyun-iyen činegeber:: tngri-yin ted-kügsen-ü qorin nigedüger ɣal quluysan-a jil-e: tegsi öljei-tü mani-tu-yin ɣool-dur orčiyuluycü: tegüs čoytu degedü-yin gegen bariju sigülgebei: tere boyda-yin sabinar-un tangyai dai güisi neretü bi: [MGB, 13a—135b].*

¹⁹ Профессор Хайссиг в своих каталогах ошибочно указывает, что переводчиком глав с 1-й по 23-ю был Дай

год огня-мыши, на 21-м году правления императора династии Цин Цяньлуна (1711—1799), что соответствует 1756 г. европейского летоисчисления.

В качестве источника для перевода пяти утерянных глав, по всей вероятности, было использовано пекинское ксилографическое издание «Гурбума» на тибетском языке (1750). Это издание также было осуществлено по инициативе Ролби Дордже. Издате-

лем его являлся также харачинский эфу Лобсан Дондуб [Успенский, 2004. С. 270].

Пекинское ксилографическое издание получило широкое распространение в Монголии и Бурятии. Именно с него делались многочисленные рукописные копии, бытовавшие на территориях монгольскоязычных народов²⁰.

Источники и литература

- Сазыкин, 2001: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. II. М., 2001.
- Успенский, 2004: *Успенский В. Л.* Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644—1911) в культурно-историческом контексте эпохи: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2004.
- Aalto, 1953: *Aalto P.* A Catalogue of the Hedin Collection of Mongolian Literature // Reports from Scientific Expedition to the North-West Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. Publication 38. Stockholm, 1953.
- Cutillo, 1995: *Cutillo B.* Drinking the Mountain Stream. Songs of Tibet's Beloved Saint Milarepa: eighteen selections from the rare collection, stories and songs from the oral tradition of Jetsün Milarepa. Wisdom Publications, 1995.
- GH1: Gtsang smyon he ru ka phyogs thams cad las nram par rgyal ba'i nram thar rdo rje theg pa'i gsal byed nyi ma'i snying po («Суть солнца, освещающего ваджраяну, намтар высшего будды всех сторон Цаннен Херуки»). The Life of The Saint of Gtsaṅ. Lokesh Chandra, ed. New Delhi, Śāta piṭaka Series Indo Asian Literatures. 1969. Vol. 79.
- Heissig, 1954: *Heissig W.* Die Pekinger Lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954.
- Heissig, 1961: *Heissig W.* Mongolische Handschriften Blockdrucke Landkarten. Wiesbaden, 1961.
- Heissig, 1971: *Heissig W.* Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs. Copenhagen, 1971.
- Jackson, 1990: *Jackson D.* Sa skya Pandita the 'Polemicist. Ancient Debates and Modern Interpretations // Journal of the International Association of Buddhist Studies 13/2. 1990. P. 20—34.
- MGB: *Getügegči milarasba-yin tuṣūji delgerenggüi ilṡaysan bum daṡudal kemegdekü orosiba* («Пространное жизнеописание спасителя Миларепа под названием «Сто тысяч песнопений»). Пек. ксил., РФ ВФ СПбГУ. Mong. E 55. 282 л.
- MGB1: *Getügegči milarasba-yin tuṣūji delgerenggüi ilṡaysan bum daṡudal kemegdekü orosiba* («Пространное жизнеописание спасителя Миларепа под названием „Сто тысяч песнопений“»). Бур. рук. Гос. библиотека Монголии. № 2574. 376 л.
- MNM: *Yogacaris-un erketü degedü getülgegci milarasba-yin nram-tar: nirvana kiged qamuy-i ayiladuṡci-yin mör-i Ujegülügsen kemegdekü orosiba* («Намтар великого могущественного повелителя йогинов досточтимого Миларэпы, „Учение об освобождении и всеведения“»), Пек. ксил. РФ ВФ СПбГУ. Mong. D 313. 224 л.
- Quintman, 2006: *Quintman A.* Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus. Ph. D. Dissertation. University of Michigan, 2006.
- Simmer-Brown, 2001: *Simmer-Brown J.* Dakini's Warm Breath. London, 2001.
- Smith, 2001: *Smith E. Gene.* Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau. Boston, 2001.
- Tiso, 1989: *Tiso F.* A Study of the Buddhist Saint. PhD dissertation. Columbia University, 1989.
- TNG: *Rnal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i nram mgur.* «Намтар и Гурбум великого повелителя йогинов Миларэпы». Peking, 2005.
- Urubshurov, 1984: *Urubshurov V. K.* Symbolic Process on the Buddhist Path. Spiritual Development in the Biographical Tradition of Milarepa. Ph. D. dissertation. The University of Chicago, 1984.

A. A. Turanskaya

The Mongolian translation of the collection «One Hundred thousand hymns» by Milarepa

The author examines the history of translation into Mongolian of the collection «One Hundred Thousand Hymns» by Milarepa.

Key words: Milarepa, Tsannen Kheruka, colophon, namtar, Gurbum, xylographs, Shiregetu Gushi Tsordzhi.

Гуши [Heissig, 1954. № 130; 1971. С. 84]. В каталоге А. Г. Сазыкина указано, что Дай Гуши был редактором сочинения, что, на наш взгляд, также ошибочно [Сазыкин, 2001. № 293].

²⁰ Доказательством этого является бурятская рукопись, хранящаяся в Монгольской государственной библиотеке под шифром 2574 (инв. 13006/97) [MGB1]. Это рукопись объемом 376 листов среднего формата. В ходе текстологического сличения было установлено, что рукопись является списком с пекинского ксилографа, разночтения в текстах носят незначительный характер и не выходят за рамки различий в написании отдельных слов и грамматических форм.

Д. А. Носов

Кумуляция в сказках монгольских народов: жанровый признак или композиционный прием?

В статье исследуются процессы кумуляции в монгольских сказках. Автор приходит к выводу, что кумуляция в сказках монголов, бурят и калмыков является не устойчивым жанровым признаком, а композиционным приемом.

Ключевые слова: монгольский, сказки, жанр, поэзия, кумуляция, экспозиция, функция.

Проблема определения жанра произведения устного народного творчества является основной в современной отечественной фольклористике. В своей работе по теории фольклора российский исследователь В. П. Аникин предложил «считать *единицей изучения* в фольклоре не личное творчество, а *жанр* и на базе жанра изучать отдельные произведения» [Аникин, 2004. С. 39].

В ходе анализа сказок монгольских народов мы приняли решение провести классификацию данного явления по морфолого-композиционному принципу, предложенному в работах В. Я. Проппа. В них четко определена структура повествования двух видов народного поэтического творчества — волшебной сказки и кумулятивной сказки.

На основе морфолого-композиционных разработок исследователя [Пропп, 1976] нами был предпринят специальный анализ структуры кумулятивных сказок монгольских народов.

Под кумулятивной сказкой мы понимаем такое повествование, которое «состоит в каком-либо многократном повторении одних и тех же действий или элементов, пока созданная таким образом цепь не порывается или не расплетается в обратном порядке» [Пропп, 1976. С. 243]. В. Я. Пропп делит их на формульные и эпические. Формульные представляют собой чистую схему. Такое повествование разбито на одинаково оформленные повторяющиеся синтаксические звенья, оно может принимать не только прозаическую, но и стихотворную, и песенную форму [Пропп, 1976. С. 243—244].

Эпические кумулятивные тексты также состоят из одинаковых звеньев, каждое из которых может быть синтаксически оформлено по-своему и раскрыто в разной степени. Они рассказываются стилем волшебных или других прозаических сказок [Пропп, 1976. С. 243—244].

Такие тексты чрезвычайно просты и состоят из экспозиции, кумуляции и финала. Экспозиция хотя и является начальным элементом сказки, но завязкой

не может быть названа, так как действие развивается не изнутри, а извне, большей частью совершенно случайно и неожиданно [Пропп, 1976. С. 244]. Композиция включает какое-либо незначительное событие или банальную жизненную ситуацию.

Развитие сюжета представляет собой цепь, которая может наращиваться по различным принципам. Однако типов синтаксического построения кумулятивного повествования может быть всего два: либо звенья перечисляются одно за другим, либо при присоединении каждого нового повторяются все предыдущие [Пропп, 1976. С. 246—247].

Большинство рассмотренных в ходе нашего исследования сказок соответствовали первому типу.

Что касается семантических рядов, по которым наращивается кумулятивная цепочка повествования, то В. Я. Пропп в своей статье выявил одиннадцать их разновидностей [Пропп, 1976. С. 246—247].

При рассмотрении кумулятивных сказок контрольного материала нами были обнаружены тексты следующих рядов, по которым наращивается цепочка повествования: I. Ряд отсылок или насылок; II. Ряд (осуществленных или избегнутых) пожара; III. Ряд мен или обменов; VII. Ряд действий не впопад; XI. Спрашивают, перечисляют, многократно рассказывают и пр.

Соответственно, на контрольном материале не были представлены следующие семантические ряды: IV. Напрашиваются в жилище или изгоняются из него (или не пускают в него); V. Напрашиваются в кибитку (телегу, лодку); VI. Ряд приобретений или наград; VIII. Ряд отказов в помощи; IX. Цепляются друг за друга, становятся друг на друга; X. Убиваются о пустяках [Пропп, 1976. С. 253—256].

Четыре ряда, представленные в монгольском фольклоре, содержат в себе по несколько сюжетов, для которых известно множество вариантов.

«Ряд действий не впопад» представлен лишь одним текстом.

В ходе рассмотрения монгольских кумулятивных сказок мы отметили также два кумулятивных сюже-

та, которые нельзя отнести к какой-либо из разновидностей, определенных В. Я. Проппом.

Обнаружение подобных произведений дало нам право предположить, что кумулятивные сказки в монгольском фольклоре представлены как общемировыми, так и самобытными повествовательными структурами. При этом оригинальные схемы основаны на соединении общемировых и являются устойчивыми в ходе развития устной поэзии монгольских народов.

Рассмотренные в ходе анализа сюжеты фиксировались на протяжении всей полуторавековой истории сбора и изучения фольклора монголов, бурят и калмыков. Это позволяет утверждать, что кумулятивные нарративы являются неотъемлемой частью корпуса сказок монгольских народов.

Помимо повествований, построенных по чистому кумулятивному принципу, в корпусе бурятской народной поэзии нами было зафиксировано несколько текстов, сочетающих в себе сюжеты кумулятивных сказок и сказок о животных. В произведении «Үнэ-гэн эзы» («Лиса») [Бурятские народные сказки, 1976. С. 341—344] мы встретили известный у всех монгольских народов тип «Воробей» из ряда отсылок или насылок [Пропп, 1976. С. 249] в сочетании с обрамляющим сюжетом, относимым нами к повествованиям о животных. Данный текст записан в 1949 г. Е. В. Баранниковой от А. А. Тороева, жителя улуса Шунта Боханского района Иркутской области [Бурятские народные сказки, 1976. С. 434] и опубликован в 1976 г. Исследователь указала на наличие еще одной версии в РО БФ СО АН СССР [Бурятские народные сказки, 1976. С. 434]. Содержание сюжета таково:

Лиса крадёт у девушки Ханхинурхан двадцать три колокольчика. Перепёлка, решив помочь девушке, снова похищает у лисы двадцать три колокольчика. Лиса ловит перепёлку, но та хитростью вырывается. Дабы избежать нового похищения колокольчиков, девушка даёт лисе масло и мясо. При этом девушка наказывает лисе не садиться на ветки кустарника. Лиса нарушает запрет, и ветви кустарника разрывают ей зад. Она просит коз богача Ухэнэя съесть кустарник. ||: Козы отказываются. На коз насылаётся волк, на волка Эрхий мерген батор. Эрхий мерген батор соглашается. Обратный ряд): ||¹ Козы съедают кустарник.

Вариант подобного сочетания, записанный Е. В. Баранниковой от пятидесятирёхлетней сказительницы Идаан Ильиной в 1948 г. в городе Улан-Удэ [Бурятские народные сказки, 1976. С. 434], был озаглавлен исследователем «Алтан гургалдайн ябадал» («Похождение соловушки») [Бурятские народные сказки, 1976. С. 341—344]. Вот его краткий пересказ:

¹ В данном описании кумуляция вставлена в знаки повторения ||: ||, заимствованные В. Я. Проппом из нотной грамоты [Пропп, 1976. С. 249]. Мы считаем целесообразным использовать эти знаки во всех описаниях кумулятивных повторений элементов повествования, приведенных ниже.

Лиса похищает у Шортодойхон-девицы двадцать пять косичек. Соловушка хитростью выкрадывает у лисы двадцать пять косичек обратно. Шортодойхон-девица в награду угощает соловушку маслом и мясом и наказывает ей не садиться на колючее дерево и на острый камень. Соловушка садится на острый камень, а при попытке взлететь с него её брюхо распарывается. Соловушка просит пастуха Хартагай-хана зашить ей брюхо. ||: Пастух отказывается. На овец пастуха насылаётся волк (на волка — внуки Хартагай-хана, на внуков — сам Хартагай-хан, на Хартагай-хана — полевая мышь, на полевую мышь — невестки Хартагай-хана, на невесток Хартагай-хана — ветер). Ветер соглашается. Обратный ряд.: || Пастух зашивает брюхо соловушке.

Помимо рассмотренных выше текстов, в корпусе бурятских сказок нами обнаружено произведение, сочетающее в себе сюжеты восьмого и одиннадцатого кумулятивных рядов. Оно было записано С. С. Бардахановой в улусе Ныгэй Эхирит-Булагатского района Иркутской области от Сэжур Ероновой [Бурятские народные сказки, 1976. С. 437] и опубликовано в 1976 г. под заголовком «Тэхэ бааргай, хуса бааргай, үүхэн бүмбэй, үбһэн бүмбэй, дүрэнгир шэлбэ» («Пятеро друзей») [Бурятские народные сказки, 1976. С. 407—408]. В нем повествуется о следующем:

Волк приходит к дому пятерых друзей и требует кого-нибудь выйти. ||: Баран-невежда, Жирок-пузырёк и Опалённый стебелек отказываются. ||: Соглашается Козёл-простачок. Волк задаёт ему вопросы ||: о его рогах, бороде и животе. Козёл каждый раз отвечает, что это то, при помощи чего он съест волка. ||: Волк убегает.

Существование произведений, сочетающих в себе сюжеты сказок о животных и кумулятивных сказок, можно объяснить изменениями в традиции бытования данных видов устного народного творчества. Тем более что все три рассмотренных выше текста были записаны в 40—70-е гг. XX в., когда сказка, как и другие жанры фольклора, переживала «период угасания» [Басангова, 2002. С. 38].

Помимо отдельных кумулятивных сюжетов и повествований, сочетающих в себе композиции разных жанров, нами были обнаружены также случаи кумуляции, удвоений и утроений функций действующих лиц, их пар или групп в волшебных сказках рассматриваемых народов. Это ставит под сомнение высказанные отечественным теоретиком фольклора В. Я. Проппом положения о принципах жанровой классификации сказочных нарративов.

Удваиваться могут отдельная функция «снабжение, получение волшебного средства» (Z), пары «борьба»—«победа» (Б—П), «трудная задача»—«решение» (З—Р), группа «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (ДГZ) и связь повторных действий такого же характера (*Д*Г*Z)².

² Наименования и буквенные обозначения функций действующих лиц волшебной сказки взяты нами из рабо-

Удвоение «снабжения» (Z) встретилось нам во втором ходе калмыцкой богатырской сказки «Йи-стир» [Басангова, 2002. С. 40—42]. В ней герой последовательно встречает человека, который способен сосать траву, и человека, который может держать за щеками воду двух морей (вариант Z^9). По своему характеру данное удвоение соответствует кумулятивным сюжетам шестого ряда (VI. Ряд приобретений или наград [Пропп, 1976. С. 254]). Отметим, что чистые кумулятивные сказки данного ряда не были обнаружены нами на контрольном материале.

Удвоенные «борьбу»—«победу» в корпусе калмыцких сказок мы зафиксировали во втором ходе повествования «Богатырь Аман Цаган» [Басангова, 2002. С. 42—45], в котором повторяется первый вариант данной пары, предполагающий открытый бой между героем и антагонистом. Его характер схож с принципом кумуляции второго ряда (II. «Ряд осуществленных или избегнутых пожираний» [Пропп, 1976. С. 250]) и состоит в том, что герой убивает сначала угрожающего ему антагониста, а затем его отца. В обеих парах мы имеем первый вариант рассматриваемых функций ($B^1—P^1$). Во втором ходе сказки «Сын Медведя Алват Хар» [Басангова, 2002. С. 81—94] главный персонаж последовательно борется с кабаном, в котором хранится душа шулмушки, а затем и с самой шулмуской. В данном тексте мы также имеем удвоение пары $B^1—P^1$, построенное по принципу кумуляции второго ряда.

В бурятской народной поэзии удвоенные «борьба»—«победа» были зафиксированы нами во втором ходе сказки «Царь Баян-Хара» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 145—164] в сочетании вариантов $B^1—P^1$ и $B^2—P^2$. Вначале герой и антагонист состязаются в стрельбе из лука, а затем борются друг с другом. Характер удвоения здесь также схож с кумуляцией второго ряда.

В корпусе монгольских сказок удвоение пары «борьба»—«победа», выражающейся через открытый бой с антагонистом ($B^1—P^1$), встретилось нам во втором ходе «Сказки о дружбе» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 119—125], в котором два героя, пытаясь пересечь реку, сначала вступают в схватку с огромной рыбой, а затем — с пятнадцатиголовым мангусом. Повторение в рассматриваемом случае имеет характер кумулятивного сюжета второго ряда. Во втором ходе «Сказки о сыне хана и сыне тушимела» [Беннингсен, 1912. С. 26—32] мы зафиксировали удвоение пары $B^1—P^1$, сходное с описанным выше. Разница лишь в форме выражения — антагониста пытаются победить в человеческом обличье, но ему удается превратиться в орла, в этом виде его и убивают. В «Сказке об Эрын Сайн Борны-ху-хане» [Беннингсен, 1912. С. 91—94] нам встретилось такое же удвоение данной пары функций, как и в бурятском повествовании «Царь Баян-Хара». В «Огненно-красном хагане» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 107—

109] присутствует повторение «борьбы»—«победы», раскрытое через последовательное осуществление сначала первого, а затем второго варианта пары.

Удвоение пары функций «трудная задача»—«решение» в корпусе калмыцких сказок встретилось нам во втором ходе сюжета «Синяя Шкура» [Басангова, 2002. С. 122—130], в котором герой последовательно выполняет задачи по постройке чудесного дворца и предоставлению необходимого для сватовства количества мужчин.

В бурятском фольклоре удвоение пары З—Р было обнаружено в одноходовой сказке «Козий Хвост» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 183—189], когда герой последовательно получает от хана задания выкрасть у него любимого быка и кольцо. В первой сюжетной линии повествования об «Упрямом парне» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 319—326] правитель последовательно отправляет юношу обернуть гору в шелка пяти цветов и добыть кипящую пену восточного Жёлтого моря.

Удвоение группы «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (D^1GZ) в корпусе бурятских сказок встретилось нам в первом ходе «Шапки-невидимки» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 50—59] (вариант $D^1_2 G^1_2 Z^8$). В нём герой последовательно похищает шапку-невидимку и коня. По своему характеру данное повторение соответствует кумулятивным сюжетам шестого ряда.

В фольклоре халха-монголов удвоение рассматриваемой группы функций (вариант $D^6G^{VI}Z^8$) мы зафиксировали в первом ходе «Сказки о сыне хана и сыне тушимела» [Беннингсен, 1912. С. 26—32]. В нём герой последовательно обманывает спорщиков, похищая шапку-невидимку и туфли. Как и рассмотренное выше, данное повторение построено по шестому кумулятивному принципу. В первом ходе «Сказки о Бага-Алим» [Беннингсен, 1912. С. 86—90] юноша сначала ловит чудесного коня, а затем ему помогают посвататься к дочери Наран-хана³ за спасение дочери другого тенгрия. Это удвоение состоит из сочетания $D^1G^1Z^9$ и $D^4G^4Z^9$ и также соответствует по своему характеру кумулятивным сказкам шестого ряда. В одноходовом сюжете «Костяная Рогатка и Каменная Рогатка» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 174—176] мы зафиксировали удвоение группы функций $D^1G^1Z^2$, которое заключается в последовательном испытании героев двумя женщинами и получении от них сведений об антагонистах. Как и предыдущие случаи, рассмотренное повторение сходно с кумулятивными сюжетами шестого ряда.

В корпусе калмыцких сказок нам встретился случай удвоения группы повторных действий «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» ($*D^*G^*Z$) во втором ходе повествования «Сын Медведя Алват Хар» [Басангова, 2002. С. 81—94] в сочетании вариантов

ты В. Я. Проппа «Морфология (волшебной) сказки» [Пропп, 2005].

³ Наран-хан (монг. *нарын хаан*) — букв.: Хан-Солнце.

*Д¹*Г¹*Z¹ и *Д⁷*Г¹*Z⁹. В нём герой излечивает перелом ноги, наблюдая за мышами, которые пытаются откусить его мясо, а затем Хан-гаруди предоставляет себя в качестве переносчика на землю в награду за спасение её гнезда от разорения. Данное удвоение соответствует по своему характеру кумулятивным сказкам шестого ряда.

В одноходовом монгольском сюжете «Огненно-красный хаган» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 107—109] мы также зафиксировали случай удвоения данной группы функций (*Д*Г*Z). Он представляет последовательное повторение вариантов *Д¹₆*Г¹_{VI}*Z⁸ и *Д⁶*Г^{VI}*Z⁸ и заключается в повторном подслушивании разговора птиц о местоположении волшебного предмета и в обмане спорщиков с получением шапки Будды, а затем накидки. Данное удвоение построено по шестому кумулятивному принципу.

Особый случай удвоения мы зафиксировали в первом ходе бурятской сказки «Царь Баян-Хара» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 145—164]. Он представляет собой следующую схему:

$$\parallel : Д Г^1 Д^2 Г^2 : \parallel Л Z^9$$

В рассматриваемом примере герой сначала выпускает стрелу по дворцу царя, на дочери которого хочет жениться. Эту стрелу может вынуть только он сам. После этого юноша прибывает к правителю, обстоятельно отвечает на его расспросы, вынимает стрелу и получает в жены искомую царскую дочь.

Утраиваться могут функция «снабжение, получение волшебного средства» (Z), пары «борьба»—«победа» (Б—П), «ликвидация»—«свадьба» (ЛС*) и «трудная задача»—«решение» (З—Р), а также связки «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (ДГZ), «недостача»—«посредничество»—«отправка» (aB↑) и «посредничество»—«начинающееся противодействие»—«отправка»—«первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (BC↑ДГZ).

Утроение функции «снабжение» (Z) мы зафиксировали во втором ходе монгольской сказки без названия [Амстердамская, 1940. С. 38—41], опубликованной Л. А. Амстердамской в 1940 г. В ней повторяется вариант Z⁹, что означает последовательное присоединение к юноше в качестве помощников собаки, ехидны и змеи. Как и в случае с удвоением данной функции, утроение её соответствует по характеру своего построения кумулятивным сюжетам шестого ряда.

В корпусе калмыцких сказок утроение пары функций «борьба»—«победа» встретилось нам во втором ходе повествования «Богатырь Найхал, сын Нальхан Цаган Ээджэ» [Басангова, 2002. С. 67—81]. В ней герой последовательно убивает первого, второго и третьего лусов. Эта кумулятивная цепь состоит из пар первого варианта функций (Б¹—П¹) и соответствует по принципу построения второму ряду (II. «Ряд (осуществленных или избегнутых) пожираний» [Пропп, 1976. С. 250]).

В народной поэзии халха-монголов утроение рассматриваемой пары мы встретили в первом ходе «Сказки об Ихэ-Алим» [Беннингсен, 1912. С. 81—86], в котором трижды повторяется первый вариант (Б¹—П¹). Отличительной особенностью данного случая является то, что в среднем звене происходит убийство героя антагонистом и последующее оживление его волшебным помощником (П¹_{neg}⁵). В одноходовом сюжете «Сын хагана Гомбо и сын простолюдина Гонгор» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 129—133] мы зафиксировали утроение, состоящее из двух форм первого (Б¹—П¹) и одной формы третьего варианта (Б³—П³). Во втором ходе повествования о «Спящем мальчике» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 140—145] нами было обнаружено повторение, состоящее из двух форм второго (Б²—П²) и одной формы первого варианта (Б¹—П¹). Все рассмотренные случаи утроения пары «борьба»—«победа» сходны с кумулятивными сказками второго ряда.

Утроение пары «трудная задача»—«решение» присутствует в калмыцкой одноходовой истории о «Младшем сыне хана Арджи-Бурджи» [Басангова, 2002. С. 98—104]. Её герой забирает дочь хана, табун черно-лысых кобылиц и птицу Тоодыг. Это единственный встреченный нами на контрольном материале случай, в котором кумулятивная цепь данного характера развивается через последовательные приобретения, а не по принципу «постановка задачи—решение—получение нового задания».

В корпусе бурятских сказок утроение пары функций З—Р мы зафиксировали в одноходовом сюжете «Молодец Гуун Сээжэ, сын старика Тариаши» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 32—38], в котором герой последовательно решает задачи: разрезать мясо, вялившееся пятнадцать лет, узнать возраст таёжного медведя и расколоть гранит, над которым сидит в клетке снежный барс.

В фольклоре халха-монголов утроение «задачи»—«решения» имеется в первом ходе сказки «Небесный хаган Дрофа» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 100—107], в котором правитель приказывает юноше построить железную стену, вырастить сандаловый лес и заставить кукушек петь в нём. Герой последовательно выполняет задания при помощи своих волшебных жён.

Утроение связки функций «ликвидация»—«свадьба» (ЛС*) было зафиксировано нами во втором ходе монгольской сказки «Небесный хаган Дрофа» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 100—107], в которой герой приводит искомого монаха к трем ханам и получает за это в награду последовательно трёх ханских дочерей в жёны. Этот случай утроения имеет характер кумулятивных сюжетов шестого ряда (VI. Ряд приобретений или наград [Пропп, 1976. С. 254]).

Утроение группы функций «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (ДГZ) в корпусе калмыцких сказок было обнаружено нами в одноходовом повествовании «Богатырь Йилдэр» [Басангова, 2002. С. 56—67]. В нём присутствует сочетание группы

варианта $D^2\Gamma^2Z^2$ с двумя группами варианта $D^1\Gamma^1Z^9$. Табунщик проверяет наличие у героя родинки, свидетельствующей о его особом происхождении, и указывает ему место, где находится волшебный конь. Затем юноша ловит жеребенка и тот признаёт его своим хозяином. Далее, после испытания проигрывшем в поединке, главный персонаж получает богатыря в качестве побратима. По своему характеру данное утроение соответствует кумулятивным сказкам шестого ряда. Во втором ходе истории о «Сыне Медведя Алват Харе» [Басангова, 2002. С. 81—94] мы встретили утроение $D^1\Gamma^1Z^9$. В нём мальчик побеждает сына Горы, сына Уха и сына Воды, и они становятся его побратимами. Данное утроение также построено по шестому кумулятивному принципу.

В калмыцком фольклоре нам также встретился случай утроения группы повторных функций «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» ($*D^*\Gamma^*Z$) во втором ходе сказки «Богатырь Найхал, сын Налхан Цаган Ээджэ» [Басангова, 2002. С. 67—81] в сочетании вариантов $*D^8*\Gamma^8*Z^5$, $*D^4*\Gamma^4*Z^2$ и $*D^4*\Gamma^4*Z^9$. Провалившийся под землю герой вылевывает свое сломанное бедро, научившись этому у мышей, затем избавляет людей от злобного мусса, и они в благодарность показывают ему путь наверх, а затем он спасает птенцов орла, который в награду переносит его на поверхность.

В народной поэзии бурят особую форму утроения данной группы функций мы зафиксировали в одноходовой сказке «Паренёк Булот-Хурэ и его конь Булот-Цохур» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 133—138]. Она развивается по схеме:

$$\|: D^2\Gamma^2Z^2 D^1\Gamma^1_{neg} D^2\Gamma^2Z^2 : \|$$

Герой вежливо отвечает встреченным им трём слепым отшельникам, которые в награду указывают ему путь к невесте. Зайдя в замеченную по дороге юрту стариков, богатырь не приветствует её хозяев, выкуривает трубку и покидает юрту. Старик-хозяин юрты догоняет его, просит поздороваться, юноша здоровается, и старик объясняет, как добыть невесту.

В корпусе монгольских сказок мы обнаружили утроение рассматриваемой группы в одноходовом сюжете «Ростом в пядь, с бородой в две пяди» [Амстердамская, 1940. С. 35—36]. В нем встретилось последовательное похищение животных — зайца, волка и лисы. По своему характеру данное утроение рассматриваемой группы функций соответствует кумуляции шестого ряда. Сочетание трех связей $D^2\Gamma^2Z^1$ присутствует в первом ходе «Сказки о дружбе» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 119—125], в котором герой последовательно дарит встреченным ему на пути людям мешки денег. Те, в свою очередь, отдают ему пастушеский посох, баранью кость и потухший уголёк. В точности такую же форму утроения рассматриваемой группы функций мы зафиксировали в первом ходе «Сказки о тигрёнке и телёнке» [Беннингсен, 1912. С. 33—42]. Данное утроение, так же как и рассмотренное выше, построено по

шестому кумулятивному принципу. В повествовании «Сын хагана Гомбо и сын простолюдина Гонгор» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 129—133] отмечено утроение группы функций $D^1\Gamma^1_{VI}Z^8$, которое состоит в том, что герой последовательно подслушивает разговор птиц о местонахождении трёх волшебных предметов и последовательно похищает их у спорщиков. Этот случай утроения, так же как и предыдущие, соответствует по своему характеру кумулятивной сказке шестого ряда.

Утроение группы функций «недостача»—«посредничество»—«отправка» ($aV\uparrow$) может развиваться как кумулятивная сказка первого ряда (I. Ряд отсылки или насылок [Пропп, 1976. С. 249]). Подобный случай мы зафиксировали во втором ходе монгольской сказки «Небесный хаган Дрофа» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 100—107], в котором герой последовательно получает от трёх ханов-лусов задания доставить им монаха для проповеди религиозного учения.

Утроение группы функций действующих лиц «посредничество»—«начинающееся противодействие»—«отправка»—«первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» ($BC\uparrow D\Gamma Z$) присутствует во втором ходе бурятской сказки «Иван-Паднис» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 118—127] в сочетании вариантов $V^4C\uparrow D^4\Gamma^4Z^9$, $V^4C\uparrow D^7\Gamma^7Z^9$ и $V^4C\uparrow D^1\Gamma^1Z^1$. В рассматриваемой сюжетной линии герой последовательно получает просьбу о вызволении, соглашается и спасает львёнка и медвежонка, за что получает их и молоко их матерей в своё распоряжение, а также проходит испытание у ламы и получает от него необходимое лекарство. Рассмотренное утроение по своему характеру соответствует кумуляциям шестого ряда.

Особый случай утроения мы зафиксировали во втором ходе монгольской «Сказки о трёх братьях» [Беннингсен, 1912. С. 68—75]. Он развивается по следующей схеме:

$$\|: D^7\Gamma^7_{neg} D^7\Gamma^1 D^7\Gamma^1Z^9 : \|$$

Юноша отказывается помочь табунщику, а затем последовательно пытается помешать медведю и волку убить их детенышей — зловредных существ. В награду за доброту волк предлагает себя герою в качестве помощника.

Другой специальный случай утроения присутствует в первом ходе калмыцкого сюжета «Синяя Шкура» [Басангова, 2002. С. 122—130]. В нём группа функций $BC\uparrow BP$ повторяется по схеме:

$$\|: V^2C\uparrow BP V^2C\uparrow BP V^2C\uparrow : \|$$

Герой просит сосватать за него царскую дочь, старик-отец соглашается и отправляется к правителю, тот убивает старика, но сын оживляет его, затем отсылка, убийство и оживление повторяются снова, и лишь с третьей попытки отправленный мальчиком отец достигает своей цели. По своему характеру данное повторение близко к кумулятивным сказкам

второго ряда (II. «Ряд (осуществленных или избегнутых) пожираний» [Пропп, 1976. С. 250]).

Множественно повторяются могут: функция «снабжение, получение волшебного средства» (Z), одиннадцатый вариант «ликвидации беды или недостачи» (LZ), пары «борьба»—«победа» (Б—П) и «погоня»—«спасение» (Пр—Сп), а также группа «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (ДГZ).

Множественное повторение «снабжения» (Z) мы зафиксировали в одноходовой калмыцкой богатырской сказке «Хан Бюрюн Тегес» [Басангова, 2002. С. 46—56], в которой шесть раз повторяется вариант Z⁹. В рассматриваемом произведении герой получает последовательно в качестве помощников человека, передвигающего горы, человека, проглатывающего много воды, человека, умеющего искать воду, человека, ворующего лучше всех, и человека, умеющего чутко слышать. Интересно, что всех их богатырь привязывает либо к своему поясу, либо к седлу. Как и в случае удвоения данной функции, множественное её повторение имеет характер кумулятивных сюжетов шестого ряда.

Пятикратное повторение одиннадцатого варианта функции «ликвидация беды или недостачи» (LZ), предполагающего получение искомого в формах добычи волшебного средства было обнаружено нами в одноходовой монгольской «Сказке о происхождении Большой Медведицы» [Беннингсен, 1912. С. 55—57] в виде разряда LZ⁹. В рассматриваемом повествовании герой последовательно обретает пятерых друзей — человека с чутким слухом, бегуна, обгоняющего антилоп, меткого стрелка, искусного вора, силача, передвигающего горы. Это множественное повторение, как и рассмотренное выше, построено по шестому кумулятивному принципу.

В корпусе калмыцких сказок множественное повторение пары функций «борьба»—«победа» встретилось нам в сюжете «Богатырь Йилдэр» [Басангова, 2002. С. 56—67]. Оно состоит из пяти последовательно повторяющихся пар, две из которых выражены через форму первого варианта (Б¹—П¹) и заключаются в победе героя над быком и верблюжонком. Оставшиеся три пары относятся ко второй разновидности (Б²—П²) и представляют последовательные победы главного персонажа в состязаниях по стрельбе из лука, добыче яблок и борьбе. Эта цепь сходна по характеру с кумулятивными повествованиями второго ряда (II. «Ряд (осуществленных или избегнутых) пожираний» [Пропп, 1976. С. 250]).

В народной поэзии бурят множественное повторение пары «борьба»—«победа» присутствует в первом ходе сказки «Ута-Саган батор» [Бурятские народные сказки, 1990. С. 67—90] в сочетании вариантов Б¹—П¹ и Б²—П². В ней герой обыгрывает мангатхая в скачках, стрельбе из лука и борьбе, затем лишает его волшебных сил, добывает перо птицы Хан-Хэрэгдэ и ловит таёжного льва. Данный случай имеет характер кумуляции второго ряда.

Множественное повторение группы «первая функция дарителя»—«реакция героя»—«снабжение, получение волшебного средства» (ДГZ) в корпусе калмыцких сказок встретилось нам во втором ходе «Синей Шкуры» [Басангова, 2002. С. 122—130]. В ней шесть раз используется сочетание трёх функций в их втором варианте (Д²Г²Z²). Героиня встречает дарителя, который отправляет её к следующему, и лишь шестой сообщает ей, как добиться искомого. В роли советчиков последовательно выступают: человек, пасущий овец, погонщики скота, табунщики, верблюжатник, лама, его манджик и белый старец. Это повторение по своей структуре сходно с кумулятивными сказками первого ряда (I. Ряд отсылок или насылок [Пропп, 1976. С. 249]), определенного В. Я. Проппом.

Множественное повторение пары функций «погоня»—«спасение» (Пр—Сп), построенное по второму кумулятивному принципу (II. Ряд осуществленных или избегнутых пожираний [Пропп, 1976. С. 250]), мы зафиксировали в одноходовом монгольском повествовании «Золотой и серебряный альчики» [Монгол ардын үлгэр, 1982. С. 83—86]. В ней один раз встречается форма первого варианта данной пары функций (Пр¹ Сп¹), два раза — сочетание седьмого и девятого вариантов (Пр⁷ Сп⁹) и пять раз — сочетание первой и второй разновидностей (Пр¹ Сп²). Всего в данной сказке связка «погоня»—«спасение» последовательно повторяется восемь раз.

Приведенные выше примеры позволяют нам утверждать, что кумуляция может являться композиционным приёмом, используемым в построении повествования волшебных сказок и сказок о животных. При этом в большинстве случаев принципы её построения соответствуют характеру чистых кумулятивных сюжетов.

Существование фольклорных текстов, построенных по 31-функциональной 7-персонажной схеме повествования, но при этом имеющих повторения отдельных функций действующих лиц или их групп, организованных по кумулятивному принципу, заставляет нас усомниться в том, что возможно противопоставлять волшебные и кумулятивные сказки только лишь на основе различия структур их повествования. Тем самым мы вынуждены опровергнуть высказанное В. Я. Проппом положение о том, «что в основу рубрикации и классификации сказок должен быть положен принцип определения сказок по их структуре» [Пропп, 1976. С. 242].

Если отбросить ошибочное предположение о возможности классификации сказок исключительно по признаку их структуры, то разработанный отечественным исследователем структурно-семантический принцип классификации русской народной кумулятивной сказки оказывается применимым для монгольского материала. При этом мы утверждаем, что кумуляция в сказках монголов, бурят и калмыков является не устойчивым жанровым признаком, а композиционным приёмом.

Несмотря на отмеченные нами особенности данного композиционного приема, дальнейшие изыскания текстов кумулятивных сюжетов представляются целесообразными и перспективными. Необходимо продолжить работу в российских и зарубежных архивах, а также экспедиционно-полевые записи на территории Монголии и монголоязычных регионов Российской Федерации — Бурятии, Калмыкии, Забайкальского края, следует углубить исследования в области генетической и рецептивной поэтики кумулятивных сказок монгольских народов.

Обнаруженное явление убеждает нас в том, что для построения классификации жанров фольклора монгольских народов необходимо применить комплексный подход, учитывающий все стороны бытования произведений устного народного творчества. Наиболее перспективным нам представляется так называемый «риторический» подход, который учитывает все стороны бытования фольклора, а именно процесс исполнения, поэтику произведения и реакцию на него аудитории [Abrahams, 1968. P. 144].

Список литературы

- Амстердамская, 1940: *Амстердамская Л. А.* Восточно-халхаские народные сказки. М.; Л., 1940.
- Аникин, 2004: *Аникин В. П.* Теория фольклора. Курс лекций. М., 2004.
- Басангова, 2002: *Басангова Т. Г.* Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. Элиста, 2002.
- Беннингсен, 1912: *Беннингсен А. П.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.
- Бурятские народные сказки, 1976: Бурятские народные сказки (волшебные-фантастические и о животных). Улан-Удэ, 1976.
- Бурятские народные сказки, 1990: Бурятские народные сказки. М., 1990.
- Пропп, 1976: *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Пропп, 2005: *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. М., 2005.
- Монгол ардын үлгэр, 1982: Монгол ардын үлгэр / *Д. Цэрэнсодном* эмхтгэв. Улаанбаатар, 1982.
- Abrahams, 1968: *Roger D. Abrahams* Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore // *The Journal of American Folklore*. Vol. 81. Apr.—Jun. 1968. P. 143—158.

D. A. Nosov

The structure of the Mongolian folk tales

The article studies the processes of cumulation in the Mongolian fairy-tales. The author comes to the conclusion that the cumulation in the tales of the Mongols, Buryats and Kalmyks is not a sustainable genre sign, but a compositional technique.

Key words: Mongolian, fairy-tales, genre, poetry, cumulation, exposition, function.

А. А. Соловьева

Рассказы о проделках нечистой силы в монгольском фольклоре ¹

Данная статья посвящена представлениям о нечистой силе в современной монгольской традиции. В ней затрагиваются такие вопросы, как соотношение традиции и массовой культуры, трансформация фольклорных сюжетов в современной городской среде, развитие монгольской демонологической традиции в новых социокультурных условиях. Основное внимание автора сосредоточено на текстах демонической тематики — *чөтгөрийн яриа*. Рассматриваются особенности их формирования и бытования в современной монгольской культуре, проводится анализ образа демонологического персонажа *чөтгөр*, структуры, семантики и прагматики текстов, ему посвященных. Источниковую базу работы составляют тексты, записанные автором в Улан-Баторе в 2009—2010 гг., привлекаются материалы Российско-Монгольской экспедиции 2006—2012 гг. (под рук. С. Ю. Неклюдова), а также материалы, опубликованные на русском и монгольском языке ².

Ключевые слова: монгольский фольклор и этнография, демонология, *чөтгөрийн яриа*, традиция и массовая культура, письменный и устный текст, семантика и прагматика.

В монгольской фольклорной традиции существует большое количество разнообразных демонологических существ и персонажей низшей мифологии: *алмас*, *шолмос*, *буг*, *чөтгөр*, *бурятский ад*, *оруулан*, духи-покровители — *лус-савдаг* (духи-хозяева местности), *галын бурхан* (божество домашнего очага), *гэрийн эзэн* (покровитель домашнего пространства). Все они являются героями легенд, сказок, быличек, с ними связано множество поверий, примет и обрядов. Рассказы о них пользуются популярностью и у стариков, и у молодых, в худоне (сельской местности) и в городе.

Рассказы о нечисти сегодня начинают претендовать на то, чтобы представлять отдельное направление современного монгольского фольклора — обширный и постоянно развивающийся жанр, занимающий прочные позиции в устной традиции и постепенно начинающий завоевывать место в письменной культуре.

Как называются эти повествования и кто их герои? Подобные рассказы называют по-разному — *болсон явдал* ('произошедшее событие', 'случай, который имел место быть') ³; *чөтгөрийн яриа* ('рассказы о духах/чертях') ⁴; *чөтгөр*, *шулмас*, *сүнтэй*

учирсан хүмүүсийн яриа ('рассказы людей, столкнувшихся с нечистой силой, духом, чертом, ведьмой'); *сүнс чөтгөрийн тухай домог* ('сказки о духах и демонах') ⁵ и т. д. Четкой специализации между этими названиями не наблюдается, все они могут включать повествования разных жанров — сказки, легенды, предания, былички и бывальщины. Условно можно говорить о преобладании текстов того или иного жанра, встречающихся под каждым из наименований. Тем же разнообразием отличается и набор персонажей, встречающихся в них. Под такими названиями рассказы о нечистой силе могут фигурировать как в устной, так и в письменной традиции. Однако сочетание *чөтгөрийн яриа*, будучи одним из наименований рассказов о нечистой силе, является одновременно и общевидовым наименованием, объединяющим в традиции все их многообразие.

Особенности городской коммуникации стали условиями для более интенсивного проникновения *чөтгөрийн яриа* в письменную культуру — на страницы газет, журналов, самостоятельных сборников рассказов. Утверждение жанра в письменной культуре происходит и на уровне аймачных центров (хотя и в меньшем масштабе), где рассказы о столкновениях с нечистью, наряду с краеведческими заметками, собираются, а иногда и издаются представителями местной интеллигенции (учителями, культурными и административными работниками). С подобным интересом к фиксации и собиранию демоноло-

¹ Автор приносит благодарность Л. Г. Скородумовой за помощь в работе с текстами письменных источников, задействованных в данной статье.

² Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Фольклорный текст, мифологическая картина мира и ритуально-магические практики в монгольских устных традициях» (№ 12-04-18026) при поддержке Программы стратегического развития РГГУ.

³ По значению близко к русскому «быличка».

⁴ Морфология персонажа, жанровые и сюжетные особенности *чөтгөрийн яриа* находят параллели в Восточно-

азиатской традиции, где повествования о нечистой силе имеют длительную письменную историю и устоявшийся статус фольклорного и литературного жанра.

⁵ Ср. кит. *гуй гуши* — сказки о гуй, духах и демонах.

гических рассказов мы сталкиваемся практически в каждой экспедиции. Среди этих собраний встречаются подборки, посвященные всему «необычайному», произошедшему в данной местности, отдельные коллекции рассказов о духах-покровителях местности (*лус-савдаг*), *галын бурхан* и т. д. Местные собиратели с удовольствием и гордостью показывают свои коллекции, хотят, чтобы собранные ими рассказы стали известны людям, стремятся опубликовать их.

Социокультурные аспекты функционирования жанра

Влияние массовой культуры и многие другие факторы приводят к постепенному исчезновению целых жанров народной традиции (героический эпос тууль, еролы и магталы, протяжные песни и пр.) и к появлению новых, городских форм современного фольклора. *Чэтгэрийн яриа* в этих условиях занимают особое положение: с одной стороны, они сохраняют прочную связь с представлениями, образами и мотивами традиционной культуры, а с другой — активно взаимодействуют с современной массовой культурой, остаются открытыми для включения новых реалий меняющейся повседневности.

В *чэтгэрийн яриа* реализуются актуальные религиозные представления и верования, среди которых — представления о душе, загробном воздаянии, потустороннем мире и связи его обитателей с миром живых. Традиционные мотивы о столкновении человека с неуспокоенными духами умерших и демонами в *чэтгэрийн яриа* описываются как в традиционном антураже («что-то черное налетело ночью на дороге, стали бороться» [РМЭ, 2006. Дуламноргим], «увидели одинокую юрту, вроде и не было ее здесь, зашли — там старуха чай кипятит, попробовали — пар идет, а он холодный» [ДБ, 24, халх])⁶, так и в современных бытовых реалиях («все обыскали — нигде ничего нет, а тиканье настольных часов так и продолжалось, „тик-так, тик-так“, не выдержали, уехали из той квартиры» [Цэрмаа, 2006. С. 5], «свет фары есть, а машины нет <...> так и ехал за мной этот огонь до шоссеной дороги, кинешь в него камень — отойдет подальше, потом опять приближается» [ХН, 34, халх]).

Характер бытования *чэтгэрийн яриа* в городской и сельской среде различается. В сельской среде *чэтгэрийн яриа* и ее персонажи оказываются в условиях более разнообразной, чем в городе, фольклорной (в том числе демонологической) традиции. В городской культуре *чэтгэр* становятся основной демонологической темой. К этому располагают особенности коммуникации и информационной среды, различные условия обыденной жизни в городе и худоне, а также окружающий ландшафт. Городской

образ жизни вытесняет ряд персонажей низшей мифологии: *галын бурхан* («дух огня», «покровитель очага, обитающий в домашнем очаге в центре юрты»), *лус-савдаг* («хозяева местности, гор и водоемов»), *алмас* («дикий человек, живущий в лесах и горах») и т. д.

Чэтгэрийн яриа в традиционном фольклоре

Обратимся теперь к основным сюжетам и персонажам *чэтгэрийн яриа* в традиционном фольклоре.

В широком смысле все персонажи монгольской низшей мифологии являются *чэтгэр*: все, что не *бурхан* (божество), то — *чэтгэр*. Словарное значение *чэтгэр* — «черт», «бес», «дьявол», «нечисть»; *чэтгэртэй* (-тэй — суффикс совместного падежа) — «одержимый», «помешанный», «отвратительный». В фольклорной традиции *чэтгэр* обладает следующими семантическими значениями: «дух»; «злой дух», «душа умершего». В наиболее широком значении *чэтгэр* является дух-хозяин местности (*лус-савдаг*), дух-помощник шамана (*онгон*), все демонологические персонажи без исключения — *шулмас*, *алмас*, *мам*⁷.

В традиции каждый демонологический персонаж имеет свои варианты облика, набор функций, пространственную локализацию, отражающую своеобразное мифологическое освоение ландшафта, набор сюжетов. Ниже мы рассмотрим несколько основных персонажей монгольской демонологии, характерных для традиционного фольклора и не сумевших «перейти» в городскую среду.

Алмас, шулмас, мам

Пространственная локализация — горные и лесные районы, поверья о *мам* характерны для центральных аймаков, рассказы об *алмас* часто связываются с южными гобийскими аймаками.

Образ *алмас* сочетает в себе несколько амплуа, каждое из которых может претендовать (по степени характерности и полноты) на статус самостоятельного персонажа.

Первое амплуа *алмас* — уродливая ведьма, с длинными волосами, отвисшими до земли черными грудями (их может быть 1, 4, 70 и даже 100). Согласно некоторым представлениям, *алмас* «может летать по воздуху, а если его убить, из каждой капли его крови возникнет тысяча подобных ему демонов» [Неклюдов, 1984. С. 115—119].

⁷ В современном рассказе «Чэтгэртэй өнгөрүүлсэн гурван цаг» («Три часа, проведенные с *чэтгэр*») Лувсандамбын Дашням приведено 23 наименования демонологических персонажей, среди которых как общераспространенные, так и диалектные — *чэтгэр*, *шулам*, *азад*, *айсхи*, *албин*, *тийрэн*, *буг*, *мам*, *ороолон*, *чаралба*, *далх*, *дүд*, *дүйрэн*, *ёдор*, *савдаг*, *сазар*, *сүг*, *бурд*, *битар*, *бузар*, *булай*, *гайс*, *дайрлага*.

⁶ В ссылках на материалы автора, собранные в Улан-Баторе в 2009—2010 гг., в квадратных скобках указываются шифр имени информанта, его возраст и этническая принадлежность, например: [ХД, 31, халх].

В таком облике *алмас* фигурирует в поверьях и повествовательных фольклорных текстах (эпосе, сказках).

В поверьях функции *алмас*-ведьмы связаны с причинением вреда маленьким детям, беременным женщинам и роженицам. Так, бытует представление о том, что, когда маленький ребенок остается один, может прийти *алмас* и покормить его своей грудью, отчего ребенок начинает болеть и умирает. Но опасной она может быть также и для мужской части населения. Популярным в различных традициях является сюжет том, как в лесу одному человеку повстречалась *алмас* и избила его грудью. Этот человек вернулся домой еле живой, а через три дня умер (это популярные сюжеты монгольского фольклора, которые встречаются как в ранних собраниях, так и в современных [Беннигсен, 1912; Цэрмаа, 2006]). Иногда *алмас* выступает в качестве людоеда, пожирающего младенцев и опасного для взрослых. В монгольской традиции имя персонажа *алмас* нередко осмысливается исходя из слова *ал-* ('полу-'; ср.: *алман сар* — 'лунный серп', *алман сух* — 'секира') [Неклюдов, 1984. С. 115—119]. Этому осмыслению соответствует один из обликов персонажа, встречаемый в текстах (как в коллекциях XIX в., так и в современных полевых записях), — демоническая женщина, имеющая волосы только на одной половине головы. «Половинчатость» может проявляться и в ином выражении:

«Есть существа, имеющие один глаз, один сосок, одну руку и одну ногу. Единственную грудь это существо носит, забросив за плечо. Он называется *алмас*» [Потанин, 1883. С. 352].

Иным амплуа персонажа *алмас* является образ существа, то ли демонического, то ли дикого, простодушного и глуповатого (амплуа дикого человека, *цасны-хун* или *хун-хара*). В этом случае *алмас* предстает в облике здорового косматого, голого и растрепанного существа, может иметь как мужскую, так и женскую ипостась, в последнем случае также имеет гипертрофированные груди «до земли», которые она закидывает за спину во время бега (а бегают *алмас* чрезвычайно быстро).

Алмас-дикий человек не имеет направленных на людей отрицательных или положительных функций и чаще всего представляется существом диковинным и демоническим, но беззлобным:

...большое косматое чудовище, не то медведь, не то человек. У него длинные, спускающиеся на лоб волосы, закрывающие часть лица. Поэтому он ходит только против ветра, откидывающего его волосы назад... Убив тарбагана (сурка), он кладет его под мышку и идет охотиться дальше. Поймав нового, он опять кладет его под мышку, не замечая, что теряет первого. Так он охотится весь день. К вечеру же, увидев, что остался только с одним тарбаганом, он приходит в бешенство, и горе тому человеку, который встретит его в эту минуту... Хун-хара вырывает из земли с корнем деревья и колотит ими по чему попало. В обычное же время — это добродушный рассеянный зверь и при встрече с человеком любит любезно взять его под руку

и прохаживаться с ним по лесу. Впрочем, он скоро забывает про своего спутника, и если в это время сунуть ему что-нибудь в лапы, он не заметит вашего исчезновения [Монгольские легенды, 1959. С. 15—17].

В женской ипостаси *алмас* предстает в образе дикой лесной, горной женщины. Крайне распространенным является сюжет о сожительстве *алмас* с человеком и разрывании рожденного младенца при бегстве человеческого мужа [Болд. РМЭ, 2010].

В традиции с этой ипостасью *алмас* сближается образ другого демонологического персонажа — *мама*, гигантской волосатой женщины, охотницы за одиночными мужчинами, которых она ловит, прижимает к своей печени и лижет, где полижет, вырастает шерсть [Намжил. РМЭ, 2006].

Таким образом, персонаж *алмас* выступает в разных амплуа, имеет различные функции, видоизменяется в зависимости от контекста повествования.

Как уже было сказано, в монгольской фольклорной традиции образ *алмас* нередко оказывается схожим (а иногда и синонимичным) с образами других демонологических персонажей. Наиболее близкими в текстах оказываются образы *мам* и *шулмас* (*шулам*, *шолмос*).

Довольно много людей как-то вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного человека, который шел один в погоне за антилопой, украли мам. Она прижала его к печени и легла. Его друзья стали спрашивать одного знающего опытного мужчину. Тот сказал, что в пещере на южном склоне черной горы, которая стоит ближе той черной горы, живет мам. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полижет, там вырастают волосы [Намжил. РМЭ, 2006].

Ведьма (*шулмас*) имеет, в народной традиции, способность оборачиваться красивой женщиной и волком:

Однажды охотник взял с собой на охоту сына. Сынишка, увидев скелет верблюда, сказал: — Папа, папа! Как эти кости похожи на хребет нашей матери! Отец обомлел. Он стал спрашивать сына. Сын рассказал: — Когда вас нет дома, мама высовывает свой медный клюв и начинает расчесывать волосы. Охотник испугался. — А откуда она берет молоко и мясо? — Когда вы уходите на охоту, мама вертится на пепле и становится синим волком. Она надаивает из двух грудей молока и заваривает им чай [Намжил. РМЭ, 2006].

В народных представлениях *шолмос* является также демоном-людоедом: «*Шолмос* появляется, если человек съест печень умершего. Если простой человек съест печень умершего, то он станет *шолмос*. Просто человеческая печень очень вкусная. Жил один человек с женой. Муж съел печень и стал *шол-*

мос. Потом съел жену и ее печень... *шолмос* — это людоеды» [Тогтохуу. РМЭ, 2006].

Духи-хозяева

В народной традиции практически у каждого элемента ландшафта, будь то дерево, ручей или горка, есть свой хозяин — *лус-савдаг* [Неклюдов, 2012]. С учетом природной специфики, эти персонажи имеют крайне широкую локализацию — весь окружающий ландшафт. Разнообразием отличается и облик, закрепленный в традиции за духами-хозяевами: антропоморфный (в образе мужчины, женщины, ребенка), зооморфный (отождествляемый с животными, которым покровительствуют *лус-савдаг*, — рыбой, змеей и пр.), также духи-хозяева нередко отождествляются с объектами живой и неживой природы (деревом, камнем, участком земли и пр.).

Наиболее распространенные сюжеты, связанные с этим персонажем, можно условно разделить на три основные группы:

- наказание, которое посылают *лус-савдаг* человеку за нарушение тех или иных запретов (рубка леса в непопозволенном месте, проведение земляных работ без обряда испрашивания разрешения у духа-хозяев, охота и ловля рыбы сверх меры, убийство животных, которым покровительствует *лус-савдаг*) и которое в традиции даже имеет особое название — *лусын хорлол* ‘лусов вред’ [Дамдинсүрэн, 1998. С. 318—320];
- непреднамеренный контакт с духом-хозяином, предстающим в виде части окружающей природы (камня, земли), и месть духа за произошедшее в результате этого осквернение или увечье [Дамдинсүрэн, 1998. С. 304—305, 315—317];
- помощь *лус-савдаг* землякам, людям своей земли [Цэрмаа, 2006. С. 21—22].

Сюжеты о наказании за неправильное поведение, как и сюжеты о помощи «своим» людям, связаны также с хозяином обо [Неклюдов, 2012] (*овооны эзэн*), который часто отождествляется с *лус-савдаг*. Как правило, в наибольшей степени почитаются обо, находящиеся на вершине гор, персонифицируются облик их хозяев, в большинстве случаев имеющих человеческий вид, предстающих в образе мужчины или женщины, всадника на коне и т. д. [Дондов. РМЭ, 2008]. Согласно поверьям, хозяин обо насылет болезни и прочие неприятности (засухи например) на людей в случае, если человек своим неправильным поведением потревожит хозяина, осквернит обо — место его обитания, возьмет что-нибудь из подношений (деньги, водку) — украдет у хозяина. Распространенными являются сюжеты о помощи хозяев обо людям своей земли, особенно в военные годы, о защите тех, кто им молится.

Чэтгэр

Все сюжеты, рассмотренные выше, относятся в традиции к *чэтгэрийн яриа*. А демонологические

персонажи, участвующие в них, все являются *чэтгэр*, при этом *чэтгэр* в данном случае представляет собой видовую категорию. Вместе с тем крайне популярными являются рассказы, в которых *чэтгэр* выступает как отдельный самостоятельный персонаж. Образ персонажа и сюжетный набор, с ним связанный, отличается крайним разнообразием. Также *чэтгэр* как персонаж отличается большой пространственной свободой, может повстречаться практически в любом месте — в домашнем пространстве, в дороге, в лесу, в степи. О продуктивности этих качеств персонажа подробнее будет сказано ниже.

Едиными для пространства традиционной и современной культуры являются поверья о *чэтгэр*, затрагивающие религиозные представления, представления о душе, загробном воздаянии и пр. *Чэтгэр* в качестве души умершего может осознаваться как:

- душа, не получившая перерождения и оставшаяся в мире людей;
- душа, получившая дурное перерождение;
- «костяная душа» человека, после его смерти остающаяся на земле;
- душа или демон, появляющийся из бедренной кости человека и животного.

Согласно буддийским представлениям, душа человека после смерти получает следующее перерождение, благоприятное (в виде человека или божества) или неблагоприятное (в виде животного или демона) в зависимости от совершенных при жизни поступков. В соответствии с этим в монгольской традиции *чэтгэр* нередко осознается, как душа дурного человека, ставшая демоном («По-моему, *бугам* и *чэтгэр* называют души тех, кто совершил много дурного») [Дагва. РМЭ, 2007].

Если человек совершал хорошие дела, душа становится человеком, если — плохие, то червяками и насекомыми [Дагвадорж. РМЭ, 2009].

Случается и так, что по каким-то причинам душа умершего не получает следующего перерождения и остается на земле, прячется, пугая ее живых обитателей и принося им вред.

Наверное, заблудившаяся душа, душа, не нашедшая своего будущего рождения, начинает вредить людям, люди называют ее *чэтгэр* [Дондов. РМЭ, 2008].

Сунс без перерождения бродит по земле, и он может найти себе место в предмете мебели. Иногда даже видят. Вызывают ламу, чтобы изгнал. Такие души стремятся домой, а домочадцы их боятся [Ванчиг. РМЭ, 2009].

Наряду с осознанием *чэтгэр* в качестве одной из возможных форм посмертного существования человеческой души имеет место представление и о множественности душ. Согласно последнему, после смерти человека одна из его душ отправляется на небо, а другая, «костяная», связанная с телесной оболочкой, остается на земле в качестве духа-вредителя.

У человека 3 души — махны [мясная], ясны [костяная], сэтгэлийн [духовная] сунс. Когда умирает человек, при трупе остается ясны сунс [Зундуйдагва, Сольева. РМЭ, 2008.].

И наконец, еще один образ *чөтгөр* (коррелирующий с предыдущим) основан на представлении о «дурных» костях. В соответствии с ним, в таких костях человека и животного, как череп, лопатка и, особенно, бедренная кость обитает злой демон.

Нельзя оставлять на ночь три вещи — полностью обглоданную лопатку, голову без глаз и берцовую кость без костного мозга. Потому что в отверстиях может спрятаться что-то плохое муу юм [Нонойхуу. РМЭ, 2009].

Я так говорю: когда человек умирает, если его сунс становится *чөтгөр*, то превращается в сухие тазовые кости (*сүүж*). То место, где пребывает сунс, называют тазовыми костями [Дондов. РМЭ, 2009.].

При единстве представлений, прослеживается определенное разделение сюжетов, связанных с *чөтгөр*: некоторые из них остаются общими для традиционного и современного фольклора (посещение духами умерших живых, *чөтгөр*, которые «заводятся» в домашнем пространстве, встречаются в пути, *чөтгөр*, связанные с местами захоронения и т. п.), другие сохраняют актуальность только в условиях традиционной культуры, третьи принадлежат исключительно городской среде. Среди сюжетов, оставшихся в традиционном фольклоре, можно назвать следующие:

- поединок борца/ламы с *чөтгөр*;
- *чөтгөр*-тазовая кость, преследующая человека;
- *чөтгөр*, зовущий человека по имени в степи;
- *чөтгөрийн гал*, являющийся человеку в виде голубого огонька, заманивающего, морочащего, сбивающего с пути;
- *гүйдэлтэй газар* 'непокойные места', связанные с захоронениями в степи.

Случается и так, что сюжеты, связанные с представлением *чөтгөр*, в городских условиях утрачиваются. Так, например, видимо, произошло с представлением о *чөтгөр* как о посланнике Эрлик-хана. В современной культуре оно реализуется в поверье о том, что *чөтгөр* приходят за человеком в определенном возрасте (за мужчинами в 33 года, за женщинами в 44), поэтому, чтобы пришедший *чөтгөр*-посланец не узнал человека, за которым пришел, последнему надо на этот период (соответственно, на один год) изменить свою внешность — побрить голову, если у него были длинные волосы, отпустить бороду, проколоть уши и т. д. [Г. Х., 35, халх].

Чөтгөрийн яриа в городском фольклоре

Чөтгөрийн яриа в условиях современной культуры, сохраняя основу традиционных представлений, претерпевают определенные трансформации, вызванные особенностями среды и условиями бытова-

ния. Меняется набор и сюжетный состав рассказов о проделках нечистой силы, добавляются новые сюжеты, заимствованные из массовой культуры и «чужой» демонологии. Из всего разнообразия демонологических персонажей в городских условиях остается только *чөтгөр* как наиболее универсальный и продуктивный персонаж. При наличии единственного персонажа для дифференциации повествований большее значение приобретает пространство. Следующим этапом трансформации традиции становится превращение городских демонологических повествований в особый жанр, занимающий промежуточное положение между письменной и устной культурой. Этот процесс характеризуется большей степенью срастания *чөтгөрийн яриа* с современной массовой культурой, утратой элементов личного переживания, нивелированием диалектных различий, характерных для фольклорного текста, сменой формы и среды бытования.

Ниже будут рассмотрены тексты, записанные в устном бытовании в Улан-Баторе.

Как отмечалось выше, центральным персонажем *чөтгөрийн яриа* в условиях современной культуры является *чөтгөр* в узком значении этого слова — 'демон', 'дух'. Тот факт, что в современной традиции из всего сонма демонологических персонажей монгольского фольклора предпочтение отдается именно ему, имеет основания в свойствах самого персонажа. Среди особенностей *чөтгөр*, делающих его образ столь востребованным и придающих ему своего рода универсальность, в наибольшей степени выделяются следующие:

- отсутствие закрепленного в традиции четкого внешнего облика;
- отсутствие связи с ландшафтом;
- отсутствие определенного набора функций.

Таким образом, одной из главных характеристик *чөтгөр* становится «размытость», нечеткость его свойств, что делает его универсальным и полифункциональным, создает возможность реализовывать именно тот набор признаков, который востребован в данном конкретном тексте. *Чөтгөр* может представляться в виде человека, животного, неодушевленного предмета, чего-то неопределенного — тени, силуэта, чего-то черного, может быть невидим (или видим частично, в форме отдельных частей тела — ноги, руки, глаза), проявлять себя (свое присутствие) посредством разнообразных звуков, света, манипуляций с другими предметами.

В зависимости от логики конкретного повествования, *чөтгөр* своим появлением может преследовать разные цели, появляясь то как своеобразный дух-хозяин «дурного» места [Неклюдов, 2008. С. 67—74], охраняющий свои владения, то как дух-шалун, который тревожит случайного попутчика или соседа, не причиняя ему серьезного вреда, но он может и серьезную угрозу представлять, пытаясь отомстить за обиду или стремясь погубить случайную жертву тем же способом, каким когда-то отняли жизнь у него. Случается и так, что *чөтгөр* продолжает вести

жизнь, к которой привык, будучи живым, а окружающие люди становятся случайными свидетелями проявления его «жизненных функций».

При анализе текстов *чөтгөрийн яриа* становится заметной определенная закономерность, относящаяся к выбору облика персонажа, его функции и места, с которым связано повествование.

Тексты *чөтгөрийн яриа*, собранные в Улан-Баторе, позволили установить своеобразную «демоническую топографию» монгольской столицы. Большинство из них группируются в серии вокруг следующих локусов:

- кладбища (русское кладбище в Улан-Баторе; местное кладбище за чертой города);
- жилые дома рядом с местами захоронений;
- дома с привидениями (*сунстэй байшин*), заброшенные дома, пользующиеся дурной славой;
- немаркированные жилые дома и учреждения (связанные с судьбами бывших жильцов);
- дороги.

Кладбища

Кладбище — одно из наиболее типичных мест демонической активности в любой культуре. В *чөтгөрийн яриа* выделяются несколько сюжетов, связанных с ними. Частым является мотив солдатских захоронений (как правило, китайских со времен Гоминьдана, японских со времен Халхин-гола). Еще один сюжет, также имеющий исторические отголоски, связан с массовыми захоронениями лам (результат репрессий 30-х гг., затронувших и религиозную сферу). Эти сюжеты имеют ряд общих особенностей, основанных на представлениях о смерти и душе умершего. Характерной особенностью этих захоронений является массовая насильственная гибель и связанное с ней представление о «ранней» смерти и оставшихся у человека «недожитых» годах.

Есть понятие, что человек умер не в свое время. Вот такие сунс остаются на земле и называются *чөтгөр* <...> солдаты, погибшие в гарнизоне, тоже становятся *чөтгөр* там же. Бывают такие слухи, что в гарнизонах появляются *чөтгөр*. Не зависит от того, где случилось. Зависит от того, что умер слишком молодым. И доживает свои дни как *чөтгөр* [Ванчиг. РМЭ, 2009].

Значимыми являются также представления о «чужеземности» покойников, чьи души не успокоились, находясь вдалеке от родных мест (для сюжета о солдатских захоронениях), а также о невинной гибели и магических способностях погибших, связанных с их духовным статусом (для сюжета о ламах). С точки зрения традиции, все это создает благоприятные условия для превращения таких душ в демонов-призраков. Приведем текст из этой группы:

Недалеко от Улан-Батора есть место, где похоронено много лам. Давно, когда боролись с религией, очень много лам погибло, расстреляли. Тех, что были в Улан-Баторе (здесь ведь много монастырей и раньше было), закопали недалеко от города.

Когда проезжаешь на машине, можно услышать, как ламы поют, тарни читают, колокольчики слышать.

Мне друг рассказывал, у него тетка недалеко отсюда живет, если ночью выйти, можно увидеть много огоньков на том месте — лампы жгут. И стоны слышать. Это ламы [ДЛ, 19, халх].

Другой тип кладбищенского персонажа *чөтгөрийн яриа* лишен трагической предыстории и напоминает персонажа «страшилок» (структура рассказов с его участием также напоминает указанный жанр детского фольклора).

Часто рассказывают про женщину в красном плаще или белом плаще. Они обычно по ночам машины ловят и на кладбище едут. Один раз одна такая остановила машину. Часов в двенадцать-час. Остановила, садится, на кладбище, говорит, вези. Шофер удивился, зачем ей на кладбище ночью. Спрашивает, зачем ей туда ехать-то. Она говорит: «Мне там надо взять кое-что, вещь там кое-какую оставила, давайте побыстрее ездайте». Туда ее везет, на кладбище. Доехали, эта женщина выходит, начинает ходить, около 5 км ходит, садится на корточки и начинает чего-то там делать на могиле. Потом он хотел подойти, но боится. Два часа ее ждал, решил подойти. За плечо ее трогает: «Девушка, а что вы делаете?» Оборачивается — глаза красные, рот в крови: «Тебе чего надо?» — спрашивает. Шофер испугался, убежал [СЦ, 21, халх].

Активность обитателей кладбища не ограничивается локусом самого захоронения, а может распространяться и на близлежащие поселения. Целая серия рассказов о столкновении с *чөтгөр* сложилась вокруг студенческого общежития рядом с русским кладбищем (здесь, возможно, также действует представление о «чужеродности» покойника, усугубляющей его демонические свойства):

Жилые дома рядом с местами захоронений

В общежитии «Мянган оюутан» много чертей (*чөтгөр*). Люди там жили, рассказывали, жить очень плохо. Они ходят там везде. Вечером старались не выходить из комнат. Если идешь по коридору, и они там ходят. Страшно. Идешь, а на тебя, на спину сзади навалится что-то черное. Страшно. Надо вырваться, скинуть его, а то с собой заберет, душу заберет. Там рядом, где людей хоронят место, кладбище. Это из-за этого их так много, они оттуда приходят [ОЛ, 23, эрлиц⁸].

Следующий демонологический локус — пользующиеся дурной славой дома, в которых часто слышны, согласно рассказам, разнообразные звуки, голоса, виден свет, происходят и другие странные явления, посредством которых обнаруживают свое присутствие его обитатели — *чөтгөр*. Как правило,

⁸ Эрлиц — русифицированная форма от монг. *ирлиц* — человек смешанного происхождения, в данном случае русско-монгольского.

такие дома стоят обособленно, но иногда могут располагаться и по соседству с жилыми домами. Так или иначе, подобные дома находятся в «полной собственности» демонологического хозяина, и люди стараются обходить их стороной. Те же, кто по незнанию или по неосторожности пытаются проникнуть в демонологическое пространство, быстро осознают свою ошибку. Ниже приведен один из таких случаев.

Дом с привидениями

Обитателями таких домов часто становятся души бывших жильцов, по тем или иным причинам оставшиеся, «спрятавшиеся» в привычном жилище и ставшие *чөтгөр* (причиной может быть трагическая смерть, самоубийство или сохранившаяся привязанность к собственным вещам). Другим видом обитателей могут стать и «случайные» (не мотивированные биографическими обстоятельствами) *чөтгөр*, заселившиеся в заброшенное помещение. Как правило, на конкретный тип демонологического жильца указывает «легенда», содержащаяся в тексте, впрочем, она может и отсутствовать.

Этот дом стоит один, отдельно, вокруг ничего. С дороги его видно. Раньше это была турбаза, а теперь сунстэй байшин. Люди когда ночью проезжают или проходят мимо, там свет горит, человеческие фигуры (тени) видны, крики. Водку пьет как будто кто-то, гуляет. А потом все исчезает, ничего нет. И следов никаких. Если ночью кто замешкается или заглянет туда, то заболеть может тяжело. Так говорят. Я тоже как-то ночью проходил на соседнюю турбазу мимо этого дома, там свет горел, тени мелькали, крики слышались. Рано утром все пропало [ХГ, 30, халх].

Есть и особые случаи — практически полного слияния демонологического персонажа и локуса, когда само здание выступает в качестве дома-призрака.

Дороги

Принципиально иным вариантом демонологического локуса является дорожное пространство. В его пределах действуют разного рода маркеры. Плохими считаются заброшенные дороги, по которым редко кто проезжает, а также дороги окольные, объездные. Дурная слава может закрепиться и за определенным участком дороги, о котором обычно знают местные жители. Маркированным является также время суток: наиболее неблагоприятным для путешествия с точки зрения демонической активности считается сумеречное время, реже — ночное.

Особым, характерным для монгольской традиции, является представление о нежелательности, потенциальной опасности пустого пространства, в которое может «заселиться» злой дух. Так, наличие в машине свободного места в длительной поездке создает условия для появления в ней незваного демонического пассажира. Именно представление о потенциальной опасности случайного попутчика, который

может оказаться *чөтгөр*, препятствует развитию автостопа в Монголии.

С дорогами связан сюжет, получивший широкое распространение в массовой культуре и вошедший в современный монгольский городской фольклор, который можно было бы условно обозначить как «демонический автостопщик». Ниже приведен один из многочисленных текстов, содержащих его:

О таких дорогах местные обычно знают. Когда едешь, подсаживать нельзя. Они, эти [*чөтгөр*], подсаживаются, и аварии обязательно случаются, машины бьются, люди гибнут. Как сядет — обязательно или с летальным исходом, или инвалид на всю жизнь. Была такая дорога, место, где женщина погибла в аварии. Ее душа не успокоилась, стала этим [*чөтгөр*]. Теперь постоянно подсаживается в машины, которые там проезжают, и аварии делает. Людей убивает [ВО, 24, эрлиц].

Предметы

Часто встречается мотив о *чөтгөр*, поселившихся, «спрятавшихся» в вещах. Как правило, это старые вещи — одежда, предметы утвари, мебели, монеты или даже книги. Согласно имеющимся представлениям, незадачливый покупатель или человек, нашедший такую вещь, может принести вместе с ней в свой дом и *чөтгөр*, которые непременно обоснуются в новом жилище. В одном из записанных рассказов *чөтгөрийн яриа* чөтгөр были занесены в комнату общежития вместе со старыми книгами, после чего стали «колобродить» по ночам и тревожить обитателей звуками шагов, скрипами и вздохами [АШ, 21, бурятка]. *Чөтгөр* подобного типа, по всей видимости, продолжают сохранять прочную связь с вещами, в которых первоначально обосновались, и попадают вместе с ними.

В современной культуре рассказы о проделках нечистой силы нередко складываются в серии, формирующиеся вокруг определенных тем. Такой темой может стать не только локус (наиболее распространенный вариант), строение (храм), вещь, но даже фильм. Каждый из опрошенных в Улан-Баторе и не только (представители разных возрастных и социальных групп) знает *чөтгөрийн яриа*, связанные с фильмом «Гобийский мираж» («Говийн зэрэглээ», 1980 г., режиссер Р. Доржпалам). Рассказ бытует во множестве вариантов, отличающихся мелкими деталями. Ниже приведена одна из многочисленных записей этой истории:

Был такой случай. О нем все монголы знают. Кого хочешь спроси, расскажут, хоть нашего преподавателя. Несколько лет назад снимали фильм, в Гоби. Там было много народу, много известных актеров. Как-то съемочная группа возвращалась со съемок, едут, видят юрта стоит. Юрты вроде бы и не было раньше. И странно — одна юрта и все. Обычно там скот вокруг, загоны и тому подобное, а тут одна юрта и ничего. Они заходят в юрту. Там старуха сидит, чай варит. Они поздоровались, стали расспрашивать ее. Она на них внимания не обращает, как будто и нет их, молчит — не

отвечает. Чай мешает, он кипит, аж пар идет. Она разлила чай по чашкам и дает им. Они попробовали... а чай-то холодный совсем. А ведь кипел, бурлил! Они удивились. Чай этот выпили. Только один человек не пил — водитель. Он местный был, может быть, понял, что что-то не то здесь. Выпили, значит, и поехали.

Отъехали немного, оборачиваются — а юрты той нет уже... После этого в ближайшее время все, кто этот чай пил, умерли один за другим, вся съёмочная группа, кроме водителя, который тот чай пить не стал. Так говорят. Ужас [Ц. Д., 22, халх].

Источники и информанты

РМЭ — Российско-Монгольские экспедиции 2006—2013 (под рук. С. Ю. Неклюдова).

Информанты Российско-Монгольской экспедиции 2006—2013 (под руководством С. Ю. Неклюдова)

2006 г. Богд-Очир С., 55 лет, халх.

2006 г. Дуламноргим С., 59 лет, халх.

2006 г. Намжил Ж., 89 лет, халх.

2006 г. Тогтохуу Г., 55 лет, халх.

2007 г. Дагва Д., 75 лет, халх.

2008 г. Дондов Ч., 80 лет, халх.

2008 г. Зундуйдагва Д., 90 лет, бурят.

2009 г. Ванчиг С., 73 года, халх.

2009 г. Дагвадорж, 70 лет, халх.

2009 г. Нонойхуу Х., 57 лет, халх.

2010 г. Болд Н., 75 лет, халх.

Литература

Беннигсен, 1912: *Беннигсен А. П.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

Дамдинсүрэн, 1991: *Дамдинсүрэн Ц.* Чөтгөртэй учирсан хүмүүсийн өрчил (Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн өрчил). Улаанбаатар, 1991.

Дамдинсүрэн, 1998: *Дамдинсүрэн Ц.* Лус савдаг чөтгөр шулмастай учирсан хүмүүсийн яриа // Цэнд. Улаанбаатар, 1998.

Дамдинсүрэн, 1998: *Дамдинсүрэн Ц.* Бүрэн зохиол. Т. 2. Улаанбаатар, 1998.

Монгольские легенды, 1959: Монгольские легенды о хунхара // Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. М., 1959. С. 16—17.

Неклюдов, 1984: *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М., 1984. С. 115—119.

Неклюдов, 1998: *Неклюдов С. Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: от народных верований к литературе. М., 1998. С. 6—43.

Неклюдов, 2008: *Неклюдов С. Ю.* О местных демонах и встречах с ними // Цэндийн Дамдинсүрэн: к 100-летию со дня рождения. М., 2008. С. 67—74.

Неклюдов, 2012: *Неклюдов С. Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное (допускаемое), предписанное в фольклоре / Сост. Е. Н. Дувакин. М., 2012.

Померанцева, 1975: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Потанин, 1883: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883.

Соловьева, 2010: *Соловьева А. А.* Череп и кости в фольклоре Китая и Монголии // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: к 75-летию академика Б. Л. Рифтина (*Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. Вып. 25). М., 2010. С. 184—212.

Цендина, 2008: *Цендина А. Д.* Рассказы о чертях из записей Ц. Дамдинсүрэна // Живая старина. № 4. М., 2008. С. 27—30.

Цэрмаа, 2006: *Цэрмаа Д.* Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа. Улаанбаатар, 2006.

Элиаде, 1994: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

A. A. Solovyova

Stories about the evil forces in the Mongolian folklore

This article is dedicated to contemporary beliefs of devilry in Mongolia. The article touches upon such matters as the rapport of tradition and mass culture, the transformation of folk plots within modern urban culture, preserving and transformation of demonological tradition within the new social and cultural conditions. The focus of attitude in this research is concentrated on the ghost story-telling — «chotgoriin yaria». Author analyses the features of the forming and occurring of these texts in modern Mongolia, the image of demonological character «chotgor», as well as the structure of the ghost story-telling, its semantics and pragmatics.

The article based on the materials and ghost stories collected by the author in 2009 year in Ulan-Bator. Also were used the materials of Russian-Mongolian expeditions (2006—2009, headed by S. Yu. Neklyudov), published sources.

Key words: Mongolian folklore and ethnography, demonology, chotgoriin yaria, tradition and mass culture, oral and written text, semantics and pragmatics.

П. О. Рыкин

К вопросу о принципах китайской транскрипции монгольской лексики в китайско-монгольском словаре «Дада юй/Бэйлу июй» (конец XVI—начало XVII в.)¹

В статье рассматриваются основные принципы транскрипции монгольских слов в китайско-монгольском словаре конца XVI—начала XVII в. «Дада юй/Бэйлу июй». Автор выделяет три принципа, лежащих в основе транскрипций словаря: 1) принцип фонетической идентичности (китайские и монгольские фонетические сегменты полностью совпадают по своим характеристикам); 2) принцип фонетической субституции в двух его разновидностях: слабая фонетическая субституция (китайские и монгольские фонетические сегменты различаются по какому-то одному дифференциальному признаку) и сильная фонетическая субституция (китайские и монгольские фонетические сегменты различаются по двум и более признакам и достаточно далеко отстоят друг от друга по своей артикуляции); 3) принцип нулевого маркирования (монгольские фонетические сегменты никак не отображаются в китайской транскрипции по причине невозможности передачи их средствами китайского языка). В работе также подчеркивается влияние на систему транскрипций словаря различных этапов фонетической эволюции китайского языка, таких как современный стандартный китайский, позднеминский *гуаньхуа* и древнемандаринский.

Ключевые слова: китайско-монгольская лексикография, монгольские языки, среднемонгольский язык, китайский язык, историческая фонология, лингвистика, текстология.

Словарь «Дада юй/Бэйлу июй» принадлежит к целому ряду китайско-монгольских лексикографических памятников эпохи династии Мин (1368—1644), составление которых было продиктовано практическим интересом китайцев к языку их северных кочевых соседей, представлявших реальную угрозу для безопасности и политической стабильности минского Китая. Словарь дошел до нас в двух списках: 1) список, опубликованный в 1908 г. А. М. Позднеевым под названием 韃靼語 «Дада юй» (букв.: «Татарские слова») [Позднеев, 1908. С. 8—39]. Этот список был приобретен А. М. Позднеевым в январе 1893 г. во время его путешествия в Монголию и Китай у некоего члена академии Ханьлинь. Однако А. М. Позднеев допустил ошибку в атрибуции памятника, посчитав его одним из списков более раннего китайско-монгольского словаря 華夷譯語 «Хуаи июй» (1389) [Там же. С. 6]. На самом деле оба словаря являются двумя различными и вполне самостоятельными источниками; 2) список, включенный в сочинение 武備志 «У бэй чжи» («Записки о военных приготовлениях») Мао Юань (1621) под названием 北虜譯語 «Бэйлу июй» (букв.: «Переводные слова северных варваров») (цзюань 227, л. 15а—

29а)². «У бэй чжи» является обширной (240 цзюаней) компиляцией сочинений преимущественно по военному делу и внешним сношениям Китая, составленных разными авторами в разное время. Так, цзюань 223—229 в действительности воспроизводят сборник произведений минского автора Е Сянгао (1559—1627) 四夷考 «Сы и као» («Исследование о варварах четырех [стран света]». 1606), посвященных истории и исторической географии Монголии, Японии, Кореи и Восточного Туркестана [Franke, 1968. P. 205—206; Hambis, 1969. P. lxxviii—lxxix]. Составной частью этого сборника являлся и словарь «Бэйлу июй».

Лучшим из указанных списков является список Позднеева, который в целом содержит меньше ошибок по сравнению со списком из «У бэй чжи». Последний ценен главным образом тем, что он позволяет восстановить некоторые фрагменты текста, утраченные в списке Позднеева.

Словарь «Дада юй/Бэйлу июй» содержит 706 статей и является одним из самых крупных китайско-монгольских лексикографических памятников эпохи средневековья. В соответствии с традициями китайской лексикографии словарь разбит на тематические категории (или разделы, 類 *лэй*), каждая из которых

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Китайско-монгольский словарь „Дада юй“ 韃靼語 „Татарские слова“ (начало XVII в.): лингвистический и текстологический анализ», проект № 10-04-00294а.

² Сочинение «У бэй чжи» использовано нами по микрофильму, хранящемуся в библиотеке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург).

имеет особое название. Заглавие каждой словарной статьи образуют один или несколько (если речь идет о словосочетании) крупных иероглифов, под которыми более мелкими знаками дается в транскрипции монгольский перевод. При этом часто речь идет не столько о переводе, сколько о примерном смысловом соответствии китайских и монгольских форм (см.: [Рыкин, 2007]). Какие-либо диакритические знаки типа тех, которые использовались в «Тайной истории монголов» [Юаньчао биши, 1936] и «Хуаи июй» [Lewicki, 1949; Kuribayashi, 2003] для уточнения произношения монгольских слов, в словаре не применяются.

Поскольку монгольская лексика в словаре передана с помощью китайских иероглифов, ее фонетическая реконструкция³ непременно должна учитывать особенности исторической фонетики китайского языка, характерные для эпохи составления словаря. При изучении транскрипций «Дада юй/Бэйлу июй» нужно принимать во внимание три хронологических этапа в развитии китайского языка:

1). Современный стандартный китайский, возникший на основе пекинского диалекта. Фонетиче-

ская система китайского идиома, отраженного в словаре, по целому ряду признаков очень близка к стандартной китайской, из чего можно сделать вывод, что составитель словаря был носителем какого-то северного диалекта, вероятнее всего предка современного пекинского⁴. В частности, в этом диалекте отчетливо наблюдается далеко зашедшая палатализация велярных, то есть развитие [k^h] > [tɕ^h], [k] > [tɕ], [x] > [ɕ] перед [i] и [y], характерное для всех северных диалектов китайского языка (см., например: [Tōdō, 1964. P. 39; Chen, 1976. P. 165, 170—171]). Употребление палатальных согласных на месте прежних (среднекитайских и древнемандаринских) велярных, которое в стандартном китайском является нормой, представлено в транскрипциях словаря целым рядом примеров; так, иероглифы с инициальной в виде палатальной аспирированной аффрикаты [tɕ^h] обозначают монгольские слоги с аспирированной альвеопалатальной аффрикаторой [tʃ^h] в анлауте (1a), а знаки с инициальной в виде палатальной неаспирированной аффрикаты [tɕ] обозначают монгольские слоги с анлаутной неаспирированной альвеопалатальной аффрикаторой [tʃ] (1b).

(1a)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
恰	[tɕ ^h a4]	ča[ɣ]	[tʃ ^h aq]	‘время; период’
古氣	[k ^w u3 tɕ ^h i4]	γuči	[quɣ ^h i]	‘тридцать’
陌乞	[m ^w o4 tɕ ^h i3]	mōči	[møɣ ^h i]	‘небесное тело’; ‘созвездие’

(1b)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
哈甲兒	[xa1 tɕa3 əɾ2]	χaǰar	[χaǰar]	‘земля, местность’
苦計	[k ^h u3 tɕi4]	küji	[k ^h yǰi]	‘благовоние, фимиам’
我近	[wo3 tein4]	ö:[l]jin	[ø:lǰin]	‘первый (о месяце)’

2). Так называемый позднеминский гуаньхуа (ПМГХ) — стандартное разговорное койне XVI—XVII вв., первоначально развившееся на основе диалектов юга Центральной равнины (типа нанкинско-го), но позднее ставшее диалектно абстрагированным и впитавшее в себя результаты влияния других китайских диалектов, как южных, так и северных. ПМГХ обладал рядом архаичных и диалектно специфичных черт, по которым он существенно отличался от стандартного китайского (см.: [Coblin, 1997; 2000a; 2000b]). Некоторые из этих черт находят от-

ражение в транскрипциях монгольской лексики словаря «Дада юй/Бэйлу июй».

Так, например, в словаре используются три различных способа обозначения монгольского глухого увулярного неаспирированного смычного [q] в анлауте слова/слога: с помощью иероглифов с нулевой инициальной (2a); с помощью иероглифов с инициальной в виде палатального глайда [j] (2b); с помощью иероглифов с велярной неаспирированной смычной инициальной [k] (2c).

³ Принятая нами реконструкция среднемонгольской фонетики в своих основных чертах совпадает с той системой, которая аргументированно изложена в работе Svantesson et al. «The Phonology of the World's Languages» [Svantesson et al., 2005. P. 98—139].

⁴ В трактовке фонетических явлений, характерных для стандартного китайского, мы в основном опираемся на работу San Duanmu [San Duanmu, 2007].

(2a)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
八按納	[pa1 æn4 na4]	<i>bayana</i>	[paqana]	‘деревянный столб’
哈兒赤艾	[xa1 əɾ2 tʂ ^h z4 ai4]	<i>χarčiyai</i>	[χartʂ ^h iqai]	‘ястреб’
啞不暗	[ja3 p ^w u4 æn4]	<i>yabuγan</i>	[japuqan]	‘маленький’

(2b)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
虎都兒亞	[x ^w u3 t ^w u1 əɾ2 ja4]	<i>χudurγa</i>	[χuturqa]	‘шляя, подхвостник’
馬喇啞	[ma3 la3 ja3]	<i>malaya</i>	[malaqa]	‘шапка’
秃秃啞	[t ^{hw} u1 t ^{hw} u1 ja3]	<i>tutu[r]ya</i>	[t ^h ut ^h urqa]	‘рис (<i>крупна</i>)’

(2c)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
卜谷 ~ 卜骨	[p ^w u3 k ^w u3]	<i>buγu</i>	[puqu]	‘олень’
各哥素	[kɣ4 kɣ1 s ^w u4]	<i>γoγosu</i>	[qoqosu]	‘лук Бэкера’
古兒半	[k ^w u3 əɾ2 pæn4]	<i>γurban</i>	[qurban]	‘три; третий (<i>о месяце</i>)’

Ожидаемыми и закономерными являются лишь примеры класса (2c), тогда как способы (2a) и (2b) вызывают, на первый взгляд, удивление. Однако они поддаются объяснению в рамках фонетической системы ПМГХ, где гласные [a] и [ɛ] не могли встречаться в абсолютном начале слога и употреблялись только в сочетании с велярной носовой инициальной [ŋ]; к примеру, современные стандартные китайские слоги [æp] и [ai] произносились как [ŋap] и [ŋai]. Произношение с нулевой инициальной, характерное для стандартного китайского, в конце XVI—начале XVII в., напротив, было нестандартным, возможно, диалектно обусловленным. При этом имелось одно любопытное отклонение от данной системы: слоги

*[a] и даже *[ŋa] не встречались в нормативном произношении и обозначались иероглифами с чтением [ia], имевшими в ПМГХ вульгарное произношение [a] ([Coblin, 1997. P. 272—273]; ср. также: [Coblin, 2000b. P. 290—292]). Таким образом, перед слоговым гласным [a] инициали η- > совр. кит. Ø- и Øi- > совр. кит. j- находились в отношении дополнительной дистрибуции, что, возможно, и отображает способы транскрипции монгольского анлаутного [q].

Кроме того, следует отметить характерное для ПМГХ лабиализованное произношение слогового гласного в иероглифах с современной стандартной китайской финалью [ʷæp] [Coblin, 1997. P. 278—279], отразившееся в транскрипциях типа (3).

(3)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
喘計	[tʂ ^{hw} æn3 tei4]	<i>čonji</i>	[tʂ ^h onŋi]	‘окно’
魁團	[k ^{hw} əi2 t ^{hw} æn2]	<i>küitön</i>	[k ^h yit ^h øn]	‘холодно’

3) древнемандаринский — стандартное разговорное койне XIII—XV вв., употреблявшееся главным образом в Северном Китае и считающееся предком современного пекинского диалекта. В древнемандаринском сохранялись некоторые архаичные черты, которые были утрачены как в ПМГХ, так и в стандартном китайском, но в силу традиции отобража-

лись в системе транскрипции монгольских форм словаря⁵. Например, это крайне немногочисленные случаи употребления иероглифов с современными стандартными китайскими палатальными инициалами для передачи монгольских слогов с велярным анлаутом, что отражает ситуацию до палатализации велярных (4a—b).

(4a) Кит. [tɕ^h] = монг. [k^h]

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
哈力氣	[xa1 l ⁱ i4 tɕ ^h i4 ⁶]	<i>hariki</i>	[harik ^h i]	‘рисовое вино’
起立	[tɕ ^h i3 ⁷ l ⁱ i4]	<i>ki:ri</i>	[k ^h i:ri]	‘знамя, штандарт’
塔恰 ~ 他恰	[t ^h a3 tɕ ^h a4 ⁸] ~ [t ^h a1 tɕ ^h a4 ⁷]	<i>takia</i>	[t ^h ak ^h ja]	‘курица’

⁵ Древнемандаринские чтения иероглифов приводятся нами в реконструкции Э. Пулблэнк [Pulleyblank, 1991] и У. С. Коблина [Coblin, 2007].

⁶ Др.-манд. [k^hi].

⁷ Др.-манд. [k^hi].

⁸ Др.-манд. [k^hja].

(4b) Кит. [tɕ] = монг. [k]

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
叉兒計	[tɕ ^h a1 əɾ2 tei4 ⁹]	<i>čargi</i> [l]	[ɣ ^h arkil]	‘кастаньеты’
吉列干	[tei2 ¹⁰ ʃe4 kæn1]	<i>gilegen</i>	[kileken]	‘блестящий’
影吉兒叉	[jəŋ3 tei2 ⁹ əɾ2 tɕ ^h a1]	<i>ingirča</i> [y]	[yɪŋkirɕ ^h aq]	‘вьючное седло’

Велярное чтение инициалей у иероглифов класса (4) выступает как архаичное и вытесняемое из языкового узуса произношением нового типа, которое уже полностью согласуется со стандартной китайской фонетикой; ср.: (1).

Также следует отметить окказиональные примеры сохранения в системе финалей коды [m], к началу XVII в. в мандаринских диалектах и в ПМГХ уже развившейся в [n] (5).

(5)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
克實	[k ^h ɣ4 ʃin4 ¹¹]	<i>kerem</i>	[k ^h erem]	‘стена’
兀淋	[u4 ʃin2 ¹²]	<i>ürim</i>	[yrim]	‘рыхлый (о снеге)’
南	[næn2 ¹³]	<i>-nam</i>	[nam]	‘NPST’

Однако подчеркнем, что древнемандаринское произношение в целом уже не являлось актуальным для эпохи составления словаря.

Транскрипции словаря «Дада юй/Бэйлу июй» отражают как сходства, так и структурные различия китайской и монгольской фонологических систем. При этом можно выделить три основных принципа, лежащих в основе данных транскрипций:

1. **Принцип фонетической идентичности**, при котором китайские и монгольские фонетические

сегменты полностью совпадают по своим характеристикам. К примеру, монгольские анлаутные согласные [p], [t], [t^h], [k], [k^h], [m], [n] транскрибируются иероглифами с аналогичными инициалами, а ауслатный гласный [a] — иероглифами с аналогичной финалью (6); монгольские ауслатные [n], [ŋ] и [m] передаются иероглифами с соответствующими кодами (кода [m] — по «архаизированному» древнемандаринскому чтению) (7).

(6)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
擺巴	[pai3 pa1]	<i>bai-ba</i>	[paipa]	‘прекращаться-PST’
抹都	[m ^w o4 t ^w u1]	<i>modu</i>	[motu]	‘дерево’
納木兒	[na4 m ^w u4 əɾ2]	<i>namur</i>	[namur]	‘осень’
滕格利	[t ^h əŋ2 kɣ2 ʃi4]	<i>tengeri</i>	[t ^h ɛŋkeri]	‘небо’

(7)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
土漫	[t ^h wu3 mæn4]	<i>tümen</i>	[t ^h yumen]	‘десять тысяч’
他兒紅	[t ^h a1 əɾ2 x ^w uŋ2]	<i>tarɣuŋ</i>	[t ^h arɣuŋ]	‘жирный’
只淋	[tɕzɜ ʃin2]	<i>jirim</i>	[ɕirim]	‘подпружный ремень’

Наряду с некоторым количеством сходных черт, фонологические системы китайского и монгольского языков во все периоды их исторического развития обнаруживали существенные различия, поэтому китайская транскрипция монгольской лексики в каких-

то аспектах неизбежно была неточной и/или неполной. Данные расхождения отчетливо демонстрируют два других принципа транскрипции, используемых в словаре:

⁹ Др.-манд. [ki] (ZY), [kji] (MZ).

¹⁰ Др.-манд. [ki] (ZY), [kji] (MZ).

¹¹ Др.-манд. [nim] (ZY), [ɲim] (MZ).

¹² Др.-манд. [lim].

¹³ Др.-манд. [nam].

2. **Принцип фонетической субституции**, который предполагает замену исходного монгольского фонетического сегмента, отсутствующего в китайском языке, на какой-либо другой. В словаре встречаются две разновидности фонетической субституции:

2а. *Слабая фонетическая субституция*, при которой китайские и монгольские фонетические сегменты различаются по какому-то одному дифферен-

циальному признаку. Данная разновидность является наиболее частотной. В области консонантизма чаще всего представлена субституция по месту образования. Например, монгольские слоги с анлаутным глухим фрикативным увулярным согласным [χ] транскрибируются иероглифами с велярной инициальной [x], то есть осуществляется субституция типа [увулярный] → [велярный] (8).

(8)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
叉虎賴	[tʂ ^h a1 x ^w u3 lai4]	<i>čaxulai</i>	[ʧ ^h aχulai]	‘чайка’
哈兒哈	[xa1 əɾ2 xa1]	<i>χarχa</i>	[χarχa]	‘кипарис’
虎喇海氣	[x ^w u3 la3 xai3 te ^h i4]	<i>χulaχaiči</i>	[χulaχaiʧ ^h i]	‘вор’

Монгольский альвеопалатальный шипящий спирант [ʃ] в начале слова/слога транскрибируется иероглифами с ретрофлексной инициальной [ʂ], то есть

происходит субституция типа [альвеопалатальный] → [ретрофлексный] (9).

(9)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
巴是	[pa1 ʂz4]	<i>ba[y]ši</i>	[paqfi]	‘учитель, наставник’
石不各	[ʂz2 p ^w u4 kx4]	<i>šibiüge</i>	[ʃipyke]	‘круглое шило’
升或兒	[ʂəŋ1 x ^w o4 əɾ2]	<i>šinyxor</i>	[ʃinyxorɣ]	‘сокол, кречет’

Реже встречается субституция по способу образования. Так, в китайском языке отсутствует плавный вибрант [r], поэтому монгольские слоги с анла-

утным [r] записываются в словаре иероглифами с латеральной инициальной [l], то есть осуществляется субституция типа [вибрант] → [латеральный] (10).

(10)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
哈喇	[xa1 la3]	<i>χara</i>	[χara]	‘черный’
克勞	[k ^h ɿ4 lau4]	<i>kirau</i>	[k ^h irau]	‘иней’
母連	[m ^w u3 lʌn2]	<i>müren</i>	[myren]	‘река’

В области вокализма регулярно имеет место субституция по ряду. К примеру, характерные для среднемонгольских диалектов лабиализованные гласные переднего ряда среднего подъема [ø] и верхнего

подъема [y]¹⁴ обозначаются в транскрипции с помощью аллофонов гласных фонем заднего ряда /ə/ и /u/, то есть осуществляется субституция типа [переднего ряда] → [заднего ряда] (11а—б).

(11а) Монг. [ø] → кит. [ʷo], [ʏ]¹⁵

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
戳該	[tʂ ^h o1 kai1]	<i>čögei</i>	[ʧ ^h økei]	‘пчела’
可可	[k ^h ɿ3 k ^h ɿ3]	<i>kökö</i>	[k ^h øk ^h ø]	‘синий’
我都兒	[wo3 t ^w u1 əɾ2]	<i>ödür</i>	[øɬyɣ]	‘день’

¹⁴ Гласный [y] имеется в стандартном китайском, но по сравнению со среднемонгольским демонстрирует существенные различия в своей дистрибуции.

¹⁵ По поводу передачи монгольского [ø] в примерах типа (11а) следует отметить, что различие между [ɿ] и [o] в современном стандартном китайском не является контрастным; они являются аллофонами одной гласной фонемы среднего подъема /ə/, при этом после велярных согласных может встречаться исключительно [ɿ], тогда как дистрибуция [o] ограничена сочетаниями с лабиальным глайдом [w] в препозиции [Chen, 1976. P. 146—148; San Duanmu, 2007. P. 37—38, 51—52, 65—66, 69—70].

(11b) Монг. [y] → кит. [ʷu], [u]

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
鼠都	[ʂ ^w u3 t ^w u1]	<i>šüdü</i>	[ʃyty]	‘зуб’
土兒汗	[t ^w u3 ər2 xæn4]	<i>türxen</i>	[t ^h yrxen]	‘резкий (о ветре)’
兀克兒	[u4 k ^h ɣ4 ər2]	<i>üker</i>	[yk ^h er]	‘корова, бык’

2b. Сильная фонетическая субституция, при которой китайские и монгольские фонетические сегменты различаются по двум и более признакам и достаточно далеко отстоят друг от друга по своей артикуляции. Эта разновидность субституции встречается крайне редко. Так, в качестве одного из спо-

собов обозначения монгольского глухого увулярного неаспирированного смычного [q] в ауслaute слова/слога используются иероглифы с велярной носовой финалью [ŋ], то есть происходит субституция по месту образования и по способу образования: [увулярный], [носовой] → [велярный], [взрывной] (12).

(12)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
邦什	[paŋ1 ʂz2]	<i>baŋši</i>	[paŋʃi]	‘учитель, наставник’
卜浪	[p ^w u3 laŋ4]	<i>bulaŋ</i>	[pulaŋ]	‘источник’
忽洞	[x ^w u1 t ^w uŋ4]	<i>χuduy</i>	[χutuŋ]	‘колодец’

Засвидетельствован также единственный надежный пример, в котором монгольская альвеопалатальная аспирированная аффриката [tʃ^h] в анлаутной позиции транскрибируется иероглифом с ретрофлексной инициальной [ʂ], то есть происходит субсти-

туция одновременно по месту образования, по способу образования и по типу фонации: [альвеопалатальный], [+ взрывной], [+ аспирированный] → [ретрофлексный], [- взрывной], [- аспирированный] (13).

(13)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
好慎	[xau3 ʂən4]	<i>χaušin</i>	[χauʃ ^h in]	‘старый’

3. Принцип нулевого маркирования, при котором монгольские фонетические сегменты никак не отображаются в китайской транскрипции по причине невозможности передачи их средствами китайского языка. К примеру, монгольский глухой увулярный неаспирированный смычный [q] в анлауте слогов *yan* ~ *ya:n* и *yai* транскрибируется иероглифами с нулевой инициальной (14), так как сегмент [q]

в китайском языке отсутствует, а альтернативный способ его выражения в сочетаниях типа *[qan] и *[qaj] с помощью иероглифов с велярной инициальной [k] (например, 干 [kæn1], 盖 [kai4], 該 [kai1]) оказался невозможным в связи с тем, что эти иероглифы в словаре «закреплены» за словами переднего ряда, выражая, соответственно, слоги *gen* и *gei*. (14) (см. также выше примеры 2а).

(14)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
敏安 ~ 敏按	[m ⁱ in3 æn1] ~ [m ⁱ in3 æn4]	<i>minyan</i>	[minqan]	‘тысяча’
抹艾	[m ^w o4 ai4]	<i>moγai</i>	[moqai]	‘змея’
脫羅艾	[t ^{hw} o1 l ^w o2 ai4]	<i>toloγai</i>	[t ^h oloqai]	‘наконечник (пики)’

Точно так же монгольские лабиальные, дентальные, велярные и увулярные согласные на конце слова/слога, как правило, транскрибируются в словаре с

помощью иероглифов с гласными финалями, то есть обозначаются «фонетическим нулем» (15).

(15)

Китайская форма	Транскрипция МФА	Реконструкция монг. формы	Транскрипция МФА	Значение
阿赤喇	[a1 tʂ ^h z4 la3]	a[b]čira-	[apɣ ^h ira]	‘приносить’
扯扯	[tʂ ^h ʰ3 tʂ ^h ʰ3]	čeče[g]	[tʂ ^h eɣ ^h ek]	‘цветок’
失	[ʂz1]	ši[d]	[ʃit]	‘лесной орех’
速巴	[s ^w u4 pa1]	suba[ɣ]	[supaɣ]	‘ложбина, овраг’

Это обусловлено тем, что в китайском языке в позиции коды могут встречаться только носовые [n] и [ŋ] (в древнемандаринском также [m]), тогда как наличие в этой позиции других согласных недопустимо по правилам китайской фонотактики. Соответственно, чтобы передать богатый диапазон монгольских ауслатных согласных, в словаре по необ-

ходимости используется принцип нулевого маркирования.

Учет перечисленных принципов в сочетании с особенностями исторической эволюции китайской фонетики делает возможным максимально точную фонетическую реконструкцию монгольских форм словаря по данным их китайской транскрипции.

Литература

- Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959: *Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо. Басыбацзы юй юандай ханьюй* (Цзыляо хуйбянь) (Квадратная письменность и китайский язык юаньской эпохи [Сборник материалов]). Бэйцзин, 1959.
- Позднеев, 1908: *Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы*. Владивосток, 1908. Т. 3.
- Рыкин, 2007: *Рыкин П. О. Китайско-монгольский словарь начала XVII в. 韃靼語 Дада юй ‘Татарские слова’: введение в изучение памятника // Проблемы исторического развития монгольских языков: Материалы междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 24—26 октября 2007 г.) / Отв. ред. П. О. Рыкин. СПб., 2007. С. 112—126.*
- Юаньчао биши, 1936: *Юаньчао биши* (Тайная история династии Юань). Шанхай, 1936. (Сыбу цункань саньбянь шибу).
- Ян Найсы, 1981: *Ян Найсы. Чжуньюань иньюнь иньси* (Фонетическая система Чжуньюань иньюнь). Бэйцзин, 1981.
- Chen, 1976: *Chen M. Y. From Middle Chinese to modern Peking // Journal of Chinese Linguistics. 1976. Vol. 4, nr 2/3. P. 113—277.*
- Coblin, 1997: *Coblin W. S. Notes on the Sound System of Late Ming Guanhua // MS. 1997. Vol. 45. P. 261—307.*
- Coblin, 2000a: *Coblin W. S. A Brief History of Mandarin // Journal of the American Oriental Society. 2000. Vol. 120, nr 4. P. 537—552.*
- Coblin, 2000b: *Coblin W. S. A Diachronic Study of Ming Guanhua Phonology // MS. 2000. Vol. 48. P. 267—335.*
- Coblin, 2007: *Coblin W. S. A Handbook of Phags-pa Chinese. Honolulu, 2007. (ABC Chinese Dictionary Series).*
- Franke, 1968: *Franke W. An Introduction to the Sources of Ming History. Kuala Lumpur; Singapore, 1968.*
- Hambis, 1969: *Hambis L. Documents sur l’histoire des Mongols à l’époque des Ming. Paris, 1969 (Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Chinoises; Vol. 21).*
- Kuribayashi, 2003: *Kuribayashi H. Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü, based on the Romanized Transcription of L. Ligeti. Sendai, 2003 (CNEAS Monograph Series; nr 10).*
- Lewicki, 1949: *Lewicki M. La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle: Le Houa-yi yi-yu de 1389: Édition critique précédée des observations philologiques et accompagnée de la reproduction photographique du texte. Wrocław, 1949. (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego; Ser. A, nr 29).*
- Pulleyblank, 1991: *Pulleyblank E. G. Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver, 1991.*
- San Duanmu, 2007: *San Duanmu. The Phonology of Standard Chinese. 2nd ed. New York, 2007. (The Phonology of the World’s Languages).*
- Svantesson et al., 2005: *Svantesson J.-A., Tsendina A., Mukhanova-Karlsson A., Franzén V. The Phonology of Mongolian. New York, 2005. (The Phonology of the World’s Languages).*
- Tōdō, 1964: *Tōdō A. Development of Mandarin from 14 c. to 19 c. // Acta Asiatica. 1964. Vol. 6. P. 31—40.*

Список сокращений

кит. — китайский
монг. — монгольский
МФА — Международный фонетический алфавит
ПМГХ — позднеминский гуаньхуа
MS — Monumenta Serica. St. Augustin.
MZ — словарь 蒙古子韻 «Мэнгу цзыпюнь» («Рифмы монгольских письмен») Чжу Цзунвэня (1308)

[Ло Чанпэй, Цай Мэйбяо, 1959. С. 93—127; Coblin, 2007]
NPST — настоящее-будущее время
PST — прошедшее время
ZY — словарь 中原音韻 «Чжуньюань иньюнь» («Рифмы произношений Центральной равнины») Чжоу Дэцина (1324) [Ян Найсы, 1981; Pulleyblank, 1991]

P. O. Rykin
On the Principles of Chinese Transcription of Mongolian Words
in the Chinese-Mongolian Dictionary Dada yu/Beilu yiyu (late 16th–early 17th centuries)

The article deals with the main principles of Chinese transcriptions of Mongolian words in the Chinese-Mongolian dictionary «Dada yu/Beilu yiyu» (late 16th–early 17th cent.). Three such principles are distinguished by the author: 1) the principle of phonetic identity (Chinese and Mongolian phonetic segments completely coincide in their distinctive features); 2) the principle of phonetic substitution in its two varieties: the weak phonetic substitution (Chinese and Mongolian phonetic segments differ in one distinctive feature) and the strong phonetic substitution (Chinese and Mongolian phonetic segments differ in two or more distinctive features, being rather far from each other for their articulation); 3) the principle of zero marking (Mongolian phonetic segments are not represented at all in the Chinese transcription because of the impossibility of their rendering into Chinese). The influence of different stages of the phonetic evolution of Chinese on the dictionary's system of transcriptions is also emphasized, such as standard Chinese, Late Ming *Guanhua*, and Ancient Mandarin.

Key words: Chinese-Mongolian lexicography, the Mongolic languages, Middle Mongolian, Chinese, historical phonology, linguistics, textology.

А. И. Чернуха

К вопросу о диахроническом образовании долгих гласных в монгольском языке¹

Автор рассматривает с позиций современных лингвистических теорий вопросы образования долгих гласных в монгольском языке.

Ключевые слова: фонема, сингармонизм, тоноритмика, дифтонги, хиатус, слог, мора.

Данная статья посвящена изучению звукового состава монгольского языка на основе исследований Е. А. Кузьменкова. В кратком обзоре процессов образования долгого гласного в монгольском языке автор статьи продемонстрировал, насколько тесно переплетены явления долготы гласного и ударения в монгольском языке. Этот факт может служить еще одним доказательством теории о квантитативно-эспираторном ударении монгольского языка.

Звуковой состав монгольского языка неоднократно был объектом изучения монголистов начиная со второй половины XIX в. В сравнительных грамматиках О. М. Ковалевского, А. А. Бобровникова, И. Шмидта [Бобровников, 1849; Ковалевский, 1835; Шмидт, 1831] описания звуковой системы были основаны на практических принципах: уделялось большое внимание классификации звуков и подробному описанию способа и места их образования. Полное исследование фонологической системы монгольского языка с описанием фонологических оппозиций, выполненное на основе современных лингвистических принципов, было издано Е. А. Кузьменковым [Кузьменков, 2004. С. 65—69]. В данной работе мы будем основываться на результатах исследования Е. А. Кузьменкова. По его мнению, фонологическая система вокализма монгольского языка базируется на противопоставлении гласных фонем по пяти признакам: ряду, лабиализации, подъему, долготе и «составности» (однородный и неоднородный или дифтонг). Долгие гласные и дифтонги встречаются во всех позициях, то есть в начале слова, в последующих слогах и в последнем слоге. Я. Свантессон и др. [Svantesson, 2005. С. 23] и А. Карлссон [Karlsson, 2005. С. 23—43] в своих исследованиях указывают, что долгие гласные в монгольском языке могут быть только в начальном слоге, с чем невозможно согласиться. Такие данные

можно было получить лишь в результате некорректной методики экспериментального исследования. Долгие гласные в монгольском языке встречаются в любом слоге от начала слова в корне, а также в большом количестве аффиксов.

Из пяти типов просодического устройства — принципы словесного ударения, сингармонизма, тоноритмики и совмещения тоноритмики и ударения, чисто временной принцип — для монгольского слова характерно устройство с сингармонизмом и чисто временной ритмикой. В монгольском языке действуют правила сингармонизма лингвального (по ряду) и лабиального.

Длительность произнесения гласных чрезвычайно важна для просодии современного монгольского языка, что не могло возникнуть вдруг. Поэтому хотелось бы подробнее остановиться на диахронических процессах образования долготы в монгольском языке.

Систему гласных современного монгольского языка описывали большинство исследователей-монголистов. И каждого из них интересовал вопрос диахронического образования долгих гласных. Принято считать, что долгота в монгольском языке возникла из развития комплексов VCV с интервокальными согласными γ -g-w, на что еще на заре монголистики указал А. Бобровников [Бобровников, 1847. С. 25—40]. В дальнейшем Б. Я. Владимирцов очень подробно описал технический процесс образования долгих гласных [Владимирцов, 1929. С. 266—310]. По данным его исследования, долгие гласные и дифтонги в халхаском наречии, на основе которого позднее сформировался монгольский литературный язык, возникли из сочетаний типа $V+\gamma\sim g+V$ и $V+*w+V$. Он подробно воссоздал процесс образования долгих гласных звуков. В раннюю эпоху межвокальные $\gamma\sim g$, а еще раньше $*w$, начали ослабляться, становясь «более широкими и вокализируясь». Далее $\gamma\sim g$ исчезли или заменились билабиальным спирантом w в случаях, когда один из гласных, чаще всего второй,

¹ Посвящается памяти Евгения Афанасьевича Кузьменкова.

был и~ь, и спирантом у, когда первый гласный был п~i. В дальнейшем продолжилось ослабление этих спирантов до их полного исчезновения. Б. Я. Владимирцов привел большой список слов с долгими гласными, в котором классифицировал их по конкретным комплексам VCV.

Г. Д. Санжеев развил эти выводы Б. Я. Владимирцова и представил механизм образования долготы более подробно [Санжеев, 1953. С. 77—83]. По его мнению, процесс преобразования комплексов VCV>V̄ выглядит следующим образом: V+γ~g,w,j +V>V+h+ V>V. (хиатус)V>VV>V̄. Он также добавил способ простого удлинения краткого гласного, как, например, в слове tsaγān<tsaγan (белый). Разберем подробнее цепочку V+γ~g,w,j +V>V+h+V>V. (хиатус)V>VV>V̄. Первая стадия характеризуется существованием согласных звуков γ и g, билабиального w и йота между двумя гласными. В некоторых случаях эти гласные звуки были разными, то есть V1 и V2. Следующий этап — преобразование согласных звуков в проточный h. Третья стадия отличается уже полным выпадением согласных звуков и образованием на их месте хиатуса, то есть зияния, как, например, в русском сочетании «на аэродроме». На этом этапе еще сохраняется «разнозначность» глас-

ных V1 и V2. На четвертой стадии начинается процесс регрессивной ассимиляции: V1 принимает значение V2 с сохранением хиатуса. Затем следует завершающий этап — исчезновение хиатуса и образование долгого гласного V2.

Однако умы монголистов волновали не только описание и разработка указанного механизма образования долготы. Как раз в техническом аспекте данной проблемы разногласий не наблюдалось. Разные лингвисты выдвигали различные гипотезы об истоках этого процесса, а также о причинах того, что не происходило образования долготы в словах с такими же комплексами V+γ~g +V. Рассмотрим основные точки зрения на причины образования долгих гласных в монгольском языке.

Первая гипотеза была выдвинута Г. И. Рамстедом, хотя она не была им развернута [Рамстед, 1908. С. 24]. Он предположил, что было два звука z — проточный и смычный, а также наблюдалось различие в ударении. Дальше Г. И. Рамстед развивать свою теорию «не решился», однако сделал чрезвычайно ценное наблюдение о «жаргонном» способе чтения монголов, когда одинаковые по написанию слова читались по-разному:

daγahu	$\left\{ \begin{array}{l} da\gamma\bar{a}h\ddot{u} < d\bar{a}h\ddot{a} \text{ — ‘быть в состоянии нести’} \\ d\acute{a}gah\ddot{u} < da\gamma\ddot{a}h\ddot{a} \text{ — ‘следовать’} \end{array} \right.$
unaγa	

Сегодня, имея данные современного монгольского языка, можно продолжить эту цепочку:

daγahu	$\left\{ \begin{array}{l} da\gamma\bar{a}h\ddot{u} < d\bar{a}h\ddot{a} \text{ — ‘быть в состоянии нести’} < d\bar{a}h \\ d\acute{a}gah\ddot{u} < da\gamma\ddot{a}h\ddot{a} \text{ — ‘следовать’} < d\acute{a}\gamma ah \end{array} \right.$
unaγa	

Следовательно, «жаргонное» чтение стало нормой языка. И это столетнее свидетельство подтверждает теорию о роли ударения как причине появления долгого гласного и гипотезу об экспираторно-квантитативном ударении монгольского языка с ведущим параметром длительности, а также о нефиксированности монгольского акцента. Это предположение Г. И. Рамстеда, которое в его труде заняло одну строчку, вместило в себя все дальнейшие изыскания монголоведов.

Б. Я. Владимирцов принял утверждение Г. И. Рамстеда об ударении, а его предположение о двух типах z забыли до 1961 г., до исследования японского фонетиста Широ Хаттори [Хаттори, 1961. С. 457—459]. Б. Я. Владимирцов объяснял образование долготы с помощью второстепенного ударения, падавшего на второй гласный комплекса V+γ~g, w+V.

Благодаря «социальной роли слова», «частое употребление позволяло второстепенному ударению победить главное, падавшее на первый слог, и, следовательно, создать условия, необходимые для ослабления интервокальных γ~g и w. Таким образом, хотя Б. Я. Владимирцов на первый план выдвигал семасиологические причины, в основе его рассуждений именно ударение рассматривалось в роли катализатора процесса. Однако некоторые монголисты не простили ему социокультурного объяснения, и Г. Д. Санжеев [Санжеев, 1959. С. 78] отметил, что Б. Я. Владимирцов «неудачно» пытался связать «весь процесс образования долгих гласных в монгольских языках» с процессом перехода монголов от охотничьего уклада к кочевому скотоводству. В. И. Рассадин [Рассадин, 1982. С. 43] считает такое замечание Г. Д. Санжеева «справедливым», хотя Б. Я. Владимирцов объ-

яснял таким образом не «весь процесс образования долгих гласных в монгольских языках», а только причины нерелевантности второстепенного ударения.

Гипотезы о роли ударения в широком смысле (то есть не второстепенного) придерживались Ш. Лувсанвандан, В. И. Рассадин, Д. Тумуртоого и Н. Н. Поппе [Лувсанвандан, 1967. С. 5—26; Рассадин, 1982. С. 38—50; Тумуртоого, 1992; Поппе, 1962. С. 1—4]. Как отмечает П. Ц. Биткеев [Биткеев, 2006. С. 224], утверждение Ш. Лувсанвандана о первичности ударения отчасти подтверждалось в трудах Д. Жамьяна [Жамьян, 1970. С. 151] и Г. Д. Санжеева [Санжеев, 1970. С. 77—82] применительно к трактовке диакритического знака долготы «удбн» в «Ясном письме», который, по мнению Г. Д. Санжеева, обозначал ударенный гласный.

«Рациональное» [Рассадин, 1982. С. 43] объяснение, почему в одних случаях развивается долгота, а в других комплекс VCV остается без изменения, представил монгольский лингвист Широ Хаттори [Хаттори, 1961. С. 451—462]. Он предположил, что было два типа согласного z — смычный g и щелевой γ . И в комплексе VCV на месте V2 могло быть два типа гласного — долгий VV и краткий V. Его гипотеза отличается от первоначального предположения Г. И. Рамстеда тем, что гласный V2 был изначально долгим, но не ударным. На первый взгляд, эти позиции кажутся различными. Однако Н. Н. Поппе не отмечает разницы между своим предположением о том, что гласный V2 был ударным, и утверждением Ш. Хаттори о наличии изначальной долготы. Н. Н. Поппе [Поппе, 1962. С. 4] заявляет, что было найдено «правильное решение этой проблемы» в исследовании Ш. Хаттори и в его статье: исчезновение определенных согласных и стяжение гласных в один долгий гласный, который развился из акцентуированного гласного. Внести ясность в эти трактовки можно, лишь подробно остановившись на вопросе характера и места ударения в монгольском языке.

За почти 200 лет существования монголистики так и не было выработано единой теории о позиции и характере ударения в монгольском слове. Проведя экспериментально-фонетическое исследование акцента монгольского языка, мы сумели определить, что доминантными акустическими параметрами монгольского акцента являются долгота и сила экспирации. На основе экспериментов было выведено следующее правило акцентного контура словесного нефиксированного автоматического акцента в монгольском языке:

1) на расстановку акцента в слове влияют два фактора:

- количество мор¹ в слоге;
- место слога от начала слова по порядку;

2) монгольский акцент тяготеет к началу слова, поэтому при отсутствии в слове долгих (двуморовых) слогов — при отсутствии первого фактора — акцентуирован первый слог от начала слова.

¹ Мор — единица длительности, равная краткому слогу; aa — двуморовый слог, a — одноморовый слог.

Таким образом, акцент монгольского языка является квантитативно-эспираторным, нефиксированным, свободным, автоматическим, зависящим от порядка слогов в слове и от количества мор в слоге, тяготеет к началу слова. Это экспериментально-фонетическое исследование подтвердило точку зрения Н. Н. Поппе на монгольский акцент, высказанную в его поздних работах [Poore, 1970].

Если исходить из положения, что ударение в современном монгольском языке квантитативно-эспираторное, то на данный момент нет большой разницы между заявлениями об изначальной долготе V2 в комплексе VCV или акцентуации этого гласного. Однако хотелось бы остановиться на тезисе, с которым солидарны практически все монголисты (Н. Н. Поппе, Ш. Лувсанвандан, В. И. Рассадин). Они утверждают, что именно V2 комплекса $V + \gamma \sim g + V$ был акцентуирован. В доказательство этой гипотезы приводится тот факт, что конечный долгий гласный VV принимал значение V2 при условии, что первоначально V1 и V2 в комплексе VCV были разными гласными звуками. Это действительно для следующих преобразований:

$$\begin{aligned} a\gamma u &> \bar{u} \\ e\gamma b &> \bar{b} \\ i\gamma u &> \bar{u} \\ i\gamma a &> a \end{aligned}$$

Однако есть два комплекса, в которых произошла прогрессивная, а не регрессивная ассимиляция. Они были названы исключениями:

$$\begin{aligned} o\gamma a &> \bar{o} \\ \ddot{o}\gamma e &> \ddot{o} \end{aligned}$$

Представляется разумным предположить, что это вовсе не исключения. Акцентуация в этих случаях приходилась на гласный V1 комплекса $V + \gamma \sim g + V$, поэтому конечный гласный VV принял значение гласного V1, а не V2.

Рассмотрев различные точки зрения на проблему образования долгих гласных в монгольском языке, можно объединить их в одно правило, так как они не противоречат, а дополняют друг друга.

Долгие гласные в монгольском языке развились в том числе из комплексов $V + \gamma \sim g + V$. Необходимым условием для такого преобразования являлся особый тип согласного $\gamma \sim g$ в этих комплексах, предположительно щелевой. Такое качество интервокального $\gamma \sim g$ послужило катализатором преобразования его в проточный h . Следующая стадия характеризуется уже полным выпадением согласных звуков и образованием на их месте хиатуса. На третьей стадии начинается процесс ассимиляции: V1 принимает значение V2 с сохранением хиатуса или, наоборот, под влиянием акцентуации. Затем следует завершающий этап, исчезновение хиатуса, образование долгого гласного VV1 в случае акцентуированного гласного V1 или VV2 в случае акцентуированного V2.

Этот краткий обзор процессов образования долгого гласного в монгольском языке дает нам возможность продемонстрировать, насколько тесно переплетены явления долготы гласного и ударения в

монгольском языке. Этот факт может служить еще одним доказательством теории о квантитативно-экспираторном ударении монгольского языка.

Использованная литература

- Биткеев, 2006: *Биткеев П. Ц.* Фонеморфологические мутации в монгольских языках и закон корреляционной модификации. Элиста, 2006.
- Бобровников, 1848: *Бобровников А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1848.
- Владимирцов, 1929: *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
- Ковалевский, 1835: *Ковалевский О.* Краткая грамматика монгольского книжного языка. Казань, 1835.
- Котвич, 1902: *Котвич В. Л.* Лекции по грамматике монгольского языка. СПб., 1902.
- Кузьменков, 2004: *Кузьменков Е. А.* Фонологическая система современного монгольского языка. СПб., 2004.
- Лувсанвандан, 1967: *Лувсанвандан Ш.* Орчин цагийн монгол хэлний зүй. Улаанбаатар, 1967.
- Поппе, 1937: *Поппе Н. Н.* Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л., 1937.
- Рамстед, 1908: *Рамстед Г.* Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора. СПб., 1908.
- Рассадин, 1982: *Рассадин В. И.* Очерки по исторической фонетике бурятского языка. М., 1982.
- Санжеев, 1953: *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. М., 1953.
- Karlsson, 2005: *Karlsson Anastasia.* Rhythm and intonation in Halh Mongolian. Lund University, 2005.
- Poppe, 1962: *Poppe N. N.* The primary long vowels in Mongolian. Helsinki, 1962.
- Poppe, 1970: *Poppe N. N.* Mongolian language handbook. Washington: Center for applied linguistics, 1970.
- Schmidt, 1831: *Schmidt I. J.* Grammatik der mongolischen Sprache. St. Petersburg, 1831.
- Svantesson, Tsendina, Karlsson, Franzén, 2005: *Svantesson Jan-Olof, Tsendina Anna, Karlsson Anastasia, Franzén Vivan.* The Phonology of Mongolian. Oxford University Press, 2005.

A. I. Chernukha

On diachronic process of formation of long vowels in the Mongolian language

The author investigates the questions of formation of long vowels in Mongolian language on the basis of modern linguistics theories.

Key words: phoneme, vocalic, tone eurhythmics, diphthong, hiatus, syllable, mora.

И. В. Кульганек

Фольклорное воплощение феномена Прихубсугуля — Даян Дэрх¹

В статье рассказывается о культурном феномене Даян Дэрх одного из значимых мест Монголии — Прихубсугуля, где с древнейших времен проживают различные монгольские народности. Впервые анализируется посвященное феномену литературное произведение, написанное одним из знатоков этих мест — Л. Галбаабатрой; доказывается фольклорное начало и связь с более поздними культурными и религиозными традициями монголов.

Ключевые слова: Прихубсугуль, Даян Дэрх, традиции, фольклор, мифы, монголы, буряты, гимн.

Кратко характеризуя район Монголии Прихубсугуль, следует сказать, что монголы называют озеро Хубсугул Малым Байкалом, а прилегающие к нему места — сердцем Монголии. Этот красивейший край всегда привлекал человека.

Среди многочисленных монгольских народностей (халхасов, дэрбетов торгутов, дархатов, урянхайцев, тувинцев, бурят, сойотов, цаатанов) здесь издавна жили представители северных ветвей монгольского языка — хонгодоры, тункинцы, баргуты и др. Перекочевки были связаны с освоением Сибири Россией в XVII в., сюда стекались с соседних территорий (Присаянье, Тунка, Закамна) племена и роды, не желавшие войти в состав России. Вторая волна, связанная с установлением в России Советской власти, пришлась на первую треть XX в. Сюда устремились семьи, не согласные с тогдашней политикой страны или пострадавшие от нее. Буряты пришли в эти края, принеся с собой собственные способы хозяйствования и свою культуру. Всего в Монголии в настоящее время (по переписи 2004 г.) проживает более 40 000 бурят, четверть из них — в Хубсугульском районе. Наиболее компактные места проживания бурятского населения: Тунэл (46 км от Мурена), Цаган Урь (800 км), Мурен (столица Хубсугульского района, 671 км от Улан-Батора, 16000 жителей), Тосонцэнгэл, Хатгал.

Основным местом компактного проживания бурят является находящийся на высоте 2500 м над уровнем моря сомон Цаган Урь, дорога в который из Мурена даже в хорошую летнюю пору нелегка из-за высокогорных болот, образованных многочисленными ключами, бьющими в долинах рек.

Именно здесь находится феномен, о котором пойдет речь. Он связан с именем *Даян Дэрх*. В 150 км к северо-востоку от Мурена находится самая крупная в Монголии двухъярусная пещера, имеющая множе-

ство переходов и залов со сталактитами, известная с древнейших времен как священное место пребывания древнего шаманского божества Даян Дэрх. От Цаган Урь до пещеры 15 км, добраться до нее можно лишь на лошадях. С пещерой связано множество легенд. Согласно одной из них, недалеко от пещеры жили истолковательница воли хозяина пещеры шаманка-Удган и дети Даян Дэрх. Говорили, что при входе в пещеру человек терял рассудок. Несколько легенд рассказывают о том, как Даян Дэрх превратился в камень. В одной из них говорится, что это случилось у хребта Танну-Ула. Даян Дэрх окаменел после изгнания его из местности одним буддийским святым. Другая легенда рассказывает о том, что он выкрал ханскую дочь, люди хана пустились за ним в погоню, и, спасаясь от преследования, он превратился в каменный столб. Существует легенда о том, что Даян Дэрх превратился в камень в тот момент, когда *Араху*², с которым они устроили жестокое состязание, наносил ему удар, чтобы отрубить его нижнюю часть. Есть люди, уверенные в том, что по своей чудодейственной силе он превосходил Далай-ламу. В настоящее время в пещере устроено святилище с жертвенным столом, за столом находится фигура всадника из дерева, перед столом свисает танка, на которой изображены два тигра на черном фоне. Недалеко от пещеры расположился монастырь с одноименным названием. Он был разрушен в 1936 г., сейчас в нем восстановлены два храма.

Помимо легенд, существуют гимны, написанные в честь Даян Дэрха. Нам посчастливилось стать обладателями гимна, написанного крупным знатоком фольклора Хубсугульского края, ламой, настоятелем буддийского храма в Мурене, ученым, обществен-

¹ Статья написана в рамках научного проекта РГНФ № 11-04-00309а.

² *Араху* — в монгольской мифологии гневное божество, живущее на небе и периодически проглатывающее то луну, то солнце, отчего и возникают солнечные и лунные затмения на Земле. Пройдя по его телу, Солнце и Луна выходят из него и опять водворяются на небе.

ным деятелем и заслуженным деятелем культуры Республики Бурятия Лувсангийн Галбаабдрай³.

Гимн опубликован в сборнике фольклора Прихубсугуля в 2010 г.⁴ Он имеет 136 строк. Даян Дэрх называется «Охраняющим всех людей», «Самым лучшим из десяти тысяч шаманов», «Учителем тысячи шаманов», «Освободителем от грязи и препятствий», «Ставшим другом черной ночи», «Опорой безгрешной земли», «С обликом ветра», «Священным». Даян Дэрх воспевается как прекрасное священное место, ставшее «лежанкой из прочного шелка», «колыбелью бурят, урянхайцев, халхасцев». В гимне названы имена знаменитых борцов, известных политиков, заслуженных деятелей культуры, искусства и науки, прославивших свой край.

Гимн Даян Дэрх — пример современного народного поэтического творчества жителей Прихубсугуля. С литературоведческой точки зрения он представляет собой интересное произведение.

Предлагаем некоторые комментарии к этому гимну.

В начале гимна Даян Дэрх представлен слушателю как хозяин высокой горы, живущий на лучшем ее склоне, лучшем берегу широкой реки. Рисуется его портрет — он имеет бронзовую грудь. Характеризуются его дела — он усмиряет черную сторону, покровительствует белой стороне. Он крепок как каменное изваяние. И он покровительствует людям.

Лучший склон высокой горы,
Лучший берег широкой реки,
Черную сторону усмиряет,
Белой стороне покровительствует,
С бронзовой грудью,
С каменным изваянием.

Далее характеристика детализируется. Мы узнаем, что он не просто хозяин горы и покровитель людей, но оказывается еще и шаманом, и не простым шаманом, а учителем десяти тысяч, а далее — тысячи шаманов. Своей шаманской силой он разгромил все несправедные устремления людей, греховные препятствия. Строка, сообщающая, что он друг черной ночи, может говорить о том, что он — черный шаман. По бурятской мифологии, имеется два вида шаманов. Белые — *цагаан боо*, получающие свое *утха* — 'наследственность' от белых шаманов. Чер-

ные — *хараин боо* получают *утха* от черных шаманов. Деятельность черных шаманов направлена на охрану племени от злых духов. Белые шаманы имеют дело с добрыми духами.

Ставший защитником всех людей,
Ставший впереди десяти тысяч шаманов,
Ставший учителем тысячи шаманов,
Разгромивший все несправедные устремления,
Уничтоживший греховные препятствия,
Ставший другом черной ночи,
Ставший опорой склона земли,
Со стремительным, как ветер, телом.

Следующая строфа говорит о том, что Даян Дэрх имеет отношение не только к шаманству, но связан и с буддизмом, является не только хозяином горы, но и буддийским божеством — он милостивый хан-богдо, что означает 'священный' (термин используется применительно к буддийским божествам).

О мой милостивый хан-богдо Даян Дэрх!

Далее прославляется мощь Даян Дэрх. Он сравнивается с самым великим человеком на земле, монголом — Чингис-ханом, который поставил на колени всю Вселенную, и оказывается сильнее его. Он склонил колени перед Даян Дэрх.

Чингис, поставивший мир на колени,
Склонил колени перед Дэрх,
Благоговевая перед его чрезмерной мощью.
Известный всем почтительным терпением,
Чингис, поставивший на колени всю Вселенную,
Преклонил колени перед шаманами,
Благоговевая перед горячими молитвами,
Известный всем своим почтительным терпением.

Даян Дэрх дает монголам свою мощь, и они преисполняются такой силы, что совершают дела, которые затем прославляются в песнях и различных мелодиях, исполняемых на прекрасном музыкальном инструменте морин хуре.

Самый лучший край святой границы,
Лучшие судьбы великого множества людей
Прославивший морин хуром,
В лучших прекрасных мелодиях
Прославивший десять тысяч монголов —
Вот таков прекрасный Даян Дэрх.

Далее оказывается, что Даян Дэрх — это не только гора, не только дух горы, но и пещера, которая сыграла в истории монголов определенную роль. В ней сохранилась принцесса. В гимне описывается внешний вид пещеры — неприступной и незаметной с внешней стороны.

Схоронившая любимую Вашу принцессу
Пещера Ваша стала чудесной.
С какой бы стороны ни искал — не найти.
Стала лучшей из виденного.
Превратилась в каменный памятник.
Твой облик стал бурханом.
Хоть и захочешь найти, не найдешь.

³ Л. Галбаабдраа издал следующие книги: «Уламжлалт анагаах ухаанд суралцагсдын гарын авлага», «Уламжлалт анагаах ухаан таван хошуу малын суралцагчдын гарын авлага», «Уламжлалт анагаах ухаанд суралцагчдын гарын авлага», «Бурхан шашны туух ургэлжлж байна», «Хөвсгөл нутгийн буриад зоны суух хурын сургалтын буриад дууны түүвэр», «Наян нэгэн цацлайялгапм хайхандаа», «Баруун долоон дуриад ба санагын дацангийн товч түүх», «Даяндээрхийн хүрээ ба санагийн хүрээний товч танилцуулга», «Хөвсгөл нутгийн буриад ардын түүвэр», «Хөвсгөлийн Буриад ард түмний соёлын өв, суух хуур, ёхор хатирах дуут бүжгийн түүвэр». Все книги изданы в Мурене в последнее десятилетие.

⁴ Л. Галбаабдраа. «Хөвсгөл нутгийн буриад зоны суух хурын сургалтын буриад дууны түүвэр». Мүрэн, 2010.

Однако это не простая пещера — она стала сакральным, святым для монголов местом, ей поклоняются, она сравнивается с самым почетным местом для монголов — *хоймором*, сравнивается с *хиймор* — конем-ветром, который разносит молитвы по всей земле.

Стала лучшей из всех святынь.
 Лучшая из всех монгольских хойморов.
 Лучшая из миллионов хиймореи.
 Прославленная морин хуром
 В прекрасных мелодичных звуках.
 Прославила сто тысяч монголов —
 Вот такая прекрасная Даян Дэрх!

Из дальнейшего текста гимна мы узнаем, что Даян Дэрх — это не только гора, не только пещера, не только ее хозяин, но и место вокруг — все благодатно, счастливы все, кто питается силой этой земли. Это в первую очередь борцы. И действительно, из истории Монголии мы знаем, что больше всего победителей в национальной борьбе было среди выходцев из Цаган Урь. Именно там в настоящее время устанавливается памятник борцам, а рядом с селом находится большое обо, воздвигнутое в честь местных борцов.

На праздничной золотой подстилке
 Прославившийся лучшими борцами
 Под солнцем и лунной.
 Словно в имени отца отозвавшийся,
 Словно звезда, блестящая на макушке,
 Шесть стражей вооруживший,
 Ставший вождем сотни,
 Имеющий трех стоящих исполинов.

Затем воспеваются красота местности, которой покровительствует хозяин ее Даян Дэрх. Реки чистые, пороги мелодичные, леса богатые — место святое, в котором живут представители многих монгольских народностей. В конце прославления местности еще раз напоминает, что эта местность не только колыбель монголов, но и начало шаманской веры.

Изредка виднеющаяся красивая Уяган,
 Сверкающая река, стремительно текущая,
 Ариг, Урь, Дэрх,
 С порогами, напевающими мелодию, —
 Святое мое прекрасное кочевье!
 Буряты, урянхайцы, халхасцы мои!
 Шелковая подстилка для борцов,
 Моя золотая шаманская колыбель.
Поэтор.
 С березами, лиственницами, осинами,
 Кедром, соснами, ивами,
 Кизилом, соснами, елями,
 С различными деревьями.
 Утесы, скалы, горы
 Время от времени подают сигналы
 В водоворотах прозрачной воды.

Однако этот край населен и сакральными существами. В водах живут драконы, в лесах — медведи, о

которых в тексте прямо сказано, что они являются *онгонами*. Как известно, медведь-*онгон* характерен для бурятских племен. И в гимне мы видим проявление бурятского влияния.

Черные драконы в своих камышах устрашающие.
 С онгоном — бурым медведем.
 Выдрами, оленями, аргамаками,
 С многочисленными стадами.

Ниже воспеваются люди, прославившие свой край благими делами: инженеры, ученые, педагоги, военные спортсмены, артисты, писатели и Галбаабдраа — собиратель старины.

Удивляющий своей силой в мире,
 Воспитавший своих лучших борцов.
 Исполнин Батар, сын Дамдина,
 Заслуженный лев Бадамсэрэжид,
 Государственный исполнитель Цэвэнравдан,
 Искусный юркий Бэжин,
 Не остановившийся на двадцатой победе,
 С молвой, не уступающей в мире.

Поэтор
 В государственной жизни
 Прославившийся министр Чойжамц,
 На художественной золотой сцене
 Заслуженная певица Нанжид,
 Заслуженный деятель искусств
 Содномын Дашням со славной молвой.
 Иностранного государства
 Заслуженный экономист
 Бизнесмен Гендэндарма.
 На поприще художественной литературы
 Писатель Халтар,
 В науке
 Заслуженный биолог Батжаргал,
 По шахтерскому делу
 Молодой ученый Дамдинсурен,
 В сельском хозяйстве
 Агроном Намхай.

Поэтор
 Знаменитый во все мире
 Написавший легендарную историю Даян Дэрх,
 Имеющий талантливые творения,
 Написавший много сутр и книг,
 Заслуженный работник культуры,
 К обучению игры на ранее забытом сух хуре
 Пробудивший интерес,
 О богатстве растительного мира,
 О традиционной медицине
 Много томов книг написавший,
 Заслуженный деятель Бурятии,
 Врачеватель — лама Галбаабдраа.

Поэтор
 В числе особо выдающихся
 Ученый Оюнцэцэк.
 В производстве —
 Ученый Ёндонсамбу.
 В железнодорожном направлении
 Выдвинулся на первое место Няма.
 Изучающий народную армию
 Историк Дагважамц.
 Относительно народного здравоохранения
 Академик доктор Лодон.

Покоривший небесное пространство,
Летавший на большие расстояния
Сын борца-слона Орослова
Знаменитый Бат-Эрдэнэ.

В конце гимна звучат слова о «примирении» шаманизма и буддизма. Едиными оказываются шаманская судьба и буддийские добродетели. Выразители буддийского представления о мире — субурганы и идеальные названия шаманской святости — хайрхан также несут одну и ту же идею об общих законах мироздания. Финальные строчки обращены не только к горе, а ко всему благодатному краю, включающему священную гору, пещеры, буддийский монастырь и людей, живущих в этом крае.

Под небом белого направления
Бурхан и шаман соединяются.
Под склонами Цаган-Урь
Добродетель и судьба сравниваются
Во всей своей гениальности.
Пусть распространяются одинаково субурган и хайрхан.
Шесть стражей мира
Пусть сто по сто раз будут.
Лучший край святой границы.
Лучшая судьба ста тысяч.
С призываниями бурхана и шамана,
Мелодичный Даян Дэрх,
Прославившийся в течение ста тысяч лет
Такой прекрасный Даян Дэрх.

Таким образом, фольклорное воплощение феномена Даян Дэрх звучит как в многочисленных легендах, так и в устном поэтическом народном творчестве монголов этого края, причем в нем явно чувствуется бурятское влияние.

Ниже предлагаем текст гимна Даян Дэрх.

Даян Дээрхийн магтаал

Өндөр уулын өвөр дээр нь байдаг
Өргөн голын зах дээр нь байдаг
Харын зүгийг номхогтон явдаг
Цагааны зүгийг тэтгэж явдаг
Хүрэл чулуун цээжтэй
Хөшөө чулуун хөрөгтэй
Хүн бүгдийн сахиус болсон
Түмэн бөөгийн түрүү болсон
Мянган бөөгийн багш болсон
Буруу үзэлтнийг бут ниргэсэн
Бузар түйтгэрийг тонилгогч
Харанхуй шөнө нөхөр болсон
Хазгай газар тушиг болсон
Хий биетэй хийгсэлэн дүртэй
Хан богд Даян Дээрх Хайрхан минуу зээ!
Дэлхийг сөгдөөсөн Чингэс
Дээрхид сөгдсөн учиртай
Дэндүү чадалд нь биширч
Хүлцэл өчсөн домогтой
Замбуулинг сөгдөөсөн Чингэс
Зайранд сөгдсөн учиртай
Жанлав чадалд нь биширч
Хүлцэл өчсөн домогтой

Дархан хилийн хаяан дээр
Далай түмний заяан дээр
Морин хууртай дуурссан
Эгшиг сайхан аян дээрх
Монгол түмэнтэй дуурссан
Ийм л сайхан Даян дээрх

Хайраа гүнжтэй нуусан
Агуй тань гайхамшиг боллоо
Хаанаас ч эрээд олдохгүй
Үзмэрийн дээд боллоо
Хөшөө болж хувилсан
Хөрөг тань бурхан боллоо
Хүсээд эрээд ч олдохгүй
Шүтээний дээд боллоо
Даяар Монголын хоймор дээр
Далай түмний хийморь дээр
Морин хууртай дуурссан
Эгшиг сайхан аян дээрх
Монгол түмэнтэй дуурссан
Ийм л сайхан Даян дээрх

Наадмын алтан дэвжээнд
Түрүү бөхтэй цоллуулж
Наран сарны дор
Эцгийн нэр шиг цуурайтсан
Зулайд гялалзах мичид шиг
Зургаан харуул мэлмийтэй
Зууны манлай болсон
Босоо гурван аваргатай

Дахилт

Армаг хээхэт Уялган
Урсах голь нь цахилсан
Ариг, Үүр, Дээрх
Аялга татсан боргиотой
Бурхан сайхан нутаг минь
Буриад, Урианхай, Халчууд минь
Бөхийн торгон дэвжээ минь
Бөөгийн алтан өлгий минь.

Дахилт

Хус, шинэс, улиастай
Хус, нарс, бургаастай
Монос, улаалзагана, нэрстэй
Яргай, чаргай, гачууртай
Янз бүрдийн мододтой
Байц хад уул нь
Барин тавин дохиотой
Хар ус тойрмын
Хар лус зэгсэндээ догшин
Хүрэн баавгай онгонтой
Халиун буга хүлэгтэй
Хүдэр олон сүрэгтэй

Дахилт

Дэлхийд хүчээ гайхуулсан
Дээрхийн бөхөө залгамжилсан
Аварга Дамдин нь Баатар
Арслан Бадамсэрээжид нь гавьят
Улсын аварга Цэвээнравдан
Уран мэхт Бээжин
Хориор тогтохгүй цолтонтой
Хорвоогоор багтахгүй дуулиантай

Дахилт

Улс төрийн амьдралд
Чойжамц сайд алдартай
Урлагийн алтан тайзнаа
Нанжид гавьяат жүжигчин
Урлагийн гавьяат зүтгэлтэн

Содномын Дашням цуутай
 Гадаад улс орны
 Гавьяат эдийн засагч
 Гэндэндармаа бизнесмен
 Уран зохиолын далайд
 Халтар зохиолч нэртэй
 Ухаан билгихийн санд
 Батжаргал биологич гавьяатай
 Уул уурхайн салбарт
 Оюунлаг эрдэмтэн Дамдинсүрэн
 Хөдөө аж ахуйн салбарт
 Хөрс тэжээлийн эрдэмтэн Намхай

Дахилт

Даян дэлхийд алдартай
 Даян дээрхийн намтар домог бичсэн
 Суу билэгтний бүтээл
 Судар номыг тоосолсон
 Соёлын тэргүүний ажилтан
 Урьдын мартагдсан суух хуурыг
 Уйгагүй сурвалжилж сэргээсэн
 Ургамал эрдэс баялагийн
 Уламжлалт анагаах ухааны
 Боть номуудыг туурвисан
 Буриадын соёлын гавьяат
 Зүтгэлтэн оточ лам Галбаабадраа

Дахилт

Онц чухал тооцоонд
 Оюунцэцэг эрдэмтэн тордосон

Үйлдвэр техникийн салбарт
 Үйлстэй эрдэмтэн Ёндонсамбуу
 Төмөр замын албандаа
 Тэргүүлэх эрдэмтэн Нямаа
 Ардын армийн эрдэмтэн
 Алдарт түүхч Дагважамц
 Ардын эрүүл мэндийн салбарт
 Академич Лодон доктор манлайлсан
 Огторгуй тэнгэр эзэгнэн
 Ойлон дүүлэн ниссэн
 Орослоов зааны хүү
 Бат-Эрдэнэ гавьяатантай

Дахилт

Цагаан зүгийн тэнгэр дор
 Бурхан, бөө хосолж
 Цагаан-Үүрийн энгэр дээр
 Буян, заяа тэгширч
 Суу бүтээл бүхэнтэйгээ
 Суварга Хайрхан шигээ дэлгэртүгэй
 Зургаан Харуулын тэнгэртэйгээ
 Зуун зуундаа мандтугай
 Дархан хилийн хаяан дээр
 Далай түмний заяан дээр
 Бурхан, бөөгийн дуудлагатай
 Эгшиг сайхан Даян дээрх
 Буман жилийн дуурсхалтай
 Ийм л сайхан Даян Дээрх

I. V. Kulganek

Folklore embodiment of the Prikhubsugulie's phenomenon — Dayan Derkh

This article describes the cultural phenomenon of Dayan Derkh — one of the most important places of Mongolia — Prikhubsugulie, where various Mongol peoples live since ancient times. The author analyzes the anthem written by one of the experts on these places — L. Galbaabadra. This anthem devoted to the phenomenon for the first time. Folklore origin of the anthem and communication with the later cultural and religious traditions of the Mongols are proved in the article.

Key words: Prikhubsugulie Dayan Derkh, traditions, folklore, myths, Mongols, Buryats, the anthem.

Е. И. Кычанов

Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту «Новых законов» Ся)

В статье описываются устройство тангутско-татарской границы, организация пограничной службы во времена правления Чингис-хана, а также войны против государств Ся и Цзинь.

Ключевые слова: государство Си Ся, «Новые законы», граница, караулы, тангуты, татары, уйгуры, законодательство.

Татары — это как наименование конкретного этноса, так и общее для тангутов наименование населения современной территории МНР (Халхи). Татары стали соседями тангутов с середины XI в. К 1036 г. тангуты владели всей территорией Ордоса и западной частью современной провинции Ганьсу от Лянчжоу (Увэй) до Шачжоу (Дуньхуан). Пограничная линия проходила на стыке пустынь Алашань и Гоби (Шамо). На старинной карте Си Ся, относящейся, по моему мнению, к периоду между 1066 и 1081 гг. [Кычанов, 1959. С. 204—212], на всем протяжении северных границ Си Ся трижды обозначено «граница с татарами». По мнению Б. Огея, в X в. татары проживали в северных районах Ганьсу [Ogel, 1961. С. 11]. Этническая принадлежность татар Центральной Азии до сих пор предмет исследований и дискуссий, но очень вероятно, что хотя бы часть их была связана с тюрками [Кляшторный, 2006. С. 532—541].

Приняв в 1038 г. титул императора, правитель тангутов Юань-хао в письме, уведомлявшем об этом акте сунский двор, писал, что татары подчинились ему вместе с тибетцами и уйгурами. «Как только были введены новая одежда, [новые] письмо, обряды и музыка, то сразу туфань (тибетцы), тата (татары), Чжанъе и Цзяохэ (уйгуры) — все подчинились мне. Они были недовольны, когда я называл себя ваном, и охотно подчинились мне, когда я титуловался императором. Неоднократно собирались они и требовали, чтобы мой титул соответствовал моему положению. И я выразил желание, чтобы на этих окраинных землях была создана империя» [Сун ши, цз. 485, 1936. С. 3786—3787].

Конечно, позже тангуты, хорошо или плохо, были осведомлены о тех событиях, которые происходили на территории современной Монголии во второй половине XI—первой четверти XIII в. Мы почти ничего не знаем об этом, но государство тангутов так или иначе периодически оказывалось втянутым во внут-

ренние войны на территории Монголии. Известно, например, что, когда кереитский Торил-хаган (Ванхан) был во вражде со своим дядей Гурханом, отец Темучжина (Чингис-хана) Есугай-богатур помог Торил-хану разгромить Гурхана и Гурхан бежал в Ся только с 20—30 всадниками. Чуть позже и сам Торил-хаган временно должен был искать спасения на территории Ся [Бичурин, 1829. С. 14—15; Си Ся тун ши, 2005. С. 319; Д'Оссон, 1937. Т. 1. С. 65].

Границы тангутского государства с соседями, кроме труднодоступных мест, были маркированы. «На отдаленных границах с другими государствами, где строгого разграничения [территорий] нет и [наша страна] полагается на мирные отношения, установленные с тибетцами, уйгурами, татарами и чжурчжэнями, наши дальние и ближние караулы, если к границе с обеих сторон подойдут кочующие семьи,двигающиеся в поисках воды и травы для прокормления скота, или охотники, должны возвращать [их] обратно, задерживать и не позволять им переходить границу» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 132].

Границу охраняли караулы. Караулы подразделялись на ближние и дальние. Каждому караулу для охраны границы отводился свой участок. Линия караулов была сплошной, когда караулы устанавливали связь друг с другом, но были и плохо охраняемые или даже совсем неохраняемые участки границы, территории, «на которые не высылались дальние и ближние караулы» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 126]. Отдаленные друг от друга караулы поддерживали между собой связь сигнальными огнями со сторожевых вышек.

На границе для контактов между пограничными странами были установлены специальные проходы.

Караул обычно состоял из начальника караула и караульных. Закон предусматривал, чтобы «на службу в дальние и ближние караулы направлялись в необходимом числе стойкие, волевые и честные люди.

Собравшись, [они] должны быть на месте в назначенный срок и находиться точно на отведенном [им] участке» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 110]. Караульную службу несли или солдаты, или военнообязанные мужчины, которых направляли отбывать трудовую повинность. Караулы подчинялись местным воинским начальникам, например комендантам пограничных крепостей и пограничным эмиссарам, чиновникам с функциями и военной и гражданской службы, ответственным за определенный участок границы. Пограничными эмиссарами могли «быть назначены способные, умеющие вести дела, стойкие и отважные, умело выполняющие приказы, способные обучать военному делу, физически крепкие и мыслящие люди из числа командиров марша, командиров строя и направляющих (командиров младшего и среднего звена)» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 133]. Караулы обязаны были следить за скотоводами-кочевниками в данной местности, задерживать лиц, пытавшихся перейти границу, перебежчиков, препятствовать проникновению банд грабителей и срочно оповещать о вторжении войск противника. Если такая угроза имела, караулы и местные власти должны были принять срочные меры, чтобы «наши люди и скот не попали в руки противника», «предостеречь местное оседлое население и кочевников». При отсутствии возможности остановить противника своими силами они должны были наблюдать за его продвижением [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 133—134]. Если это была большая армия, которая «вклинилась в глубь нашей территории и появилась там, где [наши] пахотные земли, вода и пастбища», то караульные и местные пограничные власти обязаны были определить расстояние до района вторжения, а кроме того, они должны были в «большие оросительные каналы... пустить воду, чтобы поднять в них уровень воды» [Кодекс, кн. 4, 1989. С. 52—53]. Наполненные водой каналы должны были стать преградой для продвижения вражеских войск.

На тангутско-татарской границе важной обязанностью караулов было наблюдение за скотоводами-кочевниками. В системе административного управления Ся кочевые сообщества возглавлялись главами кочевий. Внутри кочевого сообщества семья кочевников являлись «единицами податного двора», семьи объединялись в десятки, полусотни и сотни. «Чиновники, — предписывал закон, — обязаны объединять хозяев податных дворов, живущих поблизости друг от друга, в группы и над каждым десятком дворами назначать одного цзяся, над каждым пятью цзяся одного старшего, человека, способного вести дела, а над каждым двумя старшими одного старосту кочевья или землепашцев из живущих поблизости чиновников... служащих регулярной армии и вспомогательных войск, людей, способных вести дела и не привлеченных в данный момент к какой-либо работе» [Кодекс, кн. 4, 1989. С. 107—108].

В тангутском государстве пастбища подлежали учету. Законы не раз упоминают «государевы пастбища», то есть пастбища для казенного скота — ко-

ней, верблюдов, пастбища для хозяйств, снабжавших двор и казну мясом и молочными продуктами. Если пастбище объявлялось государевым, им уже не могли пользоваться частные лица, хозяева-скотоводы, исключение составляли те случаи, когда, как указывает Кодекс, кто-то не мог покинуть хорошие пастбища, или же, «не имея воды, был не в состоянии получить [ее в другом месте], или же обнаружатся старые семьи, издавна [живущие здесь], то [все такие лица и семьи] могут жить там, где [они] живут» [Кодекс, кн. 4, 1989. С. 196].

В первой четверти XIII в. были составлены так называемые «Новые законы», хотя не все их разделы так именовались, но те, которые были дополнениями и поправками к основному Кодексу Ся — «Измененному и заново утвержденному кодексу девиза царствования Небесное процветание (1149—1169)». Они были составлены к каждой из глав Кодекса (кроме 19-й и 20-й глав, к которым добавлений не было либо их не успели составить). В части рукописных книг, содержащих эти добавления, в наименовании или в тексте имеются даты, что позволяет твердо датировать «Новые законы» первой четвертью XIII в., последними десятилетиями существования тангутского государства. Книги дополнений, вероятно, рассылались из центра и переписывались на местах, в нашем случае в городе с тангутским названием Эдзина (китайское наименование Хэйшуйчэн, ныне сохранившиеся стены города известны в русской и европейской науке как «мертвый город Хара-Хото»). Находится Хара-Хото неподалеку от центра аймака Эдзина (сохранилось тангутское название) (Автономный район Внутренняя Монголия, КНР).

В дополнениях к 4-й главе Кодекса имеются представляющие мне очень важными сведения об учете пастбищ, о составлении их описей и о занесении пастбищ на карты. Хочу подчеркнуть, что речь идет о районах пустыни Алашань — типичном регионе ведения кочевого скотоводческого хозяйства. В тексте говорится: «На всех границах подчиняющиеся [нашему государству] кочевники должны пастись скот в пределах досягаемости [нашими] караулами, в местах, обозначенных на картах [в мерах расстояния] ли (примерно 600 м. — *Е. К.*). Если сделаны описи воды и травы, то когда кочевники откочевывают, терять их [из-под наблюдения] нельзя» [Законы года свиньи, гл. 4, 1215. Без пагинации]. Таким образом, текст подтверждает, что хотя бы в пограничном регионе пастбища были на учете, занесены на карты с указанием размеров их территорий и с приложением описей водоемов (воды) и травостоя (травы). Кочевник не мог свернуть юрту, угнать скот и уйти, это было наказуемо тремя годами каторжных работ [Законы года свиньи, гл. 4, 1215. Без пагинации].

Б. Я. Владимирцов указывал, что среди монголов было желание некоторых, как правило богатых, семей кочевать отдельно, аилами (семьями) [Владимирцов, 2002. С. 332—333]. По тангутскому праву, местные власти обязаны были запрещать кочевать

отдельными семьями. Допустившему такое начальнику, если он не получил взятку и не имел ранга, полагалась порка 13 тяжелыми палками, а при наличии ранга — 6 месяцев каторжных работ. У самого хозяина-кочевника, если его беззащитного ограбили, но местный караул сумел отбить у грабителей его скот, этот скот изымался в качестве штрафа [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 135]. Караулы, местные власти не должны были допускать откочевки и ухода кочевников, особенно за рубеж. «Если какой-либо хозяин пограничного района выйдет за пределы [отведенной ему] территории и оттуда бежит, то старшему кочевья, пограничному эмиссару, пограничному чиновнику за непринятие должных мер к задержанию беглеца один год каторжных работ. Если должностные лица, посланные удержать кочующие семьи, не смогли задержать [их] и бежали вместе с ними, то [виновным в том должностным лицам] два года каторжных работ» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 131].

Граница всегда была местом торговли. Не была исключением и тангутско-татарская граница. Традиционно некоторые отрасли торговли являлись монополией казны. В государстве Ся существовали так называемые «государевы запреты» (высочайшие запреты) на продажу за рубеж тех или иных товаров. Как правило, такие запреты отражали как экономические, так и политические цели государства, были связаны с обеспечением государственной безопасности. Кодекс 1149—1169 гг. устанавливал: «Высочайше запрещено продавать в другие государства людей, коней, доспехи для воинов и для коней, верблюдов и другое имущество. ...Если в другое государство будет продан человек и если [он] уже увезен за границу, то приговор [виновным] выносится как за умышленное убийство. ...Если кому-либо из чужеземцев будут проданы верблюд, корова или лошадь — безразлично, взрослое [животное] или молодое — либо доспехи для воина и для коня, то если [виновен] простой человек, зачинщик подлежит смертной казни путем обезглавливания. ...Имеющим ранг мера наказания определяется в соответствии со степенью ранга. Если... человек продаст [за границу] оружие или какое-либо имущество и скот... то в зависимости от стоимости по повышенным ценам, принятым на территории нашего государства, приговор [виновному] в случае продажи оружия выносится как за грабёж с применением силы и использованием оружия, а в случае продажи разных вещей и скота — по закону [о грабеже] без использования оружия. ...Оружие [в данном случае — это] лук и стрелы, копья, мечи, ножи, алебарды, пики, седла для коней, колчаны, разного рода золотые, серебряные и железные рукояти, орудия для вспарывания и взламывания доспехов. Разный скот и имущество — войлоки, зерно, мулы, ослы, деньги, шкуры коров, верблюдов, лошадей» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 225—226]. «Любому человеку запрещается продавать в другое государство монету, а мастерам — переплавлять монету или портить ее... [За продажу или порчу] более десяти связок монет виновный подлежит

смертной казни путем удушения» [Кодекс, кн. 2, 1987. С. 230].

«Новые законы» подтвердили эти запреты, возможно, распространив запрет и на продовольственные товары. «Семьям, проживающим в пограничных и внутренних районах страны, не разрешается продавать рис, пшено и просо на северной границе (то есть на границе с татарами. — *Е. К.*), а также чжурчжэням и уйгурам. Если староста кочевий... и прочие чиновники отменяют запрет и будут иметься нарушители запрета, то виновным три года каторжных работ. Если донесет посторонний человек, то выделяются две доли — того, кто привез зерно, и того, кто им торговал. Доносчику и владельцу зерна должны быть выделены особые доли для компенсации им выплаты награды за донос» [Законы и правила поведения. Гл. 6—8. Гл. 7. Без даты. Без пагинации]. «При наказании любого человека за высочайше запрещенную торговлю, в том случае, когда он торговал людьми... в нарушение закона без счета торговал коровами и быками, верблюдами и лошадьми, взрослыми и не взрослыми, медными доспехами, когда снимал их с убитых в сражениях солдат, а также торговал разным скотом, деньгами, оружием, то при проверке все это должно оцениваться по ценам в своем государстве. Если было использовано [для продажи] оружие, то, без сомнения, это квалифицируется как ограбление с применением оружия. Что касается разного скота и денег, то в данном случае приговор выносится как за ограбление без применения оружия». «Новые законы» свидетельствуют о том, что имеет «место высочайше запрещенная торговля с иноземцами, язык которых не одинаков с языком своего государства, и если наши люди лично принадлежащие им скот и деньги, а также и похищенные у других, заводя знакомства с чужеземцами, продали в другое государство, или здешние люди другому государству покорились, или, желая выгоды, раз за разом ходили туда и обратно в чужеземные пределы, выдавали названия кумирен и селений, укрывали вражеских шпионов, не прекращали... высочайше запрещенную торговлю, могли иметь суждения о порядках, имеющихся в цивилизованном [своем] и диком [вражеском] государствах, то отныне... если люди переходили во вражеские пределы, то коровы, медь, доспехи, оружие, разные чужие деньги по закону становятся полученными преступным путем» [Новые законы, гл. 7. Без пагинации].

Торговала казна, торговали самостоятельно местные власти в своих интересах и частные лица. И сколь бы странным это ни казалось, торговля, судя по тексту источника, велась достаточно активно, несмотря на прямую угрозу с севера и на предпринятые Чингис-ханом попытки уничтожить тангутское государство. Источник с горечью отмечает: «Народ желает выгоды. Люди не различают добра и зла. Они добиваются выгоды».

Закон требует контроля за торговлей. «Когда на любой границе, где имеются торговые пути и пере-

ходы, повсеместно появились и покупатели и торговый капитал, который получен для торговли, то после тщательного [изучения дела] караульными и старшими и младшими должностными лицами гласно должны быть установлены цены... [товары] занесены в списки, которые должны начинаться каждый с одной тетради. Когда торговля завершена, то каждым [торговавшим] деньги [доходы] должны быть представлены старшему по закупкам. Если списки не оставлены, то проверять остальное по гвонам (хозяйствам. — *Е. К.*), торговавшим частным образом, не разрешается». «Когда на все имеющиеся переходы направлены государевы купцы, то о деньгах, полученных от продаж, и деньгах, потраченных на закупки, распоряжений о доходе нет. При этом, что касается лиц, пославших торговцев, то они не думают о торговцах, людях маленьких. А лишь заботятся о доходах. Если от частных лиц [польза] для государя сомнительна или есть вред, то исходят из того, действительно ли есть польза или нет». «Когда торги завершены, была ли торговля прибыльна или нет, деньги от продаж, что получены на переходах, должны быть сосчитаны по всей границе и о капитале доложено. Если среди этих государевых купцов окажутся такие, кто станут укрываться от налога с высочайше запрещенной государевой торговли, то если такие имеются, они должны быть арестованы, подвергнуты допросу и с ними следует поступать по закону». «Пограничные татары, отцы и сыновья, при поддержке своего государства (прошу обратить внимание на эту формулировку! — *Е. К.*) и думая о помощи иноземцам (то есть своим соплеменникам, татарам. — *Е. К.*), дают дорогу для торговли рисом и мукой. Местные жители, обе [стороны], и те и другие, торгуют с удовольствием. ...Они постоянно находятся в связи друг с другом. Свои и чужеземцы смешиваются... наши солдаты и народ... рассчитывая только на легкие наказания, посылают туда целые обозы. И наши и чужеземцы во время торговли тайно переходят границу, в зарослях происходят нарушения и с той и с другой стороны. Здесь, установив связь и собравшись, бесперывно имеются те, кто торгуют с чужеземцами верблюдами и лошадьми». И власти требуют контроля, требуют «посылать людей встречать, провожать и проверять обозы и людей, производить учет...».

Хочется подчеркнуть, что торговля осуществлялась на основании соглашения между Монгольским государством и государством Ся. «Когда на основании параграфа [соглашения] ежегодно появляются татары-купцы, то их... на отведенных территориях поименно встречают пограничные эмиссары, за которыми [эти территории] закреплены. Этих татар, которые торгуют, не так много — появляются [группами] по 40, 50, 100 человек. По приказу пограничного эмиссара они остаются на том месте, куда прибыли, и осуществляют высочайше запрещенную торговлю. Если их больше, чем это установленное число, 100—200 [человек], и много сопровождающих их людей, то одному человеку за ними не успе-

дуть. Если нет задержанных силой, то они сами должны двигаться и останавливаться в установленном числе. И когда нет тех, которые торгуют с местным населением в нарушение высочайше запрещенной торговли и обмена, то их не удерживать и не притеснять. ...В наших караулах смотрящие, подобно летающим птицам, также ждут подачек и делают это с легким сердцем. Когда чужеземные торговцы уже появились, количество груза должно быть определено и срочно сделаны оповещения. Пограничные эмиссары и те, кто в порядке установленной очереди принимают торговцев, когда могут собраться, должны сопровождать их и срочно расширять караулы, которые должны двигаться с тыльной и лицевой стороны [каравана]. Торговцев надо встречать и точно определить количество людей и груза... Наши и иноземцы не должны смешиваться. ...Торговля должна производиться по имеющимся правилам. Когда торговля закончится... караулы, рассредоточившись, не доходят до границы... ни одной скотине, ни одному человеку проходить, входить и выходить не разрешается». Для производства торговли использовали и татар, подданных Ся. «Когда назначены люди для производства обмена из числа наших татар... то отправка лиц для производства обмена должна быть осуществлена. Должностные лица при этих обозах производят проверку, и не разрешается иметь больше ни на одну скотину, ни на одного человека по сравнению с тем, что было определено. Этот груз и эти лошади должны быть зарегистрированы по месту их принадлежности... по масти лошадей и их числу, все это внесено в описи. Если среди [этих лошадей] государевых лошадей не имеется, то проверить число лошадей, принадлежащих частным лицам. И если надо будет поставить клейма, то они должны быть поставлены. При приходах и возвращениях, встречах и проходах с самого начала чужеземные торговцы должны быть оформлены по закону». «Если [нарушители] хозяева района Хэйшуй (Хара-Хото)... то, как и прежде, из района Хэйшуй их не прогонять. Отправлять в местные кочевья, где... по закону включать в число тех, кто занят на тяжелых работах». Речь идет о хозяевах, бывших каторжан, осужденных ранее после отбывания срока каторги на вечное поселение по месту каторжных работ. «Когда на основании изложенного выше просят о торговле с татарами и к нашим чужеземцам отправляют посольных, то встречать и задерживать обозных, вести учет, производить аресты, составлять списки — все это исполняет личный состав [должностных лиц]» [Новые законы, гл. 7. Без пагинации].

Итак, торговля, кажется, велась активно, она была взаимовыгодна и осуществлялась, хочется это подчеркнуть, на определенной договорной основе, на базе некоего «параграфа» соглашения. В какие годы первой четверти XIII в. это могло иметь место? Ведь тангутский текст той же 7-й главы недвусмысленно заявляет: «Татары — подлинные враги» [Законы и нормы поведения, гл. 7. Без пагинации], а «на границах, где не установлен мир, временами проис-

ходят сражения. Тем, кто заслужил, и прочим, кому можно дать награды... следует сказать высокие слова, большие и истинные» [Новые законы, гл. 16—17. Без пагинации].

В первый раз войска Темучжина атаковали западные области Ся весной, в конце марта—начале апреля 1205 г. Еще не было курилтая, поставившего Темучжина во главе объединенной Монголии. Темучжин возвращался после разгрома найманов и зимы, проведенной на Алтае, на берегах реки Бухгармы. Это был чисто грабительский набег, ограблены и опустошены западные районы Ся, округа Шачжоу и Гуачжоу. Тем не менее это был первый звонок. Тангуты, безусловно, хорошо были осведомлены о судьбе керейтов и найманов и поняли, что ждать ничего хорошего не приходится. Тангутский государь в знак избавления от беды (к сожалению, мы не знаем, как в то время сражалась с монголами тангутская армия) объявил в стране большую амнистию, переименовал столицу — г. Синцин (Приносящий радость) в Чжунсин (Возрождение), начал ремонт разрушенных укреплений и строительство новых. Археолог и депутат Законодательного собрания Санкт-Петербурга А. А. Ковалев, недавно обследовавший районы северо-запада территории Ся, говорил мне, что нашел там следы стен-укреплений, которые по радиокарбонному анализу датируются близким временем.

В сентябре—октябре 1207 г. монголы снова напали на тангутское государство. Военные действия развернулись на этот раз на северо-востоке страны и длились, очевидно, с перерывами до лета 1208 г. В июне-июле этого года монгольские войска покинули Ся. Чингис-хан совершенно определенно хотел подчинить или уничтожить Ся до начала исполнения своего главного замысла — уничтожения чжурчжэньского государства Цзинь.

Поэтому весной, в марте-апреле 1209 г., монголы снова атаковали Ся. Об этом этапе войны мы знаем несколько более подробно. Монголы разбили высланную им навстречу тангутскую армию, ее командующий попал в плен. К лету монгольская армия подошла к заставе Имэнь, прикрывавшей подступы к столице Ся. Здесь она была атакована тангутами, сражения не выиграла и была остановлена. Два месяца армии стояли друг против друга. В последовавшем затем новом сражении монголы разгромили тангутскую армию и в октябре 1209 г. в первый раз осадили столицу Ся. Шли дожди, реки и каналы были переполнены водой. Монголы стали строить плотины, чтобы затопить столицу Ся. Но в январе 1210 г. плотину прорвало, и вместо того, чтобы затопить осажденный город, вода затопила монгольский лагерь. В итоге осада была снята и начались переговоры о мире. Тангутский государь признал свою зависимость от Чингис-хана и отдал ему в жены свою дочь. Это была Чахэ, третья жена Чингис-хана. Чингис-хан, по крайней мере на тот момент, этим был удовлетворен. Он нейтрализовал тангутов и осенью 1211 г. начал большую войну с государством Цзинь. Как известно, несмотря на выдающиеся успехи, мон-

голам не удалось с ходу покорить Цзинь. Более того, этого не произошло даже при жизни Чингис-хана. Осознав затяжной характер войн в Северном Китае, Чингис-хан устремил свои взоры на запад, на государство хорезмшаха. Перед этим он вновь решил подчинить Ся. В январе 1218 г. монгольские войска, возглавляемые лично Чингис-ханом, снова осадили столицу Ся. Осада не была успешной. В ходе переговоров монголы к прежним условиям мира добавили требование, чтобы тангуты приняли участие в походе на запад, на что согласились соседи тангутов уйгуры. Тангуты категорически отказались. Чингис пригрозил им расправой в будущем, и монгольские войска покинули территорию Ся. Но по условиям мира тангуты обязались помогать монголам в войне против Цзинь. Государство Ся было в состоянии войны с чжурчжэнями с 1214-го по 1224 г. Но на тангутско-татарской (тангутско-монгольской) границе мир сохранялся до весны 1226 г., до начала похода Чингис-хана на Ся, ставшего последним и для тангутского государства, и для самого Чингис-хана. Таким образом, за исключением кратковременной осады монголами столицы Ся в 1218 г., тангутско-татарская граница была мирной, или относительно мирной, в течение 15 лет, с 1211-го по 1226 г. Население объединенной Монголии постепенно стало именовать себя монголами, в китайских текстах появляется новый этноним «мэн-да», «монголо-татары». В тангутских текстах он нам пока не попадался.

Косвенно, очень туманно, войны тангутов с монголами отразились и в таком особенном по содержанию памятнике, как «Новые законы». Первый этап войн (1205—1211) нашел отражение в «Новых законах года свиньи» (1215). «Наша армия и народ в прежние годы много лет и дней были в сражениях с врагами. Враг наступал, периодически появлялись большие и малые армии мятежников, свивающиеся в клубок старые и новые смуты. На границе из числа служащих в армии многие бегут в отдаленные пустынные районы, оставляют службу. Имеются разрушения. В законе имеется постановление о том, что солдаты и их младшие командиры, бежавшие из армии, наказываются шестью годами [каторжных работ], а бросившие на поле боя командиров подлежат смертной казни». «Армиям не определено сражаться во вражеских пределах (то есть тангуты не имели намерения посылать свои войска в Монголию), [они] готовятся на границе, где их много расквартировано, и они ожидают день и ночь, в какое время вступить в сражение. Действительно, есть необходимость в сильной, обученной армии. Если свои войска покинут укрепления и убегут, то во время сражения и дня не проживут и потерпят поражение. ...При установлении легких наказаний... [люди стараются] дорожить жизнью, бежать, сбившись в стадо. ...Силы и богатства государства дряхлеют, а [именно они] действительно есть высшая степень благополучия. ...Отныне... должно срочно выявлять паникеров, среди бежавших [с поля боя] выявлять зачинщиков и глав-

ных заговорщиков... казнить как нарушителей дисциплины от двух до четырех-пяти человек, а остальным в зависимости от тяжести преступления вынести приговоры и объявить об этом по всей границе...» «В государстве нет более важного, чем умело вести дела, усердно учиться делу, стойко сражаться... Корень государства — армию... рассматривать как главное». «На охраняемых границах, в обороняемых городах налицо оружие и воинское снаряжение, но важные оборонительные работы заболтаны, в управлениях пока только ведутся разговоры... слышатся непригодные к делу рассуждения, и то здесь, то там — обман и несправедливость» [Законы года свиньи, 1215, гл. 4. Без пагинации]. Корень государства — армию следовало укреплять. Закон предписывал: «Когда во время сражения войска побегут, командиры-сотники, оставившие своего командира, подлежат смертной казни. У них, вероятно, не хватило мужества». «Те, которые бежали с поля боя, старшие и младшие ка (десятники и полусотники. — *Е. К.*), которые не удержали солдат своего подразделения, одинаково, при их обнаружении, должны быть арестованы и казнены. Если солдаты бежали, ушли домой в глухие места, откочевали, то находящиеся поблизости армейские командиры и управления, соответственно, в удобный момент должны таковых арестовать... и дезертиры в соответствии с воинским уставом должны быть казнены. [Законы и нормы поведения, гл. 6—8, гл. 7. Без пагинации]. «По месту жительства полусотники и сотники один раз в каждые четыре времени года должны устраивать сборы и 10 дней в каждый сезон должны обучать стрельбе из лука и боевым искусствам. Если кто-то из подлежащих явке на сборы не придет, не станет слушаться приказов и его боевые приемы будут неправильными, то он по приговору должен получить наказание палками» [Законы и нормы поведения, гл. 6—8, гл. 7. Без пагинации]. Разброд, распущенность, недисциплинированность поразили разные сферы хозяйственной деятельности и управления Ся, как отмечено в законе, «стало много тех, кто бросили работу, [людей], негодных к службе, приносящих вред» [Новые законы, гл. 12. Без пагинации].

Государство разрешает призывать на службу в армию лично несвободных мужчин-пхинга¹. Призванные на воинскую службу пхинга «получали три вида воинского снаряжения — коня, доспехи для воина и доспехи для коня, [а также] 20 овец, 2 коровы и одну жену. Те, которые пожелают вступить в пограничные войска, за заслуги могут становиться полусотниками. При получении ранга² сами призывают на службу себе подобных на разные легкие ра-

боты. Храбрые и отличившиеся в боях становятся полусотниками» [Законы и нормы поведения, гл. 6—8, гл. 6. Без пагинации].

Принимались активные меры по восстановлению разрушенного войной хозяйства. Здесь даже отмечается определенный оптимизм. Законодатель надеется, что «все пять хлебов (рис, пшеница, ячмень, пшено, гречиха. — *Е. К.*) взойдут. Пограничные скотоводы тоже не пострадали, войска... обеспечены продовольствием, доходы государству поступают... на поля риса и пшеницы пущена вода и [они] обрабатываются, жизнь народа восстанавливается и улучшается... сделан один шаг к полному спокойствию» [Гл. 10, без начала, без пагинации].

На фоне этого оптимизма могла развиваться и пограничная торговля, хотя бы 7 лет, с 1219-го по 1225 г. включительно. Известно, что именно в это время тангуты пытались поднять на восстание некоторые недавно подчиненные Чингис-ханом народы Монголии, известие об этом и побудило Чингис-хана возвратиться из похода на запад и добить тангутов [Си Ся шу ши, цз. 42, 1934. С. 1а—1б]. «Шаг к полному спокойствию» оказался безрезультатным.

«Новые законы» — памятник тангутского законодательства последних десятилетий существования тангутского государства, особенный по своему содержанию, из первых рук донесший до наших дней кое-какие свидетельства об обстановке на северных границах Си Ся. Сведения эти отрывочны, иногда в чем-то противоречивы. С одной стороны, мы имеем и прямые и косвенные свидетельства расстройств, если не развала властных структур Ся — дезертирство из армии, бегство напуганных войной людей, растерянность командиров войск и чиновников. С другой стороны, продолжаются контакты с территорией современной Монголии, производятся торговые операции, даже регулируемые какими-то соглашениями. Трудно сказать, были ли это соглашения до 1205 г., не утратившие силу, или более поздние по мирному договору 1215 г. С созданием на территории Монголии единого государства изменились возможности товарооборота — северным соседям было что купить (верблюды, рис, зерно, луки), но было и что продать, хотя об этом не говорится. Из Северного Китая в Монголию были угнаны тысячи людей, было увезено много шелка, золота, серебра, разного рода ценностей. Шла не очень понятная, но какая-то взаимовыгодная торговля монетой (деньгами). Что интересно, мы не находим в этой торговле упоминаний о купцах-мусульманах. Может быть, в связи с разгромом государства хорезмшаха таковых и не было.

Хотелось бы отметить и очень краткие сведения об устройстве кочевников — наверное, из Монголии приходили те, кого не устраивала победа Чингис-хана. Им отводили пастбища и водопой, эти земли заносились на карты. Не менее интересны и упоминания о привлечении своих кочевников на оборонительные работы.

¹ Тангутское *пхинга*, как и корейское *пугог*, монгольское *богол*, происходит от китайского *буцуй*, наименования лично несвободных мужчин со статусом несколько более высоким, чем у раба.

² Получение должности полусотника и ранга означало получение личной свободы.

В заключение хочется еще раз подчеркнуть, что все эти сведения что называется «из первых рук», из особого по своему характеру, но памятника именно тех лет.

Источники

- Законы года свиньи (1215). Гл. 4. Тангутский фонд Института восточных рукописей РАН. Танг 57/3, инв. № 259 (Далее: ТФ ИВР РАН).
 Законы и нормы поведения. Гл. 6—8. ТФ ИВР РАН. Танг. 58/4, инв. № 247.
 Новые законы. Гл. 7. ТФ ИВР РАН. Танг. 56/5, инв. № 248.
 [Новые законы]. Гл. 10 «Новых законов», без начала и конца. ТФ ИВР РАН. Инв. № 6240, 6379.
 Новые законы. Гл. 12. ТФ ИВР РАН. Танг 57/11, инв. № 254.
 Новые законы. Гл. 16—17. ТФ ИВР РАН. Танг. 57/5, инв. № 261.

Литература

- Бичурин, 1829: *Бичурин И.* История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829.
 Владимирцов, 2002: *Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002.
 Кляшторный, 2006: *Кляшторный С. Г.* Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха) // Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб.: Наука, 2006.
 Кодекс, кн. 2, 1987; кн. 4, 1989: Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169): В 4 кн. // Письменные памятники Востока. LXXXI, 2. М.: ИВЛ, 1987. LXXXI, 4. М.: ИВЛ, 1989.
 Кычанов, 1959: *Кычанов Е. И.* Китайский рукописный атлас карт тангутского государства, хранящийся в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина // Страны и народы Востока. Вып. 1. М., 1959.
 Д'Оссон, 1937: *Д'Оссон К.* История монголов. Т. 1. Иркутск, 1937.
 Си Ся тун ши, 2005: Си Ся тун ши (Полная история Си Ся). Иньчуань, 2005.
 Сун ши, 1936: Сун ши (История династии Сун) // Сыбу бэйяо, Шанхай, 1936.
 У Гуан-чэн, 1934: *У Гуан-чэн* Си Ся шу ши (Записи о событиях в Си Ся). Пекин, 1934.
 Ogel, 1961: *Ogel B.* Ein Tor nach China in 10 Jhydt // Central Asiatic Journal. 1961. Vol. VI, nr 3.

E. I. Kychanov

The Tangut-Tatar border in the first quarter of the XIII century (the «New laws» of Xia)

The article describes the establishment of Tangut-Tatar boundaries, organization of border guard service during the times of Genghis Khan, as well as the war against Xia and Jin states.

Key words: kingdom of Xi Xia, «New laws», border, guards, Tanguts, Tatars, Uighurs, legislation.

К. В. Алексеев

О двух монгольских рукописях жизнеописания Гампопы (1079—1153)

В статье исследуются две рукописи жизнеописания Гампопы Дакпо Лхаджэ, ученика Миларэпы, фактического основателя традиции Дакпо Кагью. Перевод рукописей сделал известный монгольский филолог, каллиграф, знаток тибетского языка и составитель словарей и учебников С. Шагжа.

Ключевые слова: Гампопа, Дакпо Лхаджэ, Сангажавын (Баясгалан) С. Шагжа, рукопись, «Хрустальное зеркало философских систем», монгольский, ксилограф, текстологический анализ, перевод, жизнеописание.

В монголоведческой науке неоднократно высказывалось мнение о том, что доминирование Гэлуг (тиб. dGe lugs) среди монголоязычных народов в XVIII—начале XX в. определило и абсолютное преобладание произведений этой буддийской школы в монгольской переводной литературе. С течением времени это мнение стало приниматься практически за аксиому, однако ввод в научный оборот в последние десятилетия все большего числа переводов сочинений, принадлежавших авторам других школ, свидетельствует о том, что в указанный период картина переводческой деятельности монголов, их традиционной книжной культуры была значительно более сложной и разнообразной.

Во время поездки в Монголию летом 2008 г. автору этой статьи удалось обнаружить в Государственной библиотеке Монголии (скорее благодаря счастливой случайности, нежели достоинствам местного каталога) две рукописи жизнеописания Гампопы Дакпо Лхаджэ (тиб. sGam po pa dwags po lha rje (1079—1153)), ученика Миларэпы (тиб. Mi la ras pa (1040—1123)) и фактического основателя традиции Дакпо Кагью (тиб. Dwags po bka' brgyud). Однако возможность поработать с текстами этих источников я получил лишь в 2010 г.

Первая из рукописей носит название «Повесть о владыке Учения, достославном великом Гампопе, под названием „Драгоценный чинтамани, всем известное знамя, наивысшее украшение драгоценного спасения“» (монг. «Nom-un boyda čoytu yeke sg'ambo'pa-yin (sgam po pa) ¹ tuyuji čintamani erdeni бүкүн-е түгемел ирагу банчид nirvan erdeni-yin degedü čimeg kemekü orošibai:») [Тууји, 1a].

Рукопись хранится в Государственной библиотеке Монголии под шифром 5153/96 (Инв. 6458). Объем — 103 листа среднего формата (44×9 см; рам-

ка — 39×8 см), выполнена каламом, черной тушью на плотной бумаге. В рамке, очерченной красной тушью, помещаются 24 строки. Пагинация полистная, слева на монгольском. В левом верхнем углу листа расположено маргинальное название d'ag'sbo'² (тиб. dwags po), написанное красной тушью в монгольской графике.

На листе 1a — штампы Государственной библиотеки Монголии: фиолетовый квадратный и красный круглый, с одинаковыми надписями «Государственная библиотека» (монг. ulus-un nom-un sang), а также квадратный фиолетовый штамп с вписанными от руки тибетскими цифрами «№ 2934, отдел, место» (монг. № 2934, ayimaγ: bayiri). На листе 103b — «Штамп библиотеки Комитета наук Монголии: (Asiatic)» (монг. mongyol-un ulus-un sinjilekii uqayan-u küriyeleng-ün nom-un sang-un temdeg: (Asiatic)), там же штамп об инвентаризации 1953 г.: «Государственная библиотека. Проверено, 1953 г.» (монг. У. Н. С. Шалгав 1953).

Рукопись, со всей очевидностью, носит парадный характер. Об этом свидетельствует и прекрасный почерк, которым она написана, и искусно выполненные красной тушью миниатюры на первых и последней страницах текста, с подписями на тибетском и монгольском языках.

На л. 1b: слева — изображение махасиддхи Тилопы с вертикальной надписью на монгольском слева от миниатюры «Поклоняюсь Тилопе» (монг. d'ilo'badur mörgümü:) и аналогичной горизонтальной подписью на тибетском (тиб. ti lo pa la na mo/); в центре — изображение адибудды Ваджрадхары с горизонтальной подписью на тибетском «Поклоняюсь Ваджрадхаре» (тиб. rdo rje 'chang la na mo/); справа — изображение Наропы с вертикальной подписью на монгольском справа от миниатюры «Поклоняюсь Наропе» (монг. nargo'ba-dur mörgümü:) и аналогич-

¹ o' — འོ, g' — ག —, в круглых скобках помещена транслитерация тибетских слов, вписанных между строк монгольского текста.

² d' — ཌ в начале слова вместо ཌ, например, ཌའོཌ.

ной горизонтальной подписью на тибетском (тиб. na ro pa la na mo/).

По обеим сторонам л. 2а расположены два изображения с подписями, выполненными по такой же схеме: слева — Марпы (монг. marba-dur mörgümü::, тиб. mar pa la na mo/ — ‘Поклоняюсь Марпе’); справа — Миларэпы (монг. milarasba-dur mörgümü::, тиб. mi la ras pa la na mo/ — ‘Поклоняюсь Миларэпе’).

На л. 2b: слева — изображение Гампопы (монг. sg'ampo'pa-dur mörgümü::, тиб. sgam po pa la na mo/ — ‘Поклоняюсь Гампопе’), справа — Рэчуна (монг. raschung-dur mörgümü::, тиб. ras chung pa la na mo/ — ‘Поклоняюсь Рэчуну’).

В центре л. 3а помещено изображение Ваджраварахи с горизонтальной подписью на тибетском «Поклоняюсь Ваджраварахи» (тиб. gdorje phag mo la na mo/).

На л. 103а: слева — изображение Ямы с вертикальной надписью слева на монгольском «Поклоняюсь Яме Дхармарадже» (монг. erlig nom-un qayan-dur mörgümü::) и горизонтальной подписью на тибетском «Поклоняюсь внешней форме [Ямы] Дхармараджи» (тиб. chos rgyal phyi sgrub la na mo/); справа — изображение Лхамо с вертикальной надписью слева на монгольском «Поклоняюсь Шридеви» (монг. čoytu ökin tngri-dür mörgümü::) и горизонтальной подписью на тибетском «Поклоняюсь Магзорме» (тиб. dmag zog ma la na mo/). В середине листа изображен Махакала с вертикальной надписью на монгольском по обеим сторонам миниатюры «Поклоняюсь Шри Махакале» (монг. čoytu maha-a (слева) gala-dür mörgümü (справа)::) и горизонтальной подписью на тибетском «Поклоняюсь шестирукому Защитнику» (тиб. mgon po phyag drug pa la na mo/).

По названию и содержанию памятника можно установить, что его текст является переводом одной из версий тибетского жизнеописания Гампопы «Намтар владыки учения, достославного великого Гампопы, под названием „Исполняющая желания драгоценность чинтамани, всем известное знамя, наивысшее из украшений драгоценного освобождения“» (тиб. «Chos kyi rje dpal ldan sgam po pa chen po'i nam par thar pa yid bzhin gyi nor bu rin po che kun khyab snyan pa'i ba dan thar pa rin po che'i rgyan gyi mchog ces bya ba bzugs so») [bSod namsNT]. Это, возможно, самое известное и распространенное из всех жизнеописаний Гампопы было составлено его потомком Сонам Лхундуб Даод Гьялцэн Пэлсанпо (bSod nams lhun grub zla 'od rgyal mtshan dpal bzang po (1488—1552)), бывшим 16-м настоятелем монастыря Дагхла Гампо (тиб. Dwags lha sgam po)³. В 1520 г. Сонам Лхундуб осуществил первое ксилографическое издание сумбума Гампопы, в которое и вошло им же составленное жизнеописание этого святого.

³ Этот монастырь, известный также под названиями Шанта-парвата (санскр. Śānta-parvata, букв.: ‘Гора умиротворения’) и Рибо Шанти (тиб. Ri bo shAn ti, букв.: ‘Гора Шанти’), был основан Гампой в Каме (Восточный Тибет) в 1121 г.

Сличение текстов сочинения Сонам Лхундуба и монгольской рукописи показало, что в монгольском переводе отсутствует первая часть жития Гампопы, которая представляет собой описание одного из его прошлых перерождений, целиком заимствованное из 36-й главы «Самадхираджа-сутры»⁴. Тем не менее в монгольском тексте сохранена вводная фраза, предваряющая эту часть намтара: «Первая из двух [частей, составляющих] жизнеописание драгоценного ламы Гампопы, описания его прежних перерождений и нынешнего»⁵. Из этого можно сделать вывод, что монгольский перевод был выполнен с одной из сокращенных версий сочинения Сонам Лхундуба. Такие сокращенные намтары Гампопы могли входить в сборники жизнеописаний лам школы Кагью.

Колофон сочинения Сонам Лхундуба⁶ не сохранился в монгольском переводе. В конце рукописи, после славословия Гампопе, на л. 102b присутствует колофон монгольского переводчика: ... kemegsen e-gün-i mongyol ulus-un olan-a ergügdegsen-ü arban dörbedüger on köke quluyan-a jil-ün čayan sara-a-yin sin-e-yin sayin edür: neyislel yeke küriyen-ü yařar-a: ötele quvaray-un dürsü-tü šayja kemekü ber: töbed-eče mongyol üsüg-tür orčiyulun bičijü tegüsbei:: egün-dür gem aldal bui бүкүн-i merged-nuyud řasamjilan örüsiy-e: egün-i orčiyuluysan duraduysan bičigsen ungsiysan-nuyud бүкүн: erkin boyda sg'ampo'pa-luy-a (sgam po pa) qayačal ügei d'ayan töröjü: eke qamuy amitan-i orčilang-un dalai-ača getülgejü бүр-үн: egüride řasin manduju törü engkejijü amitan qotalayar jiryaqu boltuyai :: ::

«Простой хуварак по имени Шагжа закончил перевод этого [сочинения] с тибетского языка на монгольский в благой день первой половины Цаган сара года синей мыши, на четырнадцатом году [правления] в Монголии Многими Возведенного, в столице Их Хурээ:

- Все имеющиеся в нем ошибки, мудрецы, милосердно исправьте.
 Пусть все, кто переведет, запомнит, переписет или прочтет его,
 Переродятся неразлучно с досточтимым владыкой Гампой!
 Пусть освободит [оно] всех живых существ, [подобных] матери из океана сансары,
 Пусть вечно процветает вера, благоденствует государство и будут счастливы все живые существа!»

Упомянутый в колофоне год синей мыши, или 14-й год правления в Монголии главы буддийской церкви богдо-гэгэна, получившего 16 декабря 1911 г. титул Многими Возведенного, соответствует 1924 г. европейского летоисчисления. Цаган сар начался в этом

⁴ Подробнее о фрагментах «Самадхираджа-сутры» в жизнеописании Гампопы см.: [Алексеев, 2008].

⁵ Монг. blam-a erdeni sg'ampo'pa-yin (sgam po pa) tuyuji-dur qoyar: urida töröl-un tuyuji ba edüge-yin tuyuji qoyar-ača: angqan anu: [Tuyuji, 7a]; тиб. bla ma rin po che sgam po pa'i nam par thar la gnyis te/ ngon byung gi nam thar dang/ da ltar gi nam thar gnyis las/ dang po ni/ [bSod namsNT, 2a].

⁶ Подробнее о нем см.: [Алексеев, 2008. С. 287].

году пятого февраля⁷. Следовательно, перевод намтара Гампопы на монгольский язык был закончен в феврале 1924 г., в период бурных революционных преобразований, незадолго до смерти богдо-гэгэна.

Интересна также и фигура переводчика. Это известный монгольский филолог, каллиграф, знаток тибетского языка и составитель словарей и учебников С. Шагжа (1886—1938).

Сангажавын (Баясгалан) С. Шагжа⁸ родился в 1886 г. в хошуне цин-вана Ханда-Доржи Тушэтуханского аймака⁹, в семье скотовода. С детских лет он был послушником, сначала в Хурээ Дайчинвана¹⁰, затем в монастыре Амарбаясгалант¹¹, а с 1899 г. — в Гандане [Šayja, 1997. С. 4; Туган, 2006. С. 9]. Изучив буддийские науки и тибетский язык, он получил степень габжжу¹² [Šayja, 1997. С. 4; SSh]. В 1923 г. С. Шагжа вошел в состав созданного в ноябре 1921 г. Ученого комитета (монг. Sudur bičig-ün küriyeng), одной из задач которого был сбор архивных документов, а также обнаружение памятников истории и культуры, редких и ценных книг. В комитете он, скорее всего, работал в должности переводчика с тибетского языка [Šayja, 1997. С. 4; Пубаев, 1994. С. 158].

Помимо жизнеописания Гампопы, в 1924 г. он перевел на монгольский язык объемное сочинение Тугана (тиб. *Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma* (1737—1802)) «Хрустальное зеркало философских систем» (тиб. «Grub mtha' thams cad kyi 'byung khung dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel kyi me long»; монг. «ТоуҮаҮсан таҮалал бүкүн-ү үү кигед таҮалаqu уо-сун-и номлаҮсан сайин номлал болор-ун тоил»). В Государственной библиотеке Монголии сохранился архив С. Шагжи по переводу «Хрустального зеркала». В этом архиве имеются три варианта осуществленного им перевода этого сочинения: черновой перевод (каждая глава в отдельной тетради, сохранились только 1—4-я тетради), отредактированный перевод (написанный набело в отдельных тетрадях), оконча-

⁷ Перевод на дату европейского календаря осуществлен по табл.: [Цыбульский, 1987. С. 363].

⁸ По некоторым источникам Б. Шагжа. См., например: [Šayja, 1997].

⁹ Сегодня это кочевье на границе сомонов Тэшиг и Хнагал Булганского аймака.

¹⁰ Монг. *Dayičin vang-un küriye*. Главный хурээ хошуна Эрдэнэ Дайчин-вана Тушэтуханского аймака. Основан в 1685 г., когда в бассейне реки Гачуурт был построен Цогчэн-дуган, главный соборный храм монастыря. К началу XX в. стал одним из крупнейших монастырей Монголии [МС. С. 287—288].

¹¹ Монг. *Amur bayasqulangtu keyid* — одна из главнейших святынь в Северной Халхе. Располагался на берегу реки Ивэн, у подножия южного склона горы Бурун-хан, в хошуне Эрдэнэ — вана Тушэтуханского аймака (сегодня сомон Барунбурэн Селенгинского аймака). Был окончательно отстроен в 1727 г. в правление императора Юнчжэна (1723—1735) [МС. С. 616—617; Позднеев, 1896. С. 24].

¹² Тиб. *dka' bcu*, монг. *arban berke-tü*. В Монголии — лама, изучивший цанид и выдержавший экзамен по каждой из его частей.

тельный текст перевода (переписанный набело и сброшюрованный в две большие тетради в 412 и 419 страниц) [Šayja, 1997. С. 4; Пубаев, 1994. С. 160—161; Туган, 2006. С. 10—11]. В колофоне перевода он называет себя «Шагжа, монах, получивший почетное звание переводчика с тибетского Ученого комитета Монгольской народной партии»¹³. В число переводов С. Шагжи с тибетского входят также «Беседа коровы, овцы и козы [с гэлэном]» (монг. «*Qoni imay-a üker yurba-yin yariyu-a*») хамбо номун-хана Агванхайдава (1779—1838) (перевод составлен Зая-пандитой Халхаским Лувсанпрэнлэем (1642—1715)), «Намтар Ундур-гэгэна» (монг. «*Öndög gegen-ü namtar*»). Совместно с ученым Бат Очиром С. Шагжа перевел оглавление Данджура [Šayja, 1997. С. 5; Туган, 2006. С. 9].

С 1927 г. С. Шагжа занимается преподаванием монгольского языка. В последующие годы для учащихся начального уровня он пишет и издает пособие «Ключ к сокровищнице» (монг. «*Erdeni-yin sang-un tülkigür*»), а также небольшое сочинение «Удобное руководство для того, чтобы, легко составив подобные драгоценностям слова, создать украшение» (монг. «*Erdeni metü üges-i kilbar eblegöljü čimeg bolуan kereglekü amur күtүlbүri*»). Он также является автором учебника «Кратчайший путь к изучению монгольского письма» (монг. «*Mongyol bičig surqu дөте jam*») и толкового словаря «Четки из чинтамани, разъяснение слов, облегчающее их нахождение» (монг. «*Erikүй-e kilbar bolуan jokiyayсан үге-yin tayil-buri čintamani-yin erike*») [Šayja, 1997. С. 3—6; Дашзэвэг, 1986. С. 51]. Наибольшую известность С. Шагже принесло составление первого «Орфографического словаря монгольского письменного языка», изданного в 1938 г. и часто называемого «Словарь Шагжи» [Saγ'a, 1938; Šayja, 1997].

Был С. Шагжа и мастером каллиграфии. В 1981 г. академик Дамдинсүрэн преподнес Государственной библиотеке МНР «Гимн Зеленой Таре», написанный С. Шагжей на тибетском, на квадратных листах бумаги размером 5,5×5,5 см. Таким же образом написанную сутру «Алтан гэрэл» С. Шагжа преподнес восьмому богдо-гэгэну [Дашзэвэг, 1986. С. 50—51]. Будучи репрессированным, он скончался в тюрьме в 1938 г.

Вторая рукопись, хранящаяся в Государственной библиотеке Монголии под шифром 8691/96 (Инв. 147331), носит то же название, что и первая, с дополнением «Первая тетрадь» (монг. «*Nom-un boyda čoytu yeke sg'ambo'pa-yin tuyuji čintamani erdeni бүкүн-е түгемел ирауу банчид nirvan erdeni-yin degedü čimeg kemekü orosibai: terigün debter:*») [ТуйүжүTD, 1a]. Это прошитая тетрадь из тонкой прозрачной рисовой бумаги (сдвоенные листы) размером 26×27 см. Объем рукописи — 106 с., пагинации нет, разное ко-

¹³ Монг. *mongyol arad-un nam-un sudur bičig-ün küriyeng-ün töbed kelen-ü kelemürči-yin күндү ner-e-yi күлийегсен qubaray-ün дүрсүтү šayja kemekü ber...* [Šayja, 1997. С. 4].

личество строк на странице. Текст написан кистью, небрежным почерком, местами приближающимся к скорописи. Читается трудно, много исправлений, помарок и вставок тибетского текста. На обложке штамп «Государственная библиотека» (монг. ulus-un nom-un sang). Рукопись является первой частью чернового перевода жизнеописания Гампопы, выпол-

ненного С. Шагжей, и, скорее всего, написана им собственноручно¹⁴.

Из приведенной ниже таблицы, показывающей соотношение начала текста жизнеописания Гампопы в тибетском ксилографе издания монастыря Даглха Гампо и в первой части его чернового и чистового переводов на монгольский, видно, как С. Шагжа работал над переводом¹⁵.

bSod nams NT	TuyujiTD	Tuyuji
<p>[1b] na mo gu ru/ mkhyen gnyis yon tan mchog gi sku/ srid zhi kun gyi dpal gcig po/ mtshungs med yongs grags sgam po pa/ 'gro mgon bla ma'i zhabs la 'dud/ 'dren pa chos rje rin chen gyi/ yon tan brjod kyis mi lang yang/ mthong thos mos gus bskyed bya'i phyir/ mdzad spyod nam thar cung zad bri/ 'dir dus gsum gyi sangs rgyas thams cad kyi sku gsung thugs kyi ngo bor gyur pa/ gdul bya rigs can nams la sprul pa'i sku sna tshogs su 'char zhing/ gsol ba btab pas mchog thun mong kyidngos grub ma lus pa 'byung ba/ mdo sde du ma las lung bstan pa'i sangs rgyas 'jig rten du byon pa/ [2a] mtshan brjod par dka' ba'i bla ma rin po che sgam po pa'i nam par thar la gnyis te/ sngon byung gi nam thar dang/ da ltar gi nam thar gnyis las/ dang po ni/</p>	<p>[1] namo' g'uru: ariyun qoyar ayiladul degedü erdem tegülder <i>bey-e tü boyda</i>: <bey-e-tü>: aliba sansar nirvan бүкүн-ү <i>γayča kü čoy jibqulangtu</i> ?????: alin-iyar <i>sačusčalasi?</i> <adalidqasi>ügei oγoyata aldarsiysan sg'ambo'pa <i>qamuy?</i>: amitan bugüde-yin itegel blama-yin ölmei-dür sögüdümü ????: aliba amitan-i uduriduyci nomun boyda erdeni-yin: asuru erdem-i ögülen <i>ülü güičesi</i> <güičesi ügei> bolbaču: ajiyaran üjen sonusču ????? <bisirel törögülküi> 'yin tulada: ayui γayiqamsiy <i>sonin</i> jokiyal yabudal-i öčüken bičisügei:: ende <?????> γurban čay-un burqan bügüde-yin bey-e jarliy sedkil ?????-ün mön činar boluysan: ijayurtan <?????> nomuydaqun-nuyud-tur eldeb qubilyan bey-e-dür uryuysan büged <jalbaril talbibusu degedü ba yerü-yin sidi qočorli ügei γaruyči>: <?????> <i>burqan-iyar</i> olan sudur-un ayimay-ača eši üjügülegesen <i>čilen</i> <metü>yirtinčü-dür ögede [2] boluysan <i>burqan</i>: aldar-i inu ögüleküi-e berke blama-yin sg'ambo'ba-yin <i>teike</i> <tuyuji>dur qoyar: urida ????? <torül-ün> tuyuji ba eduge-yin tuyuji qoyar-ača: angqan anu:</p>	<p>[1b] namo' g'uru (na mo gu ru): ariyun qoyar ayiladul degedü erdem tegülder bey-e-tü: aliba sansar nirvan бүкүн-ү <i>γayčakü čoy jibqulangtu</i>: alin-iyar adalidqasi ügei oγoyata aldarsiysan sg'ampo'pa: amitan bügüde-yin itegel blama-yin ölmei-dür sögüdümü:: aliba amitan-i uduriduyci nomun boyda erdeni-yin: asuru erdem-i ögülen [2a] güičesi ügei bolbaču: ajiyaran üjen sonusču bisirel törögülküi-yin tulada: ayui γayiqamsiy jokiyal yabudal-i öčüken bičisügei:: ende γurban čay-un burqan bügüde-yin bey-e jarliy sedkil-ün mön činar boluysan: ijayurtan nomuydaqaydaqun-nuyud-tur eldeb qubilyan bey-e-dür uryuysan büged: jalbaril talbiysan degedü ba yerü-yin siddhi qočorli ügei γaruyči: <i>burqan-iyar</i> olan sudur-un ayimay-ača eši üjügülegesen metü yirtinčü-dür ögede boluysan: aldar-i inu ögüleküi-e berke blama-yin erdeni sg'ambo'pa (sgam po pa) yin tuyuji-dur qoyar: urida töröl-un tuyuji ba edüge-yin tuyuji qoyar-ača: angqan anu:</p>

Прежде всего, в чистовике учтены практически все исправления чернового перевода¹⁶. Помимо этого можно отметить, что, редактируя собственный перевод, С. Шагжа стремился к максимально точному, но, тем не менее, смысловому переводу тибетского оригинала, а также к унификации передачи тибетских имен собственных и топонимов.

Кроме того, в тексте черновика можно отметить большое количество стилистической правки.

Перевод жизнеописания Гампопы на монгольский язык С. Шагжи носит традиционный, «ламский» характер. Однако тот факт, что он был выполнен в рамках деятельности монгольского Ученого комитета, осуществлявшего просветительские функции, позволяет связать, в том числе и с ним, начальные шаги монгольской буддологии и научного перевода.

¹⁴ К сожалению, у автора статьи не было возможности сравнить почерк рукописи с почерком черновики, хранящихся в архиве С. Шагжи, по переводу «Хрустального зеркала» в Государственной библиотеке Монголии (см. выше).

¹⁵ В транслитерации текста черновика зачеркнутые переводчиком фрагменты выделены курсивом (например, *bey-e tü boyda*):. Если зачеркнутый фрагмент невозможно прочесть, вместо него в транслитерации ставятся выделенные курсивом знаки вопроса. В тех случаях, когда нет уверенности в прочтении вычеркнутого слова, оно отмечается знаком вопроса (например, *sačusčalasi?*). В угловых скобках указаны исправления и дополнения (например, <**bey-e-tü**>). Если слово было вставлено, а затем вычеркнуто, в транслитерации оно указывается в угловых скобках и выделяется курсивом. Если его невозможно прочесть, выделенные курсивом знаки вопроса также указываются в угловых скобках. Исправления и дополнения в черновике выделены жирным шрифтом в транслитерации всех трех фрагментов.

¹⁶ Так, в приведенных выше фрагментах можно отметить лишь три несущественных разночтения: *nomuydaqun-nuyud* (TuyujiTD) — *nomuydaqaydaqun-nuyud* (Tuyuji), соответствует тиб. *gdul bya* ('ученики'); *talbibasu* (TuyujiTD) — *talbiysan* (Tuyuji), соответствует тиб. *btab pas* (форма прошедшего времени от 'debs pa — 'основывать', 'начинать'; здесь *gsol ba btab pas* — 'поскольку возносил молитвы'); *sidi* (TuyujiTD) — *siddhi* (Tuyuji), соответствует тиб. *dnegos grub* ('свойства сиддхи').

Источники и литература

- ТуҮҮҮҮ: Nom-un boyda соҮту yeke sg'ambo'pa-yin (sgam po pa) туҮҮҮҮ cintamani erdeni бүкүн-е түгемел ирәү bancid nirvan erdeni-yin degedü cimeg kemekü oroşibai:: «Повесть о владыке Учения достославном великом Гампопе под названием „Драгоценный чинтамани, всем известное знамя, наивысшее украшение драгоценного спасения“». Монг. рук., Гос. библиотека МНР, 5153/96, инв. 5458, 103 л.
- ТуҮҮҮҮTD: Nom-un boyda соҮту yeke sk'ambôba-yin туҮҮҮҮ çintamani erdeni бүкүн-е түгемел ирәү ban'id nirvan erdeni-yin degedü cimeg kemekü oroşibai:: :: terigün debter: «Повесть о владыке Учения достославном великом Гампопе под названием „Драгоценный чинтамани, всем известное знамя, наивысшее украшение драгоценного спасения“». Первая тетрадь». Монг. рук., Гос. библиотека МНР, 8691/96, инв. 147331, 106 с.
- bSod namsNT: Chos kyi rje dpal ldan sgam po pa chen po'i nram par thar pa yid bzhin gyi nor bu rin po che kun khyab snyan pa'i ba dan thar pa rin po che'i rgyan gyi mchog ces bya ba bzhugs so. «Намтар владыки учения, достославного, великого Гампопы под названием „Исполняющая желания драгоценность чинтамани, всем известное знамя, наивысшее из украшений драгоценного освобождения“». Ксерокопия ксилографа из библиотеки Поталы, 62 л.
- Šayja, 1938: Šayja. Mongyol üsüg-ün dürim toli bicig. Ulaanbaatur qota, Mongyol ulus-un 27-duyar on (1938).
- Šayja, 1997: Šayja B. Mongyol üsüg-ün dürim toli bicig. Qoyaduyar uday-a-yin keblel. Köke qota, 1997.
- SSh: <http://www.mongolinternet.com/famous/SadooShagi.htm> (дата обращения 01.06.11).
- Алексеев, 2008: Алексеев К. В. «Самдхираджа-сутра» в монгольском переводе жизнеописания Гампопы (1079—1153) // Цэндийн Дамдинсүрэн. К 100-летию со дня рождения. М.: Вост. лит.; РАН, 2008. С. 284—294.
- Алексеев, 2009: Алексеев К. В. Жизнеописание Гампопы «Исполняющая желания драгоценность» // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов (Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева). Улан-Удэ, 2009. С. 161—170.
- Дашзэвэг, 1986: Дашзэвэг. Эрдэмтэн Шагж. Мэндэлсний нь 100 жилийн онд (Дурдатгал) // Шинжлэх ухаан амьдрал. 1986 (5). С. 50—51.
- МС: Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар, 2009.
- Позднеев, 1896: Позднеев А. Монголия и Монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. СПб., 1896. Т. I.
- Пубаев, 1994: Пубаев Р. Е. Монгольский перевод С. Шагжи историко-философского сочинения Тоугана «Хрустальное зеркало» // Mongolica. An International Annual of Mongol Studies. Олон улсын Монол эрдэмтний V их хурал. Улаанбаатар, 1994. Т. 1. С. 158—164.
- Туган, 2006: Туган Лувсанчойжиням. Болорын Толь. С. Шагжийн орчулгыг монгол бичгээс кирил бичигт хөрвүүлэн, оршил, тайлбар үгийн хэлхээс хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Улаанбаатар, 2006.
- Цыбульский, 1987: Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии с переводом на даты европейского календаря (с 1 по 2019 г. н.э.). М.: Наука, 1987.

K. W. Alekseev

About two Mongolian manuscripts of the biography of Gampopa (1079—1153)

The article is dedicated to two manuscripts of the biography of Gampopa Dagpo Lkhadzhe, Milarepa's disciple, the actual founder of the tradition of Dagpo Kagyu. The manuscripts are translated by S. Shagzha — famous Mongol philologist, calligrapher, expert in Tibetan language and author of dictionaries and textbooks.

Key words: Gampopa Dagpo Lkhadzhe, Sangzhavyn Shagzha, manuscript, «Crystal Mirror of the Philosophical Systems», Mongolian, manuscripts, xylographs, textual analysis, translation, biography.

Ю. И. Елихина

Монгольские ксилографические доски из коллекции Государственного Эрмитажа

Данная статья посвящена коллекции ксилографических досок Государственного Эрмитажа. Исследуя данную коллекцию, автор приходит к выводу, что они содержат традиционные буддийские сочинения, переведенные на монгольский язык.

Ключевые слова: Государственный Эрмитаж, коллекция, ксилографические доски, буддийские сочинения.

В коллекции Государственного Эрмитажа имеются четыреста пятьдесят шесть монгольских ксилографических досок. Они были переданы в Эрмитаж из коллекций Музея антропологии и этнографии, куда поступили из бурятских дацанов.

Хорошо известно, что буряты предпринимали первые попытки наладить печатание книг ксилографическим способом еще в XVIII—начале XIX в., но активно приступили к этой работе лишь в 60-х гг. XIX в. и продолжали ее до конца 20-х гг. XX в. В дацанских мастерских Бурятии лишь одна из пятидесяти ксилографированных книг выпускалась на монгольском языке, остальные ксилографы были на тибетском [Сазыкин, 1988. С. 426].

Буряты переняли опыт ксилографического книгопечатания у монголов и тибетцев. В начале каллиграф наносил текст в зеркальном отображении на доску. Затем резчик, предварительно сделав разметку, удалял поверхностный слой дерева вокруг слова. Вырезанное клише вычитывалось при помощи зеркала. При обнаружении ошибок слово или его часть снимались резцом и на это место вставлялась и приклеивалась деревянная пластина уже без грамматической ошибки.

Готовые доски зачищались от заусенцев, проваривались для прочности в масле и сушились на солнце. Для изготовления этих типографских матриц буряты применяли мягкую древесину — ольху, кедр и твердую — березу. Производительность труда зависела не только от умения и опыта резчика, но и от качества древесины и степени ее столярной обработки. На мягкой древесине резьба шла значительно легче и быстрее, чем на березе. Березовые матрицы отличались прочностью и не нуждались в частой реставрации. Заготовка древесины производилась по определенному правилу (выборка, рубка, распиловка, обработка и сушка), начиная с весны. Агинские буряты, например, за древесиной лучшего качества снаряжали специальные подводы на верблюдах и

ранней весной отправляли наемных людей к побережьям Амура.

Типографскую краску готовили следующим образом: вначале китайскую тушь в плитках растирали в сосуде и разводили горячей водой с сахаром, добавляя печную сажу. Затем раствор квасили в теплом месте. В начале XX в. бурятские печатники стали употреблять обычную типографскую краску. Изготовлением ксилографических досок занимались не только ламы, но и миряне-ремесленники, знавшие монгольскую и тибетскую грамоту [Галданова и др., 1983. С. 76—77].

Ксилографические доски из коллекции Государственного Эрмитажа происходят из Агинского дацана¹. Это отражено и в документах, сопровождавших передачу досок в Эрмитаж из Музея антропологии и этнографии, что подтвердил и бывший настоятель дацана Дондукбаев Андрей Лупсандашиевич².

Всего на этих (456) досках насчитывается восемь сочинений³:

1. Сочинение «Свеча, поясняющая различие грехов и добродетелей» (монг. «Buyan kiged nigül-ün ilyal-i todorqu kemegdekü orosiba»). Инв. № КО-1549, размер: длина от 38 до 41 см, ширина от 5,7 до 6,5 см. Это сочинение входит в состав «Праджняпарамиты». Сочинение полное, состоит из семи досок. На доске 1а написано название в рамке, на доске 7а — семь строк, на досках 1б—6б по 31—32 строки,

¹ Агинский дацан — буддийский монастырь в Читинской области, основан в 1811 г.

² Дондукбаев Андрей Лупсандашиевич — настоятель (*ширээтэ лама*) Агинского дацана с 1994-го по 2000 г. Ныне Дид Хамбо лама, заместитель главы Буддийской традиционной сангхи России по Забайкальскому краю.

³ Автор выражает искреннюю благодарность старшему преподавателю кафедры монголоведения и тибетологии СПбГУ К. В. Алексееву за помощь в работе с монгольскими ксилографическими досками.

на доске 7б вырезанного текста нет, но справа наверху и слева внизу по одной строке тибетского текста, написанного черной тушью.

2. Сочинение «Восхваление Будды» (монг. «Mergen aγ-a-yin nigülesküi kemekü maytal»). Инв. № КО-1550, размер: длина 39,5 см, ширина 6,1 см. Сочинение полное, состоит из четырех досок. На доске 1а написано название в рамке, на доске 4а — тринадцать строк, на досках 1б—3б по 31—32 строки, на доске 4б вырезанного текста нет.

3. Сочинение «Мелодия, которая называется „Священное дерево, похожее на драгоценность“» (монг. «Mani duradqayči süsüg-ün nayiljaγur modon neretü egesig orosiba»). Инв. № КО-1551, размер: длина 39,5 см, ширина 6 см. Сочинение полное, состоит из трех досок. На доске 1а написано название в рамке, на досках 1б—3б по 31—32 строки.

4. Тантрическое сочинение «Обеты посвящения восьмичленному⁴ пути» (монг. «Nayiman gesigü-tü baγay-un sanvar sakıqu čoya orosiba»). Инв. № КО-1552, размер: длина 40 см, ширина 6,1 см. Сочинение полное, состоит из шести досок. На доске 1а написано название в рамке, на доске 6а — пятнадцать строк, на досках 1б—5б по 31—32 строки, на доске 6б вырезанного текста нет, в правом верхнем углу одна строка тибетского текста, написанного черной тушью.

5. Сочинение «Драгоценные четки» (монг. «Vodisung-un čindamani-yin erike kemegdekü orosiba»). Инв. № КО-1553, размер: длина 39,5 см, ширина 6,1 см. Сочинение полное, состоит из пяти досок. На доске 1а написано название в рамке, на досках 1б—5а по 31—32 строки, на доске 5б вырезанного текста нет.

6. Сочинение «Распространение разъяснений молитв о помощи» (монг. «Itegel yabuγulqu-yin sedkilge-yin jerge delgereküi büged medekü ba»). Инв. № КО-1547, размер: длина от 38 до 41 см, ширина от 5,7 до 6,2 см. Сочинение полное, состоит из двадцати одной доски. На доске 1а написано название в рамке, на досках 1б—2а по 21 строке, на досках 2а—20б по 31—32 строки, на доске 21а — семь строк, на доске 5б вырезанного текста нет.

7. Сочинение «Словарь, называющий особенности монгольского письма» (монг. «Monyol-un üsüg-ün üjgegülijjü todorqu toil neretü orosiba»). Инв. № КО-1536, размер: длина от 38 до 41 см, ширина от 5,7 до 6,2 см. Сочинение полное, состоит из сорока пяти досок. На доске 1а написано название в рамке, на досках 5а, б; 25а; 27а, б текст разделен на небольшие прямоугольные клетки. На досках 28 и 29 текст разделен пополам горизонтальной чертой; на всех остальных досках — по 31—32 строки, на досках 2а—20б по 31—32 строки, на доске 21а — семь строк, на доске 45б вырезанного текста нет.

⁴ Восьмичленный путь: 1) правильные взгляды; 2) правильная решимость; 3) правильная речь; 4) правильное поведение; 5) правильный образ жизни; 6) правильное усилие; 7) правильное направление мысли; 8) правильное сосредоточение.

8. Сочинение «Путь для людей среднего рождения» (монг. «Dumdatu törölkit-ü»), фрагмент второй части «Лам-рима», знаменитого сочинения Цзонхавы (1357—1419). Инв. № КО-1537, размер: длина 23,2 см, ширина 6,4 см. Сочинение полное, состоит из девяти досок. На доске 1а написано название в рамке, на досках 1б—8б по 14—15 строк. На доске 9а — 12 строк, на доске 9б вырезанного текста нет.

9. Сочинение на монгольском языке, монгольского названия нет, начинается текст с молитвы-поклонения. На доске 1а в правом верхнем углу название написано по-тибетски от руки фиолетовыми чернилами (тиб. «dga'-ldan yid bka'-chos'dzin-du-skyes-pa'i mon-lam-gos») «Молитва держателя учения Тушиты⁵». Инв. № КО-1548, размер: длина от 38 до 41 см, ширина от 5,7 до 6,5 см. Сочинение полное, состоит из десяти досок. На досках 1б—10а по 31—32 строки, на доске 10б — 26 строк.

10. Некоторые главы из сочинения «Драгоценные четки» (монг. «Čintamani erike»; тиб. «nog-bu phren-ba»). Это сочинение известно также под кратким названием «Книга сына» (монг. «köbegün-ü nom»; тиб. «bu-chos»). Полное название сочинения «История воплощений Бромтонпа Чжалви-чжунная, книга сына в двадцати главах» (тиб. «'brom-ston-pa rgyal-ba'i 'byang gnas-kyi skyes-rabs bka'-gdams bu-chos le'u nyi-shu-pa»). Вместе с другим дидактическим трактатом под названием «Книга отца» (тиб. «pha-chos») это сочинение входит в сборник, озаглавленный «Книга драгоценных наставлений» (тиб. «bka'-gdams-rin-po-che'i glegs-bam»), в который входят, кроме них, биография⁶ Атиши (982—1054) и другие сочинения школы кадампа [Востриков, 2007. С. 164—165].

В состав сочинения входят двадцать два рассказа (главы) о прошлых воплощениях Бромтонпы (992—1074), которые Атиша рассказывал по просьбе своих учеников. В коллекции Государственного Эрмитажа имеются доски, содержащие четвертую, пятую, шестую, седьмую, девятую, одиннадцатую, двенадцатую, четырнадцатую, пятнадцатую, семнадцатую, девятнадцатую, двадцатую и двадцать вторую главы.

Главы из намтара (биографии) Бромтонпы:

А. «Глава четвертая о том, как Бром переродился в (городе) Варанаси сыном хана (по имени) Тенгри Торолхиту» (монг. «Buyan-u satun gbrom baγsi Varanasi oron tengri törölkitü qan köbegün bolon törögsen dötüger bölüg orosiba»). Инв. № КО-1538, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «нга» (глава четыре). Глава неполная, нет доски № 3, состоит из двадцати восьми досок. Размер: длина 41 см, ширина 5,9 см. На доске 1а написано название в рамке, на досках 1б—28а по 31—32 строки. На

⁵ Тушита — небеса, одна из сфер обитания бодхисаттв, ассоциируются с Майтреей, грядущим Буддой.

⁶ Биография (тиб. nam-thar) в традиции тибетского буддизма рассматривается как путь человека к достижению просветления, включающий всю линию земных воплощений.

доске 9а — 12 строк, на доске 28б вырезанного текста нет.

Б. «Глава пятая о том, как Бром переродился в городе Тэгус Амугулангту сыном хана (по имени) Эрдэни Харалиг» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi tegüs amuyulang-tu balyasun erdeni qaraliy qan köbegün bolon törögsen tabduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1534, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «ча» (глава пять). Глава неполная, нет доски № 3, состоит из пятидесяти шести досок, многие доски отсутствуют, № 136 — последняя. Размер: длина 40 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках по 31—32 строки. На доске 9а — 12 строк, на доске 136б вырезанного текста нет.

В. Глава шестая без названия, начинается с доски № 57 и заканчивается № 122, всего шестьдесят четыре доски. Инв. № КО-1535, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «чха» (глава шесть). Глава неполная, многие доски отсутствуют, конца нет. Размер: длина 40 см, ширина 6 см, на всех досках по 31—32 строки. На доске 122б — 22 строки.

Г. «Глава седьмая о том, как Бром переродился в (местности) Бангала сыном хана (по имени) Маши Чинг Биширэлту» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi bangala oron-a masi cing bisirel-tü qan köbegün bolon törögsen doloduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1539, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «джа» (глава семь). Глава полная, состоит из сорока восьми досок. Размер: длина 40 см, ширина 6,2 см. На доске 1а написано название в рамке, на доске 1б — 24 строки, на всех досках 2а—47б по 31—32 строки, на доске 48б вырезанного текста нет.

Д. «Глава девятая о том, как Бром переродился в (городе) Ванараси мальчиком (по имени) Баясхуланг Баригчи» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi vanarasi oron-a bayasqulang bariyüci köbegün bolon törögsen yisuduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1540, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «та» (глава девять). Глава полная, состоит из двадцати восьми досок. Размер: длина 40 см, ширина 6,1 см. На доске 1а написано название в рамке, на доске 28а — 16 строк, на всех досках 1б—27а по 31—32 строки, на доске 28б вырезанного текста нет.

Е. «Глава одиннадцатая о том, как Бром переродился в городе Дэгэту мальчиком (по имени) Бхадра Чинтамани» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi degetü balyasun bhadr-a cintamani köbegün bolon törögsen arban nigedüger bölüg orosiba»). Инв. № КО-1541, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «да» (глава одиннадцать). Глава полная, состоит из тринадцати досок. Размер: длина 39 см, ширина 6,1 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—12б по 31—32 строки, на доске 13а — 30 строк, на доске 13б вырезанного текста нет.

Ё. «Глава двенадцатая о том, как Бром переродился в городе Дэгэту мальчиком (по имени) Раван Карбати» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi degetü balyasun ravan karbati köbegün bolon törögsen arban qoyaduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1543, все дос-

ки из одного набора, помеченного тибетской буквой «па» (глава двенадцать). Глава полная, состоит из десяти досок. Размер: длина 40,2 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—10а по 31—32 строки, на доске 10б — 18 строк.

Ж. «Глава четырнадцатая о том, как Бром переродился в городе Дэгэту мальчиком (по имени) Лингхуа» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi degetü balyasun lingqu-a köbegün bolon törögsen arban dötüger bölüg orosiba»). Инв. № КО-1544, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «пха» (глава четырнадцать). Глава полная, состоит из десяти досок. Размер: длина 39 см, ширина 6,1 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—10а по 31—32 строки, на доске 10б вырезанного текста нет.

З. «Глава пятнадцатая о том, как Бром переродился в (городе) Уйшали мальчиком (по имени) Гэрэл» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi uyisali oron genel köbegün bolon törögsen arban tabduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1545, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «ба» (глава пятнадцать). Глава полная, состоит из двенадцати досок. Размер: длина 40,2 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—12б по 31—32 строки.

И. «Глава семнадцатая о том, как Бром переродился в городе Дэгэту Эбэсуту сыном хана (по имени) Арслан Дагуду» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi degetü ebesütü balyasun arslan dayudu qan köbegün bolon törögsen arban doloduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1545, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «ца» (глава семнадцать). Глава полная, состоит из восемнадцати досок. Размер: длина 40,2 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—18б по 31—32 строки.

Й. «Глава девятнадцатая о том, как Бром переродился в Эмунэ Мурэн ханом (по имени) Давараджа» (монг. «Buyan-u satun gbrom baysi emün-e müren-dür dabaraja qayun bolon törögsen arban jisuduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1542, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «дза» (глава девятнадцать). Глава неполная, состоит из двадцати шести досок. Размер: длина 40,2 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—12б по 31—32 строки.

К. «Глава двадцатая о том, как Бром переродился в Махада Лингхуа мальчиком-хувараком (по имени) Бурсанг Арбидхагчи» (монг. «buyan-u satun gbrom baysi maqada-yin lingqu-a-tu oron bursang quvaragay-ud-i arbidqayüci köbegün bolon törögsen qoriduyar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1554, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «лва» (глава двадцать). Глава полная, состоит из двенадцати досок. Размер: длина 40,2 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—11б по 31—32 строки, на доске 12а — 18 строк, на доске 12б вырезанного текста нет.

Л. «Глава двадцатая вторая о том, как Бром переродился в городе Тэгус Амугулангту мальчиком (по имени (?))» (монг. «Вууан-и satun gbrom байси tegüs amuyulang-tu balγasun (?) köbegün болон törögсen qorin qoyaduγar bölüg orosiba»). Инв. № КО-1555, все доски из одного набора, помеченного тибетской буквой «за» (глава двадцать два). Глава полная, состоит из двадцати досок. Размер: длина 39,5 см, ширина 6 см. На доске 1а написано название в рамке, на всех досках 1б—19б по 31—32 строки, на доске 20а — 5 строк, на доске 20б вырезанного текста нет.

Кроме перечисленных сочинений, в коллекции имеются две отдельные доски с монгольским текстом под одним инвентарным номером № КО-1556. На обеих досках на каждой стороне по 31—32 строки, на второй доске на одной стороне вначале идет название: «Порядок жертвоприношений» (монг.

«takil ergükü yosu»), монгольская пагинация 1, 2 с двух сторон доски и далее текст. Сочинение «Порядок жертвоприношений», вероятно, относится к монгольской шаманской литературе.

Таким образом, в коллекции Государственного Эрмитажа представлены ксилографические доски, содержащие традиционные буддийские сочинения, переведенные на монгольский язык. Большая часть из них написаны тибетскими авторами, но имеются и переводные сочинения, как, например, фрагмент из «Праздника парамиты». Лишь одно сочинение посвящено грамматике монгольского языка. Подобные памятники монгольской письменности свидетельствуют о распространении определенного набора буддийских сочинений, которые были наиболее популярны среди бурятского населения.

Литература

Востриков, 2007: *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. СПб., 2007.
Галданова и др., 1983: *Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б., Митупов Г. Ц.* Ламаизм в Бурятии XVIII—начала XX в. Новосибирск, 1983.

Сазыкин, 1988: *Сазыкин А. Г.* Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // *Рукописная книга в культуре народов Востока.* (Очерки). Книга вторая. М., 1988.

Yu. I. Yelikhina

Mongolian woodcut boards from the collection of the State Hermitage

This article is dedicated to the collection of the woodcut boards of the State Hermitage. The author comes to the conclusion that the boards contain the traditional Buddhist texts, translated into Mongolian.

Key words: the State Hermitage, collection, woodcut boards, Buddhist texts.

А. В. Майоров

Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий)

В статье приводится оригинальный текст и русский перевод письма римского папы Иннокентия IV к хану Золотой Орды Сартаку. Письмо было написано после прибытия в Рим посла Сартака с известием о принятии ханом и частью его подданных христианства. Факт прибытия к папе этого посла подтверждает биограф Иннокентия IV Николо да Кальви. О принятии Сартаком христианства сообщают также другие источники, в том числе армянские, сирийские и персидские.

Ключевые слова: папа Иннокентий IV, хан Сартак, письмо, принятие христианства, несторианство.

Послание папы Иннокентия IV (1243—1254) к сыну и наследнику хана Батыя (1239—1255), будущему правителю Золотой Орды Сартаку (1255—1256), имеющее в ватиканских регестах «*Gratias et laudes*», составлено в Ананьи и датировано 29 августа 1254 г. [Potthast, 1875. Nr. 15501. P. 1274; Berger, 1897. Nr. 8315].

Текст буллы сохранился в копии начала XVII в. в 23-м томе папских регестов Секретного архива Ватикана (Archivio Segreto Vaticano. Reg. Vat. Vol. XXIII.

Fol. 209v-210r = *Ex litteris secretis reg. Vat. ep. 10. Gen. 2. Nr. 7*). Впервые документ опубликован Одо-рико Райнальди в 1648 г. в 14-м томе Продолжения Церковной истории Цезаря Барония (Raynaldus Odo-ricus. *Annales ecclesiastici* [Anno, 1254. Nr. 2—4]. Библиографию публикаций документа см.: [Thomson, 1971. Nr. 1805]).

Полный текст документа воспроизводится по новейшему критическому изданию: [Lupprian, 1981. Nr. 39. S. 209—212].

Текст

Sattach illistri regi Tartarorum

Gratias et laudes agimus Deo Patri omnium rerum visibilium et invisibilium creatori, et unico Filio ejus coaeterno sibi Domino Jesu Christo, Redemptori, et Salvatori hominum. Tanto mentis nostrae gaudia exultamus, quia sicut jam in universo mundo incipit praedicari, ipse Deus Pater in faciem cordis tui vitae spiraculum inspiravit, revelans tibi lumen claritatis suae, ut de speculo fidei, quo ad cognitionem invisibilis gloriae intellectus humani oculos illustrator, radium summae veritatis accipias, quo ad veram et praesentem divinae scientiae certitudinem perducaris, immortalitatis et incorruptionis desiderabili munere fruiturus. Nec mirum si super tuae illuminationis beneficio, quo de tenebris ignorantiae, in quibus alieni a Dei vivi notitia homines evanescent, ad lumen verae cognitionis adducaris, applaudens tibi exultat humanitas, et fidelium Christi universitas collaetatur, cum non fit dubium in caelesti curia, incrementum exinde receptura, non modicum de tua et tuorum conversione crevisse gaudium Angelorum, quibus, sicut Dominus Jesus Christus Rex eorum homo factus nunciavit, hominibus de reconciliatione paenitentium nascitur in caelo laetitia principalis. Propterea cum per dilectum

filium Iohannem presbyterum capellanum tuum, latorem presentium, quem ad nostram misisti presentiam, nobis innotuit, quod tu cum nonnullis de populo tuo, relicto infidelitatis errore, veterem gentilitatis hominem in sacro Christiani baptismatis lavacro exuisti; et per fidem et confessionem domini Ihesu Christi filii dei novum induisti hominem, qui secundum deum in iustitia et sinceritate creatus ad immortalitatis et incorruptionis beatitudinem iugiter innovatur. Repletum est os nostrum dei laude festiva, et in spiritu nostro pro modulo imbecillitatis humane ineffabilem cum angelis gaudii dulcedinem sensimus, quia coram deo in libro vite scriptum legitur nomen tuum, et per libertatem gloriae filiorum regni dei heres et coheres Christi filii eius effici meruisti.

Gaude igitur karissime fili, et non fatigeris assiduis laudibus divinae pietatis rememorari clementiam, que tantam benignitatis misericordiam tecum fecit, ut te ad lucem suam mirabilis inspirationis electione vocarit, ne per antiquos cecitatis errores in eternas spiritualis mortis tenebras traheris. Gaude, inquam, incessanter, et lauda, quod ex tumultu mortuorum, qui de tuba evangelii Christi non hauserunt audiendo et credendo vite spiritum, susci-

tatus irrationabilem sensuum motum, quo in sanctam resurrectionem viventium procedere valeas, recepisti. Ergo nos, quos licet immeritos idem dominus Ihesus post beatum Petrum apostolorum principem, cui quidem in summo apostolatu tempore nostro successimus, tenere voluit super homines vices suas, collata nobis in eodem apostolorum principe potestate super terram in celo quodcumque ligandi pariter et solvendi, de omnipotentis dei auctoritate confisi super te, tamquam carissimum filium nostrum, thesauros paterne ac apostolice benedictionis effundimus, ut sis a deo et nobis in secula benedictus, et in presenti tempore augearis spiritualium et temporalium bonorum gratia et in futuro seculo felicitatis eterne premio sublimeris.

Proficiat quoque tibi, nobis pro te dominum exorantibus, susceptum Christiane fidei sacramentum ad huberem meritorum gratiam promerendam quod procul dubio tibi profuit ad plenam omnium tuorum indulgentiam peccatorum; et per quod tibi patuit aditus ad regnum eternum, per illud invenias perventionis introitum ad salutem. Eum siquidem erga te concepimus dilectionis affectum, quo afficitur in filio suo pater: immo tanto maiorem, quanto potentior et affectuosior est spiritualis patris caritas, qua tibi vice dei coniugimur, quam carnalis, qua quis ad tempus diligit filios carnis sue. Ideoque fili amantissime nobis, in domine tuam celsitudinem obsecramus, quatinus in fide, spe ac dilectione creatoris et salvatoris nostril, qui te vocavit in gratiam suam, susceperit ad misericordiam, elegit ad gloriam, per

meditationem legis ipsius assiduam et voluntariam disciplinam mandatorum eius, studeas exerceri. Illa quesumus scrutare sollicitus, in illis versare cotidie, et in ipsius viarum dei semitas investiga, ut per hec qualiter te deo placere oporteat eruditus, in potentias dei, cum te de infirmitate mortalis corporis educi contigerit, inducaris.

Verum quia, sicut docuit ex conscientia dei divinus apostolus Paulus, corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem, oportet, excellentissime princeps, ut susceptam Christi fidem claro confessionis preconio declarare studeas, et pie actionis testimonio dilatare. Sumat igitur ex te rationabilis creature multitudo, quam contines, Christiane institutionis exemplar: et quia salvator omnium dedit omnibus hominibus potestatem filios die fieri, credendo in nomine ipsius, qui neminem vult perire, largiendi ac recipiendi adoptionem filiorum huiusmodi per verbum evangelii omnes, te protegente, securam habeant libertatem; ita quod ad summam tibi copiose retributionis accrescat salutaris conversio plurimorum.

Sane prefati capellani tui mora prolixior excusationis legitime apud regalem clementiam debet esse tuta presidio, quia dudum cum ad nos accederat, procurantibus, ut dicitur, quibusdam malivolis a quondam Conrado, nato quondam Friderici olim Romanorum imperatoris, in regno Sicilie captus fuit, et non nisi post mortem eiusdem .C. libertati prosequendi itineris, suis tamen rebus et litteris quas afferebat perditis, restitutus.

Dat. Anagnie III kl. septembris anno XII.

Перевод

Саттаху, светлейшему королю тартар

Благодарим и восхваляем Бога Отца, Творца всего сущего, видимого и невидимого, и Сына Его едиnorodного и единосущного Ему Господа Иисуса Христа, искупителя и спасителя людей. Мы испытываем глубокую радость в нашем сердце от того, что почитаемый уже во всем мире Бог Отец вдохнул дыхание жизни и в твое сердце, явив тебе свет своего сияния, и что ты в зеркале веры, через которое человеческий глаз получает свет к познанию невидимой для ума славы, воспринял луч наивысшей истины. Благодаря этому ты можешь с настоящей и полной уверенностью быть допущен к Божественной науке, [чтобы] воспользоваться желанным даром бессмертия и вечной жизни. Нет ничего удивительного в том, что ради твоего просвещения были обращены к свету истинного познания [также] пребывавшие во тьме невежества другие люди, не знавшие Бога Живого. Пусть рукоплещет тебе человечество и возрадуются все верующие во Христа, поскольку нет никаких сомнений в том, что царствие небесное примет людей сверх всякой меры, и немало [твое] обращение и обращение твоего народа будет способствовать радости ангелов, которым, как и людям, Господь Иисус Христос, их царь, воплотившись в человека, сказал, что от примирения кающихся на небесах родится великая радость. Поэтому [ты] к нам

присылаешь возлюбленного сына Иоанна пресвитера, твоего капеллана, [чтобы он] нас известил, что вместе с некоторыми из твоего народа, преодолев заблуждения неверия, [ты] избавился от прежнего человека-язычника в святой купели христианского крещения и через веру и признание Господа Иисуса Христа, Сына Божию, облекся в нового человека, созданного Богом в праведности и искренности, навсегда обновленный к счастью вечной и бесконечной [жизни]. Преисполнены уста наши радостной хвалы Богу, и в душе чувствуем мы вместо обычной человеческой беспомощности невыразимую сладость радости вместе с ангелами, поскольку в Божественной книге жизни читается вписанное имя твое, а свобода и слава сынов царских заслуживают того, чтобы [им] быть наследниками Бога и сонаследниками Христа, Сына Его.

Итак, утешайся, дражайший сын, и не уставай поминать усердными похвалами Божию милость, которая так много милосердия и доброты оказала тебе, что избрала тебя для своего света и достойного восхищения вдохновения и что ты из-за давней ошибки ослепления не остался прозябать в вечной темноте духовной смерти. Утешайся, говорим, непрестанно и славь то, что, не взяв ничего из могилы умерших, которые не могли слышать голоса Еванге-

лия Христова, ты доверился духовной жизни, пробуждаемой иррациональным всплеском мысли, благодаря чему сможешь быть причастным к святому воскрешению живых. Нас, хотя и недостойных, после Святого Петра, князя апостолов, принявших высшую апостольскую власть в наше время, Господь Иисус тем самым решил поставить своим наместником над людьми. [Поскольку] на нас, как и на того же князя апостолов, возложена власть над землей и в небесах, и над всем, что с ними связано, равно как и развязано, мы берем тебя под власть Всемогущего Бога, наделяем тебя как дражайшего сына сокровищами отцовского и апостольского благословения, чтобы ты был Богом и нами благословен навеки, чтобы сейчас ты мог приумножить благодати духовные и мирские, а в будущей жизни удостоился награды вечного блаженства.

Исходя из этого, мы молим за тебя Господа, пусть он также поможет тебе воспринять таинства христианской веры для получения обильной и заслуженной благодати, что, несомненно, способствовало бы полному прощению всех твоих грехов и таким образом сделало бы для тебя открытым доступ в вечное царство, благодаря чему ты бы смог войти в него и получить спасение. И поскольку мы испытываем к тебе то чувство любви, которое питает отец к своему сыну, то в действительности оно тем больше, чем сильнее и чувственнее духовная любовь отца, которой связаны мы с тобой для Бога, [больше] чем та природная [любовь], которой кто-либо во временной жизни любит детей, от себя рожденных. Поэтому, мой самый любимый сын, я уповаю на то, что ты, достойный господин, в вере, надежде и любви Творца и Спасителя нашего, который покрыл тебя благодатью своей, проявил милосердие, избрал для славы, сможешь путем долгого и усердного постижения основ его прозреть учение и заветы его. Мы желаем,

чтобы ты старательно их постигал, и занимался этим каждый день, и в них изучал дороги и пути Бога, чтобы таким образом научиться тому, как стать угодным Богу и приобщиться к власти Бога, как выпадает на долю тех, кто смог вырваться из слабости смертной природы.

Воистину, поскольку, как учит через откровение Божие апостол Господень Павел, «сердцем принята вера ведет к праведности, а исповедание ее устами — к спасению», нужно, достопочтенный князь, чтобы принятие веры Христовой ты постарался представить ясным публичным признанием и распространял [ее] доводами благочестивой деятельности. Так пусть же последует примеру твоей христианской науки множество разумных созданий, о которых ты говоришь. Поскольку наш Спаситель, который дал всем людям возможность стать сынами Божьими через веру во имя Его, не хочет никого потерять, то пусть все, кто были наделены и награждены таким типом усыновления через слово Евангелия, благодаря твоей опеке получают безопасность и свободу; пусть обеспеченное таким способом обращение большого множества людей принесет тебе самые высокие и обильные награды.

Конечно, длительная задержка по уважительным причинам вышеупомянутого твоего капеллана должна быть оправдана королевской милостью, потому что слишком долго он искал нас, как говорит, по вине некоторых людей злой воли, [служителей] покойного Конрада, сына покойного Фридриха, некогда римского императора, содержавших его под стражей в королевстве Сицилии. Только после смерти этого Конрада он был выпущен на свободу, чтобы продолжить путь, потеряв, однако, свои вещи и письмо, которое вез с собой.

Дано в Ананьи в четвертые календы сентября двенадцатого года [понтifikата] [29.VIII.1254].

Комментарий

Вероятно, еще в 1253 г. в Рим было отправлено посольство хана Сартака, возглавляемое его личным капелланом Иоанном, извещавшее папу о принятии ханом христианства. Послы Сартака на несколько месяцев были задержаны в Южной Италии по приказу противника папы, германского и сицилийского короля Конрада IV (1250—1254), сына германского императора Фридриха II (1220—1250). При этом у послов было отнято все имущество и в том числе грамота, адресованная ханом папе. Продолжить свой путь в Рим послы смогли лишь после смерти Конрада (21 мая 1254 г.) [Lippman, 1981. S. 60—61].

Иннокентий IV принял ханских послов в своей резиденции в Ананьи и 29 августа 1254 г. обратился к Сартаку с ответным посланием. Не жалея слов, папа горячо выражал свою радость по случаю крещения хана. Причем понтифику были известны некоторые обстоятельства крещения Сартака, в частности тот факт, что христианство он воспринял от несториан, учение которых Римская церковь не признава-

ла. Вместе с тем Иннокентий IV, очевидно, получил от посла Сартака какие-то заверения насчет готовности его господина отказаться от догматов несторианства в пользу вероучения католической церкви. Во всяком случае, папа рассматривал Сартака как своего духовного сына и выражал уверенность, что хан отныне пребывает под духовной властью римского понтифика как наместника Иисуса Христа. В заключение папа призывает хана сделать публичное объявление о принятии им христианства и способствовать дальнейшему распространению христианского вероучения среди своих подданных.

Факт прибытия к Иннокентию IV и переговоров с ним послов хана Сартака подтверждает биограф папы Николо да Кальви, известный также как Никола де Курбио, впоследствии ставший епископом Ассизским. В составленном вскоре после кончины понтифика его официальном жизнеописании Николо говорит о посольстве к папе «короля тартар» как о важнейшем событии всего понтификата, посвящая ему

целую главу в жизнеописании Иннокентия (Сар. XXXIX: De nuntiis Regis Tartarorum).

Николо да Кальви сообщает, в частности, что в качестве ханского посла к папе прибыл «некий армянский клирик» (*quidem Armenus clericus, nuntius Regis Tartarorum*), который по пути следования в Рим «был задержан [королем] Конрадом в королевстве Апулии» (*per Conradum in regno Apuliae fuit tentus*).

Далее в жизнеописании приводится рассказ посла об обстоятельствах крещения «короля тартар»: «Сын короля заболел тяжким недугом, и врачи вообще были бессильны, [и тогда король] призвал к себе [нашу] паству и других христиан, сказав, что если их Бог не исцелит его сына, то они должны будут заплатить за это своим здоровьем и имуществом, если же, однако, [ребенок] выздоровеет, то [король] охотно сразу же сам обратится в их веру. Поэтому христиане объявили между собой трехдневный пост и, осенив больного крестным знаменем, призвали имя Христа, который внезапно обратил свое исцеляющее лицо к больному и избавил его от страданий; после этого [король] должен был принять крещение, а [за ним] и весь дом его, и вот уже более пятидесяти тысяч тартар. Этот армянин, посол короля, с почетом был принят верховным понтификом. На все время [пребывания] ему были предоставлены необходимые одежда и продовольствие. Ответное письмо от господина нашего папы он должен был доставить туда, откуда пришел, своему господину»¹.

Обращение хана Сартака в христианскую веру подтверждается многими другими не зависящими друг от друга источниками, — не только западноевропейскими, но также армянскими, сирийскими и персидскими.

В 1252 г. слухи о крещении Сартака стали распространяться в Святой земле среди участников Седьмого Крестового похода. В ответ предводителем крестоносцев французским королем Людовиком IX Святым (1226—1270) ко двору Сартака был отправлен Гийом (Вильгельм) де Рубрук (ум. ок. 1293), монах-францисканец, родом из французской Фландрии, сопровождавший короля во время похода. Через Крым и Приазовье Рубрук и его спутники добрались до Низовьев Волги, были приняты Сарта-

ком, затем Батыем, а после отправились к великому хану Менгу (1251—1259) (подробнее о миссии Рубрука см.: [Jackson, Morgan, 1990]).

Рубрук был разочарован результатами визита к Сартаку. Ханский придворный по имени Койяк (*Caiaç, Coiat, Coiac*) сказал ему на прощанье: «Не говорите, что наш господин — христианин, он не христианин, а Моал (монгол. — *А. М.*)». Такое объяснение Рубрук отнес на счет непомерной гордыни монголов: «Они превознеслись до такой великой гордости, что хотя, может быть, сколько-нибудь веруют во Христа, однако не желают именоваться христианами, желая свое название, то есть Моал, превознести выше всякого имени» [Jackson, Morgan, 1990. P. 205 (XVI.5); Гильом де Рубрук, 1957. С. 114—115].

Тем не менее Рубрук отмечает многочисленные следы почитания Христа в ближайшем окружении Сартака и интерес к христианству со стороны самого хана. Христианами оказались многие высокопоставленные придворные во главе с упомянутым Койяком, считавшимся «одним из старших при дворе» [Гильом де Рубрук, 1957. С. 111]. Последний даже испросил у Рубрука благословения для себя и для Сартака. Исполняя эту просьбу, Рубрук и его спутники вошли в шатер к хану с пением «*Salve, Regina*» («Радуйся, царица»). Во время приема Сартаку были поднесены Псалтырь и Библия, и он сам спросил, есть ли в этой Библии Евангелие [Гильом де Рубрук, 1957. С. 113—114].

При дворе хана Рубрук также встретил армянских священников-несториан, один из которых отнял у него священные книги и одежды. Неприязненное отношение к несторианам пронизывает все дальнейшее повествование. В итоге францисканский миссионер прямо обвинил их в намеренном распространении преувеличенных слухов о христианстве монголов, в корыстном стремлении выдать желаемое за действительное [Гильом де Рубрук, 1957. С. 114—116].

Скептическое отношение Рубрука к христианству Сартака контрастирует со свидетельствами других авторов XIII в., прежде всего армянских. Виднейший историк средневековой Армении Киракос Гандзакец (ум. 1271), побывавший в монгольском плену и хорошо знавший политическую обстановку в улусе Джучи, посвящает Сартаку специальную главу в своей «Истории Армении», где сообщает, что этот хан был воспитан кормилицей-христианкой; «вступив в возраст, он уверовал в Христа и был крещен сирийцами, которые вырастили его». В своей политике по отношению к христианам и христианской церкви Сартак опирался на поддержку отца, хана Батыея: «Он (Сартак. — *А. М.*) во многом облегчил положение церкви и христиан и с согласия отца своего издал приказ об освобождении [от податей] священников и церкви, разослал его во все концы, угрожая смертью тем, кто взыщет подати с церкви или духовенства [...] С этого времени, осмелев, стали являться к нему вардапеты, епископы и иереи. Он любезно принимал всех и исполнял все их просьбы. Сам он жил в постоянном страхе божьем и благочестии —

¹ «Filius namque ipsius Regis infirmabatur aegritudine valida, et omnino incuramen iudicio medicorum, et vocatis ad se Armentis, et aliis Christianis, eos est taliter allocutus, quod nisi Deus ipsorum precibus illocum iorum ejus filium redderet pristinae sanirari, omnes capitali iudicio subjacerent, quod si vero restitueretur sanitati optatae, ad fidem ipsorum continuo se transferret. Indicto igitur inter ipsos Christianos triduo jejunio, et signo crucis facto super infirmo, ac invocaro Christi nomine, subito ab eo, qui sanat languidos, et allegat contririones eorum, extitit liberatus; propter quod baptizarus est ipse, et domus ejus tota, ac ultraquingenta millia Tartarorum. Ipsum vero Armenum nuntium Regis dicti fatis summus Pontifex honoravit. Cui fecit in cunctis ejus opportunitatibus, in vestimentis, et alimoniis provideri. Qui reportans literas a Domino Papa, regressus est unde venerat ad dominum suum» [Niccolo di Calvi, 1990. P. 288—289].

возил с собой в шатре алтарь, всегда исполняя священные обряды» [Киракос Гандзакечи, 1976. С. 219].

Современник Киракоса Вардан Аревелци сообщает, что смерть Сартака «была великим горем для христиан, ибо он был совершенным христианином и часто являлся виновником спасения многих, обращая в христианскую веру из своих и из чужих» [Вардан Великий, 1861. С. 183].

Христианское вероисповедание Сартака подтверждает сирийский церковный деятель, писатель и ученый-энциклопедист Абу-ль-Фарадж ибн Гарун, известный также как Григорий Иоанн Бар-Эбрей (ум. 1286). По его сведениям, Сартак не только принял христианство и покровительствовал церкви, но даже, «как говорят, был посвящен в диаконы» [Var Hebraeu, 1932. P. 398].

Сведения армянских и сирийских христианских писателей об обращении Сартака можно было бы поставить под сомнение ввиду их, так сказать, профессиональной заинтересованности. Однако о переходе Сартака в христианскую веру сообщают и современные мусульманские авторы, выражая по этому поводу свои горькие сожаления.

О том, что Сартак «был приверженцем христианской веры» говорит в своей «Истории завоевателя мира» Ала-ад-Дин Ата-Мелик Джувейни (ум. 1283), назначенный монголами правителем Багдада, Ирака и Хузистана [Juvaunī, 1997. P. 268]. Другой персидский автор середины XIII в., Абу Омар аль-Джузджани, бежавший к индийскому султану и занимавший должность главного кади в Дели, ссылаясь на своих информаторов, сообщает, что Сартак, обратившись в христианство, показал себя как правитель, «чрезвычайно жестоко и несправедливо обращавшийся с мусульманами» [Тизенгаузен, 1941. С. 18].

Как верно отмечает П. Джексон, мусульманские писатели середины XIII в. не имели никаких причин для того, чтобы выдумывать подобные факты [Jackson, 2005. P. 100]. Опираясь на сведения Рубрука и другие свидетельства, большинство исследователей склоняются к выводу, что Сартак действительно принял христианство несторианского толка [Spuler, 1965. S. 211 f.; Галстян, 1962. С. 110, примеч. 35 (здесь же приведена литература вопроса); Lurgian, 1981. S. 61].

Несторианство было распространено среди некоторых монгольских племен начиная с VII в. [Foltz, 2010. P. 90—150]. В первой половине XIII в. вследствие веротерпимости Чингис-хана и его потомков христиане приобрели значительное влияние при дворе великого хана. В этот период у Чингизидов стало правилом брать в жены христианских принцесс из подчиненного монголами племенного союза керейтов [Weatherford, 2004. P. 28 sq.].

Главной покровительницей христиан в Монгольской империи стала Сорхахтани-беки (Соркуктани-беги) (ум. 1252), племянница верховного правителя керейтов Тогрила (Ван-хана), выданная Чингис-ханом за его младшего сына Толуя и ставшая матерью

ханов Менгу, Хубилая, претендента на престол Ариг-Буги и ильхана Хулагу [Li, 2006].

Сорхахтани поддерживала тесные отношения с ханом Золотой Орды Батыем в его противостоянии с великим ханом Гуюком (1246—1248). Весной 1248 г., когда Гуюк выступил с большим войском на запад под предлогом поиска более полезного для своего здоровья климата, Сорхахтани, заподозрив его в намерении напасть на Батю, тайно предупредила об этом последнего [Рашид ад-Дин, 1960. С. 121]. Батый незамедлительно принял меры и выступил навстречу Гуюку с многочисленным эскортом, больше напоминавшим армию, и во время этого похода получил известие о скоростижной смерти своего противника [Juvaunī, 1997. P. 262]. Батю и Сорхахтани, видимо не без оснований, подозревали в причастности к отравлению великого хана [Magshall, 1993. P. 160; Lane, 2006. P. 241].

Еще одна керейтская принцесса-несторианка, Докуз-хатун (ум. 1265), стала женой ильхана Хулагу. Она «постоянно поддерживала христиан, и эти люди в ее пору стали могущественными, — сообщает Рашид ад-Дин. — Хулагу-хан уважал ее волю и оказывал тем людям покровительство и благоволение до того, что во всех владениях построил церкви, а при ставке Докуз-хатун постоянно разбивал [походную] церковь и [в ней] били в било» [Рашид ад-Дин, 1946. С. 18]. После захвата в 1258 г. Багдада, когда монголы уничтожили десятки тысяч его жителей, по ходатайству Докуз были спасены находившиеся в городе христиане; по просьбе Докуз Хулагу даже запретил грабить имущество христиан, а несторианскому патриарху подарил дворец халифа [Киракос Гандзакечи, 1976. С. 230].

В глазах европейских дипломатов и миссионеров монгольские ханши Сорхахтани-беки и Докуз-хатун превратились в дочерей легендарного царя-пресвитера Иоанна, образ которого стал ассоциироваться с правителем керейтов Тогрилом (Ван-ханом) [Jackson, 2005. P. 175].

Христианками были жена монгольского наместника Кавказа и Персии нойона Джурмагуна (Чармагуна) Элтина-хатун и ее братья Садек-ага и Горгоз [Киракос Гандзакечи, 1976. С. 182]. По сообщению Григора Акнерци, Элтина ранее была женой самого Чингис-хана, который в знак особого расположения уступил ее Джурмагуну. После того как около 1242 г. Джурмагуна разбил паралич, Элтина некоторое время правила вместо него [May, 1996].

Несмотря на общую антипатию к монголам, Киракос Гандзакечи отмечает, что «вовсе не все войны татарские были врагами креста и церкви, наоборот, [многие] весьма почитали их, подносили подарки, поскольку не питали к ним ни ненависти, ни отвращения». В доказательство историк приводит такой случай. Один из монгольских военачальников Анагурак-ноин приказал вычистить и освятить церковь у могилы святого апостола Фаддея, рядом с которой был основан монастырь. Анагурак «проложил дорогу во все стороны, чтобы богомольцы могли без

страха проходить через его стан, строго-настроено приказал не беспокоить и не притеснять никого из тех, кто пожелает приходить сюда [на богомолье], и сам охотно склонялся к ним. Многие из татар приходили туда и крестили сыновей и дочерей своих...» [Киракос Гандзакеци, 1976. С. 193].

Слухи о расположенности монголов к христианству распространялись не только на христианском Востоке. Со времен Пятого Крестового похода они стали усиленно распространяться на Западе и достигли Апостольского престола. Эти слухи ширились вместе с легендой о царе-пресвитере Иоанне, на чьей дочери женился один из монгольских правителей, после чего монголы сами начали исповедовать Христа [Beckingham, 1996; Baum, 1999].

Мнимое христианство монголов породило надежду, что в лице этих грозных кочевников европейские крестоносцы могут получить союзника в деле освобождения Святой земли от мусульман. Возможность такого союза стала особенно актуальной после того, как 15 июля 1244 г. пал Иерусалим, захваченный и разрушенный остатками войск разбитого монголами хорезмшаха Джелал ад-Дина Манкбурны, призванными султаном Египта ас-Салихом Айюбом. Утрата Иерусалима поставила католический Запад перед необходимостью нового крестового похода в Святую землю [Purcell, 1975. P. 88—92; Jackson, 1991. P. 1—18].

Ввиду этого Лионским церковным собором, созванным Иннокентием IV в июне—июле 1245 г., по поводу монгольской опасности для Европы было принято весьма половинчатое решение. В декрете «О тартарах» признавалось, что последние представляют угрозу для всего христианского мира, однако в отношении борьбы с ними собор предписывал лишь предупредительные меры: «Поэтому, по решению святого собора, мы советуем, просим, приказываем и искренне повелеваем всем вам, насколько возможно, внимательно следить за маршрутом и путями, с помощью которых этот народ (татары. — *А. М.*) может войти в ваши земли, возводя рвы, стены и другие укрепления, чтобы держать их (татар. — *А. М.*) в страхе и чтобы их поход к вам не был легким. Сведения об их прибытии должны быть предварительно предоставлены Апостольскому престолу. Тем самым мы сможем направить помощь всем верным нам, а вы сможете получить защиту от набегов этого народа». От лица собора папа призывал делать денежные взносы «пропорционально всеми христианскими странами», обещая взамен «отправлять подобные письма всем христианам, через земли которых этот народ (татары. — *А. М.*) может совершить свой набег» [Tanner, 1990. P. 581].

Главную ставку в отношениях с монголами папская курия сделала на установление прямых дипломатических контактов, а также проведение миссионерской деятельности. С этой целью в марте 1245 г., то есть еще до открытия Лионского собора, Иннокентий IV отправил на Восток четырех эмиссаров — доминиканцев Андре из Лонжюмо и Асцелина, а

также францисканцев Лоренцо Португальского и Джованни дель Пано Карпини. Путь последнего лежал через русские земли, где он должен был заодно обсудить вопрос о воссоединении церковей [Klorprogge, 1993. S. 195—198].

К столь решительным действиям Иннокентия IV, вероятно, побуждали также упорные слухи о том, что его главный противник в Европе германский император Фридрих II уже ведет какие-то переговоры с монголами. По свидетельству цистерцианского хрониста Альбрика из монастыря Трех Источников (ум. ок. 1252), еще накануне монгольского вторжения в Европу, летом 1237 г., император получил письмо от некоего «короля тартар» с требованием покорности. В ответ Фридрих с иронией отвечал, что, будучи хорошим знатоком птиц, он готов стать его сокольником².

По-видимому, германский император имел и другие контакты с монголами и даже заключил с ними какое-то тайное соглашение. Сведения об этом, ходившие по всей Европе и даже достигшие Англии, сильно беспокоили папу, о чем под 1241 г. сообщает в своей Великой хронике Матвей Парижский [Mathei Parisiensis, 1888. P. 213]. После низложения Фридриха Лионским собором опасность его альянса с татарами еще более возросла. Под 1247 г. тот же автор сообщает, что «многие благоразумные мужи» всерьез опасались, как бы «огорченный и чрезмерно разгневанный император не отрекся от истинной веры либо не призвал часом на помощь татар из Руси или султана Вавилонии, с которым жил в дружбе» [Mathei Parisiensis, 1888. P. 292].

Пик дипломатической активности римской курии в отношениях с монголами приходится на 1253—1254 гг., чему, несомненно, способствовали проникшие на Запад сведения об обращении хана Сартака.

В ответ на сведения, полученные от короля Людовика IX о распространении христианства среди татар, 20 февраля 1253 г. Иннокентий IV издал буллу «Athleta Christi precipuus», в которой предоставил своему легату на востоке Одо из Шатору право посвящать в епископы некоторых братьев доминиканцев и францисканцев, ранее отправленных к татарам для миссионерской деятельности; папа также разрешил снять церковные ограничения на количество браков и отказаться от соблюдения постов до тех пор, пока новообращенные не утвердятся должным образом в вере [Potthast, 1875. P. 1225. Nr. 14886].

Кроме того, Иннокентий IV несколько раз непосредственно обращался к отправленным на восток миссионерам. 23 июля 1253 г. датируются две буллы папы «Cum hora undecima», адресованные монахам орденов францисканцев и доминиканцев, «отправившимся в земли сарацин язычников, греков, кума-

² «Rex Tartarorum imperatori Frederico scripsit mandans, ut sibi in hoc consuleret, quatinus officium aliquod in sua curia eligeret et de se terram teneret. Ad quod imperator respondisse fertur, quod satis scit de avibus et bene erit falconarius» [Alberic, 1874. P. 943].

нов, венгров Великой Венгрии, к христианам, захваченным татарами или другим неверным народом Востока», с призывом проповедовать слово Божие «в тех землях, где еще нет водительства Апостольского престола»³.

В середине—второй половине XIII в. подобные послания неоднократно рассылались папами в связи с отправкой на Восток очередной группы католических миссионеров, выполнявших также различные дипломатические поручения Рима [Richard, 1977. P. 139; Münkler, 2000. S. 71—72]. Название булл «Cum hora undecima» («В одиннадцатом часу») восходит к евангельской притче: миссионеры в них сравнивались с работниками, приглашенными хозяином для возделывания виноградника (Богом для Церкви) позже всех, в одиннадцатом часу, и получившими вознаграждение сполна, наравне с другими [Jotischky, 2004. P. 88—106].

Миссионеры, отправленные Иннокентием IV на Восток в 1253—1254 гг., поддерживали связь с Апостольским престолом. Об этом свидетельствуют буллы от 16 и 26 февраля 1254 г. В первом папа призывает турецкого султана к принятию истинной веры и рекомендует ему доминиканцев, высланных

проповедовать слово Божие в турецких и иных землях [Berger, 1897. Nr. 7780]. Во втором пишет к архиепископам, епископам и аббатам Грузии, чтобы они оказывали всяческую помощь братьям, отправившимся к татарам, и если будет нужно, препроводили их к месту назначения [Berger, 1897. Nr. 7781].

Факт отправки к татарам нескольких папских посольств подтверждает Гийом де Рубрук. Одного из посланцев, доминиканца Бернарда из Каталонии, зимой 1254—1255 гг. Рубрук встретил в Нахичевани на обратном пути из Монголии. К тому времени Бернард уже «научился несколько по-татарски и ехал с одним братом из Венгрии в Таврис к Аргону, желая добиться проезда к Сартаку» [Гильом де Рубрук, 1957. С. 189—190]. Продолжив свой путь далее, в армянском городе Айни в день Сретения (2 февраля 1255 г.) Рубрук повстречал еще пятерых доминиканцев, имевших при себе папские грамоты к ханам Сартаку, Менгу и Бури [Гильом де Рубрук, 1957. С. 191].

Непосредственным результатом дипломатических усилий Рима, предпринятых в 1253—1254 гг., стало ответное посольство Сартака, направленное к папе Иннокентию IV, и приведенное выше послание папы к золотоордынскому хану.

Литература

- Вардан Великий, 1861: Всеобщая история Вардана Великого / Предисл., пер., коммент. М. Эмина. М., 1861.
- Галстян, 1962: Армянские источники о монголах: извлечения из рукописей XIII—XIV вв. / Пер., предисл. и примеч. А. Г. Галстяна. М., 1962.
- Гильом де Рубрук, 1957: *Гильом де Рубрук*. Путешествие в восточные страны / Пер. с лат. А. И. Малеева // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.
- Киракос Гандзакци, 1976: *Киракос Гандзакци*. История Армении / Пер., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М., 1976.
- Рашид ад-Дин, 1946: *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. М.; Л., 1946. Т. III.
- Рашид ад-Дин, 1960: *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей / Пер. с перс. Ю. П. Верховского, примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, ред. И. П. Петрушевского. М.; Л., 1960. Т. II. С. 121.
- Тизенгаузен, 1941: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II: Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.; Л., 1941.
- Alberic, 1874: *Chronica Alberici monachi Trium fontium* / Ed. P. Scheffer-Boichorst // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Hannoverae*, 1874. Т. XXIII.
- Bar Hebraeu, 1932: *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj Bar Hebraeus' Political History of the World* / Transl. by E. A. Wallis Budge. London, 1932. Vol. I.
- Baum, 1999: *Baum W.* Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Klagenfurt, 1999.
- Beckingham, 1996: *Beckingham Ch.* Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes. Aldershot, 1996.
- Berger, 1897: *Les registres d'Innocent IV (1243—1254)* / Publ. par E. Berger. Paris, 1897.
- Folz, 2010: *Foltz R.* Religions of the Silk Road: premodern patterns of globalization. New York, 2010.
- Jackson, 1991: *Jackson P.* The Crusade Against the Mongols (1241) // *Journal of Ecclesiastical History*. 1991. Nr. 42.
- Jackson, 2005: *Jackson P.* The Mongols and the West, 1221—1410. London; New York, etc., 2005.
- Jackson, Morgan, 1990: *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke, 1253—1255* / Transl. by P. Jackson, D. Morgan. London, 1990.
- Jotischky, 2004: *Jotischky A.* The Mendicants as missionaries and travellers in the Near East in the thirteenth and fourteenth centuries // *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050—1550* / Ed. by R. Allen. Manchester, 2004.
- Juvaynī, 1997: *'Alā at-Dīn 'Atā Malik Juvaynī.* Genghis Khan. The History of the World Conqueror / Transl. from text of Mirza Muhammad Qazvini by J. A. Boyle, introduction and bibliography by O. O. Morgan. Manchester, 1997.
- Klopprogge, 1993: *Klopprogge A.* Ursprung und Ausprägung des abendlandischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters. Wiesbaden, 1993.

³ «Fratribus de ordine Minorum in terras Sarracenorum paganorum, Graecorum, Cumanorum... Ungarorum maioris Ungariae, christianorum captivorum apud Tartaros aliarumque infidelium nationum Orientis proficiscentibus concedit, ut in terris quae adhuc sedis apostolicae magisterio non intendunt, proponere verbum Dei et constitutis ibidem in verbis, officio et cibo ac in aliis secure communicare et ipsos ad unitatem christianae fidei cupientes recipere, baptizare et aggregare filiis ecclesiae valeant etc.» [Potthast, 1875. P. 1240. Nr. 15065—15066].

- Lane, 2006: *Lane G.* Daily life in the Mongol empire. Westport, 2006.
- Li, 2006: *Li T.* Sorkaktani Beki: A prominent Nestorian woman at the Mongol Court // *Jingjiao: the Church of the East in China and Central Asia* / Ed. by R. Malek and P. Hofrichter. Sankt Augustin, 2006.
- Lupprian, 1981: *Lupprian K.-E.* Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels. Città del Vaticano, 1981.
- Marshall, 1993: *Marshall R.* Storm from the East. From Genghis Khan to Khubilai Khan. Berkeley; Los Angeles, 1993.
- Mathei Parisiensis, 1888: *Ex Chronicis Maioribus Mathei Parisiensis* / Ed. R. Paili et F. Liebermann // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Hanniverae*, 1888. T. XXVIII.
- May, 1996: *May T.* Chormaqan Noyan: The First Mongol Military Governor in the Middle East. 1996 (http://faculty.northgeorgia.edu/TMMay/Chormaqan_thesis.pdf).
- Münkler, 2000: *Münkler M.* Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin, 2000.
- Niccolo di Calvi, 1990: *Niccolo di Calvi.* Vita Innocentii IV // Melloni A. Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come «regimen unius personae». Genoa, 1990. Appendice.
- Potthast, 1875: *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad anno 1304* / Ed. A. Potthast. Berolini, 1875. T. II.
- Purcell, 1975: *Purcell M.* Papal Crusading Policy. The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the Final Loss of Jerusalem to the Fall of Acre 1244—1291. Leiden, 1975.
- Richard, 1977: *Richard J.* La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII—XV siècles). Rome, 1977.
- Spuler, 1965: *Spuler B.* Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223—1502. Wiesbaden, 1965.
- Tanner, 1990: First Council of Lyons (1245). On the Tartars // *Decrees of the Ecumenical Councils. Vol. I (Nicaea I—Lateran V)* / Ed. N. P. Tanner. Washington, 1990. (<http://www.piar.hu/councils/ecum13.htm>).
- Thomson, 1971: *Thomson W. R.* Checklist of papal letters relating to the order of St. Francis: Innocent III—Alexander IV // *Archivum Franciscanum Historicum*. Rome, 1971. T. 64.
- Weatherford, 2004: *Weatherford J.* Genghis Khan and the Making of the Modern World. New York, 2004.

A. V. Mayorov

Pope Innocent IV's letter to Sartakh Khan of the Golden Horde (text, translation, notes)

The paper published the original text and Russian translation of the letter of Pope Innocent IV to the Golden Horde Khan Sartaq. The letter was written after his arrival in Rome Ambassador Sartaq's with the news of the adoption of Christianity by Khan and part of his subjects. The fact of the arrival of the ambassador to Pope confirmed the biographer of Innocent IV Niccolò da Calvi. The adoption of Christianity by Sartaq reported as other sources, including the Armenian, Syrian and Persian.

Key words: Pope Innocent IV, Khan Sartaq, letter, the adoption of Christianity, Nestorianism.

А. Б. Малышев

Для чего была написана золотоордынская «поэма» на бересте, найденная у села Подгорное? (к постановке проблемы)

В статье исследуется содержание «поэмы» на бересте, найденной у с. Подгорное Энгельсского района Саратовской области в средневековом золотоордынском захоронении. В результате исследования автор приходит к выводу, что в тексте «поэмы» зашифрованы символика и образы шаманского камлания, необходимого для проводов души в иной мир.

Ключевые слова: Золотая Орда, захоронение, рукопись, шаманский, заговор.

В 1930 г. при земляных работах около села Подгорное Энгельсского района Саратовской области было разрушено средневековое золотоордынское погребение. Захоронение было совершено в деревянном гробу в прямоугольной могиле, ориентированной по линии северо-запад — юго-восток и имевшей подбой вдоль юго-западной стенки. В погребении был обнаружен разнообразный инвентарь: обломок железной пряжки, фрагмент железного ножа с остатками деревянной ручки, кожаный кошелек. Но наиболее интересной находкой была круглая берестяная коробочка с 26 фрагментами текста уйгурским шрифтом на монгольском языке, бронзовой чашечкой (чернильницей?) и костяным «писалом» [Гарустович и др., 1998. С. 189—190]. Дальнейшая судьба данной коллекции сложилась непросто. Комплекс рукописных фрагментов был разделён и в настоящее время по частям хранится в фондах Государственного Эрмитажа, Саратовского областного музея краеведения, Энгельсского краеведческого музея [Недашковский, 2000. С. 150] и в Рукописном фонде Отдела редких книг Зональной научной библиотеки Саратовского государственного университета.

Первым исследователем, который перевёл, опубликовал, осуществил языковедческий анализ и интерпретировал рукопись, был Н. Н. Поппе [Поппе, 1941. Т. II]. По его мнению, рукопись представляет собой фольклорную, не аристократическую «поэму» о молодом воине, который, отправляясь на службу к хану, прощается со своей матерью. Исследователь полагал, что рукопись использовалась (читалась) до погребения и была написана небогатым человеком (не военачальником и не чиновником), скорее всего писцом, который знал два языка (монгольский и уйгурский) и три письменности (монгольскую, квадратную и уйгурскую). Автором рукописи был писец — бахши (baqšī). Вслед за Н. Н. Поппе подобную интерпретацию приняли и другие исследователи ис-

тории и культуры Золотой Орды [Греков, Якубовский, 1950. С. 150; Кульганек, 2001. С. 112; Недашковский, 2000. С. 150]. Следует отметить, что текст данной рукописи был опубликован только один раз, привлекался и анализировался исследователями редко. На первый взгляд, данный текст действительно выглядит как «поэма» или песня. Между тем отдельные слова и фразы рукописи кажутся несколько странными и непонятными. Текст можно трактовать в разных контекстах, например в ритуально-магическом.

Заметим, что текст рукописи был найден в захоронении, а следовательно, составлял часть ритуального набора неких культовых предметов погребального инвентаря, сопровождавшего покойного в иной мир. Судя по описанию разрушенной могилы, она являлась погребением небогатого мужчины, по всем признакам — «рядового» воина (наличие оружия), причём с предметами языческой обрядности (пряжка, нож, стрела, кошелек). С другой стороны, в обрядности прослеживается некоторое влияние ислама (западная ориентировка, подбой и деревянный гроб). Описание обстоятельств обнаружения погребения не дает возможности установить, где находилась коробочка с рукописью — непосредственно в могиле или рядом с нею. В любом случае, отрицать связь между погребением и рукописью весьма сложно. Наличие литературного текста в погребении является уникальным. В монгольской погребальной традиции нам неизвестны другие «погребения с поэмами», хотя отмечалось присутствие в некоторых захоронениях берестяной посуды [Рыкин, 2010. С. 267].

Сам текст построен в форме диалога между матерью, провожающей сына, и воином, прощающимся с нею. Первая часть поэмы (стихи: XXIa, XXIб, XIXa, XIXб, XXб, XXв, XXг) включает обращение матери к сыну. Мать обращается к нему в 7 стихах, содержание которых имеет общий смысл, описывает ана-

логичные объекты, образы и связи между ними. Вторая часть состоит из одного стиха (XXIIIa) и содержит ответ сына матери. Третья часть включает 3 стиха (XXIIIб, XXIIa, XXIIб) с тоекратно повторяющимся ответом матери сыну. Наконец, четвёртая, заключительная часть — один стих (XXIV) — воспроизводит почти дословно слова сына из второй части песни (XXIIIa). Многократные повторения напоминают заклинания или моления. Подобные повторы характерны для тюрко-монгольского песенно-поэтического фольклора. Отметим, что слова матери повторяются много чаще (7 и 3 раза), чем слова сына (2 раза).

Со слов «милый матушки» [Поппе, 1941. Т. II. С. 129] мы узнаём, что её сын («дитя») должен в «страхе» и «смятении» «достичь», быть «взят» или «забран» «на службу, будучи разыскиваемым» неким могучим властителем. В отношении властителя в тексте применяются различные эпитеты: «благодетельный», «прекрасный», «смотревший», «омрачённый», «божественный» (!), «имеющий руки», просто «человек» или «заклятый человек». Сына в песне называют также по-разному: «достойный и прекрасный кречет», «прекрасный ястреб», «золотой соловушка». Матушка просит сына не огорчаться, если он окажется или упадёт под «перекладиной», «воротами», «порогом», «дверью», «острием» или «тесовой телегой». Также мать обещает сделать волосы на груди и голове сына золотыми. Кроме того, в её словах присутствует и непосредственное заклинание: «не подвергайся нападению со стороны злого духа...» или «С... [напастями] ...и злыми духами не встречайся...». Отправляя сына в путь, мать восклицает: «Взлети, дитя моё». Сын же «во время своего взлёта» (!) поёт о том, что он отправляется на «свою приветливую родину» [Поппе, 1941. Т. II. С. 129], «в страну, где буду жить» или «на свою родину, где проживаю, чтобы быть там».

Приступим к структурному и семантическому анализу источника. Песни, посвящённые матери, отправке воина на военную службу или упоминавшие злых духов, иногда встречаются у монголов [Позднеев, 1880. С. 104, 108—109, 111, 127, 210, 215—216]. Однако прямых аналогий тексту из с. Подгорное в фольклоре и поэзии алтайских народов нами не встречено. Поэтому интерпретация «поэмы» в ритуально-магическом ключе может быть только гипотетической.

Вначале отметим, что в тексте не упоминаются имена матери, сына и владыки, что, возможно, связано с запретом упоминать имя умершего человека. Строже всего этот запрет соблюдался в отношении умерших правителей у тюрков и монголов [Новик, 2004. С. 177]. Так, посмертным именованием Бату была титулатура Сайн-хан (Sayin-khan), то есть «добрый» или «хороший» хан [Бойл, 2002. С. 28—31]. В «поэме» имя великого властителя не названо, но различные эпитеты указывают на его весьма разносторонние качества: власть и всеведение («смотревший», «имеющий руки»), добродетельность («благо-

детельный», «прекрасный»), святость или сакральность («заклятый человек», «божественный властитель»), печальный образ («омрачённый»). Отметим, что эпитет «прекрасный» (sayin/саин) можно перевести также словами «добрый» или «хороший». Эпитет «бурхан» (buqaqan) в значении «божественный» указывает на буддийское влияние. Под всеведущим божественным властителем, вероятно, подразумевается тюрко-монгольское божество Тенгри (Тенгри-хан), обладавшее вышеперечисленными качествами. В мифологии алтайских народов Тенгри является носителем мужского, активного начала, он вечен и не сотворён, он творец всего сущего, владыка мира, хозяин человеческой судьбы и покровитель власти. Первоначально Тенгри был абстрактным божеством и не имел антропоморфных черт. Лишь во второй половине XIII в. появляется формула «Тенгри-хан», а само божество приобретает облик человека или воина [Козин, 1941. С. 123; Скрынникова, 1997. С. 83; Юрченко, 2002. С. 256].

Сын в «поэме» представлен в орнитоморфных образах (кречет, ястреб и соловей). Кречет и ястреб, наряду с орлом, соколом и копчиком, являлись онгонами у тюрко-монгольских народов [Косарев, 2003. С. 78—80; Рашид-ад-дин, 1952. Т. 1, кн. 1. С. 88—90]. С другой стороны, человеческая душа многими народами Евразии, в том числе тюрками и монголами, представлялась в виде птицы [Косарев, 2003. С. 78—80, 113]. В этой связи, «взлёт» сына является не чем иным, как полётом его души. Данная орнитоморфная символика «поэмы» имеет наиболее близкие аналогии в похвальном слове (плаче) при кончине Чингис-хана: «Обернувшись крылом парящего ястреба, ты отлетел, государь мой... Обернувшись крылом хватающего добычу ястреба, ты отлетел, государь мой... Обернувшись крылом щебечущей птички, ты отлетел, государь мой...» [Лубсан Данзан, 1973. С. 89]. Представляется, что выбор самого сюжета общения матери и сына не случаен. В текстах шаманских камланий к провожаемому на небо душам часто относятся как к детям: «...Детей души (по дороге, по которой ведут души мёртвых) переносите! Душу сына перенесите! ...Родители, детей моих в хорошее место верхнего мира перевозите!» [Васильевич, 2006. С. 499—501].

Кроме того, появление или падение сына под «перекладиной», «воротами», «порогом» и «дверью» или «острием», по-видимому, означает некий обрядовый переход его в иное жизненное или социальное состояние. Это может быть, в том числе, обряд похорон и проводов души в иной мир. В семантике монгольского дома (юрты) дверь отделяет внутренний мир жилища от окружающего неосвоенного, «дикого» пространства [Жуковская, 2002. С. 19—20], а потому её роль в погребальной обрядности довольно велика. В шаманской же практике терминами, близкими по значению слову «ворота», обычно называется проход в иной мир [Хангалов, 1960. Т. II. С. 13; Элиаде, 2000. С. 49, 109, 114, 137, 143—145, 243, 261—262]. Не совсем понятным остается сим-

вол «падения под острием»¹. Хотя и здесь можно найти этнографические параллели. Например, у монголов существовал обычай закреплять над притолокой двери нож, топор, пилу или просто железную пластину острием вниз — для обезвреживания зла, которое может прийти в юрту из внешнего мира. Более того, известна традиция, когда при выносе покойника через дверь на пороге делали три надреза острым ножом [Жуковская, 2002. С. 20—21]. Не будем забывать, что стрела, копьё и знамя (бунчук) представляют собой важнейшие сакральные атрибуты как власти, так и шаманской обрядности у монголов и тюрков [Козин, 1941. С. 88, 101, 130, 138, 158; Лубсан Данзан, 1973. С. 89, 121—122, 143; Скрынникова, 1997. С. 74, 82—85, 113—115]. Например, у бурят при проведении шаманом обряда возвращения души в тело человека через дверь юрты протягивается нить, один конец которой находится в жилище и закрепляется на наконечнике стрелы (опять «острие»?), а другой привязывался к берёзе на улице [Элиаде, 2000. С. 122]. Напомним, что наконечник стрелы и нож были найдены и в самом погребении с «поэмой». Семантика «тесовой телеги» в меньшей степени может быть связана с погребальной обрядностью, а именно с использованием похоронной повозки. Например, в плаче о Чингис-хане мы находим: «...Неужели ты стал грузом грохочущей повозки, государь мой? ...Неужели ты стал грузом повозки с вертящейся осью, государь мой?» [Лубсан Данзан, 1973. С. 240—241].

Стремление матери сделать волосы на голове и груди сына «золотыми», видимо, связано с переходом человека (души) на новый, более высокий уровень. По мнению исследователей, золотой цвет в традиционной монгольской культуре и мифологии обладает высшей ценностью, являясь универсальным космическим символом, с которым связаны понятия изначальности всего сущего, вечности, нетленности, прочности и истинности [Жуковская, 2002. С. 207—211; Белокурова, 2009. № 1—2. С. 118]. Поэтому использование золота в символике обрядов перехода абсолютно неслучайно. Отметим, что символика «золота» в культуре многих евразийских народов зачастую была связана с «солнечным» или «тридцатым» царством, то есть потусторонним миром [Пропп, 1999. С. 363—375]. Весьма неслучайно золотым цветом наделялись именно волосы (в основном на голове), считавшиеся вместилищем души, жизненной силы, власти, харизмы (*сультэ*) человека или правителя [Крамаровский, 2002. С. 214; Львова и др., 1989. С. 101, 151, 174—177; Пропп, 1999. С. 137—139; Скрынникова, 1997. С. 177—178].

Заговор от нападения «злого духа» (*ada-dur*), присутствующий в «поэме», также был направлен на беспрепятственное передвижение души в иной мир. Ады — это злые духи, считавшиеся врагами людей, добрых духов и верхних богов [Банзаров, 1981.

С. 81; Хангалов, 1958. Т. I. С. 291—295]. Привлекают внимание также слова сына о том, что он отправляется «на свою родину». Если рассматривать их буквально, то получается полная бессмыслица: сын уезжает от своей матери, но не куда-либо вообще, а именно на родину. На наш взгляд, данная формула согласуется с идеей небесной «родины» у каждой человеческой души. Таким образом, душа сына стремится на свою «небесную родину».

Наконец, образ «матери», «милрой матушки» также вполне может иметь сакральную трактовку. Согласно тюрко-монгольской мифологии, земным божеством была Этуген, именуемая «Земля» или «Мать Сыра Земля», — носитель женского мирового начала [Банзаров, 1981. С. 79—90; Гумилев, 1968. Вып. 5; Скрынникова, 1997. С. 56—100]. Не менее интересными являются шаманские представления тюрков и монголов, согласно которым у каждого шамана есть свой «Мать-зверь» (в образе орла, коня, быка, оленя, лося, медведя, волка или собаки), появляющийся в жизни шамана только три раза: при его рождении, при становлении как шамана (шаманской инициации) и при смерти [Худяков, 2006. С. 112; Ксенофонтов, 2006. С. 464—469, 472; Элиаде, 2000. С. 45—46, 86—87, 93—94]. Не является ли образ «матери» и «милрой матушки» из золотоордынской «поэмы» «матерью-зверем» золотоордынского шамана, провожавшим его в верхний мир?

Таким образом, в общих чертах, текст «поэмы» напоминает по структуре шаманский обряд (камлание), посвящённый проводам души в иной мир. Душа в образе птицы в страхе и смятении взлетает на небо по зову божественного (небесного) правителя Тенгри-хана — на свою «приветливую» родину. Мать-земля Этуген или шаманский мать-зверь провожает душу в потусторонний мир через порог (дверь, ворота, перекладина), а также с помощью «тесовой телеги». Для беспрепятственного перемещения на небо душа покойного наделяется золотыми волосами на голове и груди, что связано с символикой загробного мира. Кроме того, чтобы злые духи не похитили и не помешали душе добраться до Тенгри-хана, её защищают разговором от нападения «злого духа».

Конечно, текст «поэмы», найденной у с. Подгорное, уже не является «шаманским» текстом. «Поэма», судя по данным лингвистики, была написана в начале XIV в. [Поппе, 1941. Т. II. С. 125], когда в Золотой Орде проводилась политика исламизации. Влияние ислама на погребальный обряд подгорновского захоронения не подлежит сомнению. Однако в тексте «поэмы» зашифрованы символика и образы шаманского камлания, необходимого для проводов души в иной мир. В период жёсткой исламизации Золотой Орды начала XIV в., сопровождаемой вырождением шаманских и тенгрианских религиозных представлений и обрядовых практик, эта обрядность была выражена образованным интеллектуалом (монголом или уйгуром) в закодированном и десакрализованном мифо-поэтическом тексте. Вопрос о назна-

¹ Видимо, имеется в виду нож, стрела или копьё. — А. М.

чении рукописи остаётся, тем не менее, открытым. Несомненно, что «поэма» фигурирует в погребальном обряде в качестве одного из сакральных предметов, сопровождавших покойного в иной мир. Не исключено, что это обусловлено занятиями или талантами человека, который мог быть писцом и поэтом, а

также выполнять какие-то знахарские или даже «шаманские» ритуалы. Хотя последнее в целом и сомнительно. С другой стороны, «поэма» могла выполнять функции сопроводительного текста (заклинания или моления) для скорейшего достижения иного мира.

Литература

- Банзаров, 1955: *Банзаров Д.* Чёрная вера // Собр. соч. М., 1955.
- Белокурова, 2009: *Белокурова С. М.* Сакрализация Алтая в вербальных жанрах западно-монгольского фольклора // Вестник Алтайского гос. тех. ун-та. 2009. № 1—2.
- Бойл, 2002: *Бойл Дж. Э.* Посмертный титул Бату-хана // Тюрколог. сб. 2001. М., 2002.
- Васильевич, 2006: *Васильевич Г. М.* Шаманские песнопения // Шаманизм народов Сибири. Этногр. материалы XVIII—XX вв. СПб., 2006.
- Гарустович и др., 1998: *Гарустович Г. Н., Ракушин А. И., Яминов А. Ф.* Средневековые кочевники Поволжья (конца IX—начала XV в.) Уфа, 1998.
- Греков, Якубовский, 1950: *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и её падение. Л., 1950.
- Гумилёв, 1968: *Гумилёв Л. Н.* Древнемонгольская религия // Докл. отд-ний и комиссий Геогр. о-ва СССР. Вып. 5: Этнография. Л., 1968.
- Жуковская, 2002: *Жуковская Н. Л.* Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002.
- Козин, 1941: *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань Чао Би Ши // Монг. обыденный сб. М.; Л., 1941.
- Косарев, 2003: *Косарев М. Ф.* Основы языческого миропонимания. М., 2003.
- Крамаровский, 2002: *Крамаровский М. Г.* Символы власти у ранних монголов. Золотоордынские пайцзы как феномен официальной культуры // Тюрколог. сб. 2001. М., 2002.
- Ксенофонтов, 2006: *Ксенофонтов Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов // Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006.
- Кульганек, 2001: *Кульганек И. В.* Мир монгольской народной песни. СПб., 2001.
- Лубсан Данзан, 1973: *Лубсан Данзан.* Алтан Тобчи. М., 1973.
- Львова и др., 1989: *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Недашковский, 2000: *Недашковский Л. Ф.* Золотоордынский город Укек и его округа. М., 2000.
- Новик, 2004: *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 2004.
- Поппе, 1941: *Поппе Н. Н.* Золотоордынская рукопись на бересте // Советское Востоковедение. Т. II. М.; Л., 1941.
- Позднеев, 1880: *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племён. Вып. 1. СПб., 1880.
- Пропп, 1999: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1999.
- Рашид-ад-дин, 1952: *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I, кн. 1. М.; Л., 1952.
- Рыкин, 2010: *Рыкин П. О.* Концепция смерти и погребальная обрядность у средневековых монголов (по данным письменных источников) // От бытия к инобытию. Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Европы и Америки. СПб., 2010.
- Скрынникова, 1997: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
- Хангалов, 1958: *Хангалов М. Н.* Шаманство у бурят Иркутской губернии // Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов, 1960: *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. II. Улан-Удэ, 1960.
- Худяков, 2006: *Худяков И. А.* Рождение шаманов и их пересотворение // Шаманизм народов Сибири. СПб., 2006.
- Элиаде, 2000: *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.
- Юрченко, 2002: *Юрченко А. Г.* Золотая статуя Чингис-хана (русские и латинские известия) // Тюрколог. сб. 2001. М., 2002.

A. B. Malyshev

What was the purpose of the Golden Horde «poem» written on birch bark found near the village of Podgornoe? (statement of the problem)

The article deals with the content of the «poem» on birch bark found near the village of Podgornoe, Engels district, Saratov region in the Golden Horde medieval burial. The author discovers in the text of the «poem» encrypted symbols and images of the shaman rituals of conducting souls to the other world.

Key words: the Golden Horde, burial, manuscript, shaman, incantation.

П. Чултэмсүрэн

Краткая история халхаского Цогту-хунтайджи и его потомков

В статье говорится о борьбе между буддистскими школами, о роли и заслугах в этой борьбе Цогту-хунтайджи как оппозиционера, противостоявшего движению желтошапочников (одна из школ буддизма) и его последователей.

Ключевые слова: Цогту-хунтайджи, Агвандамба, халхаский, история, хошун, монастырь, Тибет, Монголия, Бурятия.

У хошуна Илдэн-бэйлэ Сайн-нойон-ханского аймака есть одна особенность, которая отличает его от множества подобных хошунов и сомонов. Тайджи и подданный народ именно этого хошуна являются потомками и хранителями очага халхаского Цогту-хунтайджи, а также известных государственных и религиозных деятелей, поэтов, борцов за независимость страны конца XVI—начала XVII в.

Цогту-хунтайджи, потомок Чингис-хана в 19-м поколении, приходится сыном Бахарай хошучи, младшему брату Автай сайн хана. Мать его, Онниудын Мадэ Тайхал, родила его в 1581 г. В 2011 г. состоялось празднование 430-й годовщины со дня его рождения. Цогту-хунтайджи относится к главным представителям периода третьей волны распространения буддизма в Монголии в XVI—XVII вв. Вместе с матерью они прилагали много усилий к переводу сутр, строительству монастырей с целью сохранения буддийского учения школы Сачжа, поддержки и распространения красного движения.

Из шести храмов во главе с «Сэтгэшгүй чандмань» («Немыслимый чандмань»), построенных им с 1601-го по 1617 г., сохранился фундамент здания «Цогтын цагаан балгас» («Белый дворец Цогту»), находящийся в сомоне Дашинчилэн Булганского аймака. Когда эти храмы были достроены, Цогту-хунтайджи вырезал на скалах сведения об этой работе.

По нашему мнению, Гуши-цоржи не только участвовал в составлении письменных памятников Белого дворца, но и в начале XVII в. приехал в Халху и лично присутствовал на церемонии открытия и, возможно, освящения [Очир, 2007. С. 149] шести храмов, построенных Цогту-тайджи и его матерью. На центральной плите Белого дворца описано устройство шести храмов, указано, какие божества в каком храме находятся, какие молебны где проводятся.

В отношении халхаского Цогту-хунтайджи в исторических источниках несколько однобоко указывается, что он придерживался оппозиционных взглядов на учение школ красношапочников и желтоша-

почников. Так, сумбэ хамбо Ишбалжир в «Истории Кукунора», да-лама Жамбадорж в «Болор толь» («Хрустальном зеркале»), бурятский ученый Сумадирадна, или Лувсанринчен, в «Яруу хэлний хурхрэл» и несколько десятков других исследователей в своих произведениях характеризуют Цогту-хунтайджи как врага желтой веры, еретика, сосланного с родных земель.

В действительности разгоревшаяся внутри Тибета с 1613 г. борьба между красно- и желтошапочниками, не ограничившись рамками Тибета, перекинулась в Монголию. Отвернувшиеся от чахарского Лигден-хана нойоны и чиновники Внутренней Монголии бежали в Халху, халхаские нойоны не могли прийти к согласию. После того как Цогту-хунтайджи, решительно поддерживавший идеи Лигден-хана, был изгнан из своих кочевий, он достиг Кукунора. Это имело очень тонкую политическую подоплеку: междоусобицы внутри Халхи были на руку тибетским правителям, которые, используя силы ойратского военного союза во главе с Гуши-ханом и Эрдэнэбаатар-хунтайджи, хотели монголов монголами же и уничтожить. Подобное развитие событий демонстрирует противостояние между Ундур-гэгэном и Галдан-бошогту, возникшее спустя 50 лет.

Как справедливо отмечает Л. Хурэлбаатар, исследовавший отношения между Ундур-гэгэном и Галдан-бошогту на основе «Жавзандамбын залбирал» («Молитвы Жавзандамбы»), врученной посланнику бошогту, «учения тибетского Дзонхавы и Далай-ламы под эгидой запрета красношапочников Галдана и поддержки желтошапочников, в то время проводившие сравнительно самостоятельную политику, независимую ни от Маньчжурии, ни от Тибета, объединили семь халхаских хошунов и нашли поддержку властей. Более того, тайная идея захватить ханский престол по традиции режима ойратского Гуши-хана (1553—1705), используя борьбу между красно- и желтошапочниками, в то время наслаивалась на скрытую политику тибетского государственного ми-

нистра Дэсрид Санжаажамца...» [Хүрэлбаатар, 2009. С. 190].

В истории Монголии это был тяжелый период, когда иностранные государства под эгидой проникновения буддизма активно проводили завоевательную политику, разжигая междоусобицы и приводя тем самым силы монголов в упадок. Халхаский Цогту-хунтайджи, будучи ярким представителем монгольского общества, государства, религии, культуры XVII в., отмечен в исторических памятниках как еретик из-за своих оппозиционных взглядов.

Однако в результате многочисленных полевых исследований, проводившихся европейскими учеными в Монголии в конце XIX—начале XX в., появилось много новых сведений о халхаском Цогту-хунтайджи. Среди них две статьи Б. Я. Владимирцова «Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи», вышедшие в 1926 и 1927 гг. При написании этих статей автор использовал большое количество монгольских и тибетских произведений, и, в отличие от своих предшественников, он подошел к источникам весьма критически. Б. Я. Владимирцов уточнил, какую роль Цогту-хунтайджи играл в борьбе монгольского народа против маньчжурских завоевателей и какая связь существовала между ним и организатором этой борьбы Лигден-ханом. Следует отметить, что сведения о Цогту взяты исследователем из произведения «Яруу хэлний хурхрэл» Сумадирадны, или Лувсанринчена, а тот, в свою очередь, использовал тибетский источник «Думта-Шилжи-Милан» [Пагва, 1958. С. 12].

Как отмечает академик Бямбын Ринчен: «Б. Я. Владимирцов выявил влияние знаменитого произведения Шантидевы на монгольскую поэзию. Кроме того, он подметил, что в лирическом стихотворении, вырезанном на скале просветителем XVII в. халхаским Цогту-тайджи, чувствуется влияние философии Бодхичарьи-аватары. В 1926 г. статья была опубликована в Известиях Российской академии наук» [Монгол... 2003. С. 262].

Впервые сведения о надписях на скалах Цогту-хунтайджи опубликованы в 1891 г. в отчете исследовательской группы под руководством В. В. Радлова. Немецкий ученый Г. Хут, используя копии В. В. Радлова с «Цаган байшин», в 1894 г. издал надписи с переводом на немецкий язык и комментариями. Задолго до Г. Хута о Цогту-тайджи сообщал К. Ф. Голстунский. А. М. Позднеев, взяв копии надписей с Цаган байшин у человека по имени Ядам из рода Цогту, опубликовал их с русским переводом в 1897 г.

В. Я. Котвич узнал об этих надписях, находясь в Монголии в 1912 г. Однако в тот момент он уже направлялся в Россию и поэтому обратился к министру иностранных дел Монголии чин вану Ханддоржу с просьбой отправить опытного писаря снять с надписей копии. Министр Ханд-ван исполнил просьбу В. Я. Котвича, который затем передал свои копии Б. Я. Владимирцову. П. К. Козлов в сентябре 1925 г. сделал фотографии наскальных надписей в хошуне Мишиг гуна Тушету-ханского аймака, разбор кото-

рых Академия наук России и Русское географическое общество поручили Б. Я. Владимирцову [Владимирцов, 1926. С. 1253]. Н. Н. Поппе, проводя летом 1926 г. исследования в Монголии, ознакомился с надписями на Цаган-байшин и отметил их в отчете.

Таким образом, надписи Цогту-хунтайджи представляют собой не только монгольские, но и мировые культурные ценности. Они свидетельствуют о том, что этот человек по уровню образования намного превосходил других нойонов того времени.

У халхаского Цогту-хунтайджи было пять сыновей, старшего звали Арслан. Его четвертый сын — Гарма зугийн Заан-хунтайджи, сын которого, Сутай Илдэн, был первым управляющим хошуна Илдэн-бэйлэ Сайн-нойон-ханского аймака. Территория данного хошуна того времени ныне охватывает восточную часть сомонов Улзийт, Хужирт, Сант, Есонзул, Баянгол Убурхангайского аймака, южную часть сомона Хотонт, а также половину сомона Тувшруулэх Архангайского аймака. Иными словами, она простирается к югу от реки Хух, Цагаан сум до хребтов Домбон зээрэн и Зодохын.

Этот хошун был образован в 1688 г., или на 27-м году правления Энх-Амагалана. Как отмечается в родословной Илдэн-бэйлэ Норовжанцана, «Род Норовжанцана восходит к Сутай Илдэну, халхасцу из рода борджигин, потомку засаг чин вана Шамба, правнуку Балая, который, став подданным Тушэту-хана Чахундоржа, поселился в местности Онги Бурхантай. После принятия подданства в 27-м году правления Энх-Амгалана его четверым детям были пожалованы земли под названием Цаган-ботго» [МУТНС 430/96. 5952. 9/517.3/+92 С-149; МУТНС 208/96. 5840. 9/517.3/ С-149]. Впоследствии, в 1725 г., этот хошун вошел в состав вновь образованного Сайн-нойон-ханского аймака. По устным сведениям старожил, данный хошун принадлежит подданным Цогту-Илдэн-хунтайджи.

Четырех сыновей Гарма зугийн Заан-хунтайджи звали Сутай Илдэн, Цогт эрх тайджи, Мэргэн Ахай нойон и Эрх зоригт тайджи. После Сутай Илдэна до 1930-х гг. хошуном правили одиннадцать поколений его потомков. Самый последний владетель хошуна, Норовжанцан, был третьим сыном Дондовжанцана, который принял правление в 1916 г. в пятилетнем возрасте. Хотя у него было два брата, старший из них, Доржпалам, умер в малолетнем возрасте, второй же был ламой, в связи с чем не имел права управлять хошуном.

Нойон Норовжанцан во времена жестоких репрессий 1930-х гг. бежал из родных кочевий, работал писарем, казначеем в сомоне Сэргэлэн Центрального аймака, а также на рынке в г. Улан-Батор. Однако вскоре после встречи с земляком по имени Ундурийн Лхам он был арестован чекистами.

Тайджи хошуна Бэйлэ были одними из самых богатых владельцев скота, количество тайджи составляло 14,3 % от общего населения, то есть из 1582 человек 226 были тайджи. Владетель хошуна Бэйлэ Ренчинжун, прославившийся под титулом Ундур-

дархан-нойон, был десятым по счету правителем. Он был удостоен коричневых поводьев и павлиньего пера с двумя «глазами» за то, что управлял тысячей лянов белого серебра в военных целях.

Это был очень добродетельный и искусный человек, о чем свидетельствует то, что имя Ренчинжуна указано на одном из ксилографов, с помощью которых в монастыре Илдэн-бэйлэ печатали большой комментарий к поэтическому произведению V Далай-ламы Агванлуvsанжамца «Баясах дуун эгшиг». Издание комментария в Монголии стало возможным благодаря финансовой поддержке Ренчинжуна. Этот монастырь был крупным печатным центром. Обладая своими печатниками и производством, он распространял книги во многие десятки других монастырей. Встречаются интересные сведения о том, как печатники распределяли между собой функции, откуда брали чернила и бумагу, а также о том, что у них был двухэтажный матерчатый павильон.

В состав монастыря Бэйлэ входило семь больших и малых храмов:

1. Хошуу хурээ ('Хошунный монастырь'), или монастырь Бэйлэ, был основан в 45 км к юго-востоку от сомона Хужирт на берегу реки Горхон. В нем находилось свыше 2000 лам, 4000 аратов, среди которых были мастеровые, печатники, портные, скотоводы и пр. Данный монастырь состоял из Майдарын дацана, Эрээтийн дугана, Нойоны дугана, Тахилын дугана, Чогчин дугана, Шутээний дугана, Агийн дацана, Дуйнхорын дугана, Мамба дацана, Ероолийн дугана, трех дуганов Зуун жасын ('Восточная ризница'), трех дуганов Баруун жасын ('Западная ризница'), двух дуганов Сумын, дугана Оргооний, пятнадцатистенного дома и дугана для печатников.

2. Баруун хурээ ('Западный монастырь'), или Баруун сум ('Западный храм'), расположен на южном склоне Баруун Хайрхан (Авдаран Хайрхан) в 10 км от сомона Улзийт. Поскольку он управлялся послушником богдо-гэгэна Жавзандамба хутугтой, в нем было около 300 лам, здесь собрались тома Ганжура и Данжура. Главной святыней является покровство Жамсран, или Улаан сахиус ('Красный покровитель'). В монастыре было небольшое количество типографских ксилографических досок, с помощью которых печатали книги.

3. Халуун усны сум ('Храм горячей воды') находился в центре сомона Хужирт, состоял из двух дуганов. Здесь пребывали свыше 50 лам, главный объект поклонения — Манал.

4. Зуун сум ('Восточный храм') с 70 ламами располагался на расстоянии 5 км от Баруун сум. В храме был только Ганжур, печатники не занимались копированием Данжура.

5. Есонзүйлийн хурээ ('Монастырь Есон зуйла') был построен на берегу реки Шувуут в 25 км от центра сомона Улзийт. Это был достаточно большой монастырь с 500 ламами, рядом с ним родился первый монгольский Богдо-гэгэн Занабазар.

6. Бурдний хурал, находящийся недалеко от Убурмодот, в 25 км к юго-востоку от сомона Хужирт,

включал 4 дугана, около 50 юрт и 80 лам. Небольшое количество лам объясняется тем, что здесь проводились только выездные богослужения.

7. Хурээн бурдийн хурал, состоявший из 4 дуганов, несмотря на малое количество лам, проводил ежедневные молебствия для своих прихожан. Он был расположен в 40 км к востоку от сомона Хужирт [Choi. Lubsanjab, 1980. С. 7—8].

Неподалеку от Хурээн бурдийн хурала на северном склоне горы Дулаан уул есть родник под названием Тахилгатын рашаан, в котором, по сведениям местных жителей, водились две рыбки: золотая и серебряная. Легенда гласит, что Ундур-гэгэн, создатель письменности соёмбо, будучи в этих местах, увидел, как на цагаан чулуу ('белом камне') проступили буквы его алфавита. Старики говорят, что этот Цагаан чулуу существовал до недавнего времени.

Лама Агвандамба не только создал свыше десяти произведений по буддийской философии, поэзии, медитации, но и исследовал оригинал Ганжура и Данжура, составил комментарий к Бодхичарье-аватаре. Он родился в 1814 г. в хошуне Илдэн-бэйлэ. До 9 лет жил на родине, затем с семьей приехал в Ургу и стал послушником дацана Дашчоймбол в Гандане, где получал знания у мудрецов во главе с Лувсанжамбаа. В возрасте 29 лет он вернулся в родной хошун, прожил до 71 года. Останки его захоронены на горном плато Ундур-сант в хошуне Бэйлэ. Традиционно монголы хоронили людей высших санов буддийского духовенства, перерожденцев, ханов на верхней половине горы. В списке монгольских ученых, писавших свои сочинения на тибетском языке, представленном тибетологом Гомбожавом на первом конгрессе монголоведов, имя этого ученого стояло на восьмом месте.

Возвращаясь на родину по окончании обучения в Урге, лама встретил на окраине хошуна двух человек, едущих верхом на яке. Когда он спросил их: «Как вы обучаете этих свирепых животных?», те ответили: «Миром и согласием». На что лама сказал, что народом тоже надо управлять миром и согласием. Поэтому в хошуне Бэйлэ, несмотря на достаточно большое количество населения, традиции, обычаи, ведущие начало от Ундур-гэгэна, нашли продолжение в школе Агвандамбы, его руководстве и методах воспитания.

Известно много легенд, связанных со школой этого ламы. Учитель Агвандамба учил заготавливать мясо поздней осенью, хорошо сбивать кумыс и пр. Благодаря ему в современных сомонах хошуна Бэйлэ очень вкусный кумыс. В местах, где есть этот напиток, не прерываются праздники, и потому этот хошун отличается особой манерой исполнения народных песен.

Кроме того, существовала определенная последовательность исполнения песен во время праздников. Открывали празднование песней «Жанлавцогзол», написанной Ундур-гэгэном, затем следовала протяжная песня «Жаргалтайн дэлгэр». В заключение праздника исполнялась песня «Оргил хангай». Этот

хошун является родиной многих знаменитых певцов, среди которых Ламын Нацаг, Уст Лхамжав, Хухо Самдан, Урьхан Чойжав, Шугоо Онолт, заслуженные артисты Баттумэр, Очирбат, Сумьяа, Базарбат и др. Эти исполнители сыграли важную роль в трансформации протяжных песен. Так, Шугоо Онолт поет песню Данзанравджи «Улэмжийн чанар» в совершенно другой манере, которая, по словам заслуженного артиста Монголии Гомбын Очибата, нигде больше не встречается. Она стала заключительной песней праздников.

Только в хошуне Бэйлэ бытует народная игра под названием «хуруу гаргах», или «аравдах», в которую играют летом и осенью, когда появляется кумыс. Среди монголов Кукунора также распространена эта игра, но ее играют не двадцатью, а десятью пальца-

ми. На наш взгляд, истоки этой игры восходят к временам Цогту-хунтайджи.

Также следует отметить, что группа халхаских родов, отделившихся от хошуна Бэйлэ, проживает в соседних регионах: в Бурятии (РФ) и в Кукуноре (КНР). В Бурятии к халхасцам относятся цонголы, или селенгинские буряты. В г. Кяхта, а также в с. Баян Забайкальского края проживают потомки и подданные Охин-тайджи, внука Цогту-хунтайджи. Кукунорские монголы — это халхасцы, проживающие в местности Давсанговь. Они считают себя подданными супруги Цогту-хунтайджи, поэтому здесь бытует много легенд и преданий, восхваляющих его. Эти народы по прошествии трехсот лет хранят свои обычаи и традиции, передавая их из поколения в поколение.

Литература

- Аюшеев, 2008: *Аюшеев К. Л.* Времени ожившего поток: Окин-тайша — потомок Чингисидов / К. Л. Аюшеев. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2008.
- Владимирцов, 1926: *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи / Б. Я. Владимирцов // Изв. АН СССР. Л., 1926. С. 1253—1280.
- Владимирцов, 1927: *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи / Б. Я. Владимирцов // Изв. АН СССР. Л., 1927. С. 215—240.
- Владимирцов, 2002: *Владимирцов Б. Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов / Б. Я. Владимирцов. М.: Вост. лит., 2002.
- Монгол... 2003: Монгол улсын шинжлэх ухаан. Бямбын Ринчен. Улаанбаатар, 2003.
- Пагва, 1958: *Пагва Т.* Монголын хэл зүйч-эрдэмтэн Сумадираднаа (Лувсанринчен)-гийн бүтээлүүдийн товч / Т. Пагва. Улаанбаатар, 1958.
- Очир, 2007: *Очир А.* Цагаан байшингийн монгол бичээс / А. Очир // Монгол судлалын мэдээлэл. Улаанбаатар, 2007. № 2 (40).
- Оюунцэцэг, 2001: *Оюунцэцэг.* Дээд монголын газрын нэрийн домог / Оюунцэцэг // Өвөрмонголын ардын хэвлэлийн хороо. 2001.
- Улымжиев, 1998: *Улымжиев Д. Б.* Оросын монгол судлал / Д. Б. Улымжиев. Улаанбаатар, 1998.
- Хүрэлбаатар, 2009: *Хүрэлбаатар Л.* Дорно цаст / Л. Хүрэлбаатар. Улаанбаатар, 2009.
- Choi. Lubsanjab, 1980: *Choi. Lubsanjab.* Works of Agwangdamba / Choi. Lubsanjab. New Delhi, 1980.
- Энхтүвшин, 2009: *Энхтүвшин Б.* XVII зууны төв халхын зарим язгууртны нүүдэл, тэдний үр хойчис / Б. Энхтүвшин, П. Чүлтэмсүрэн. Улаанбаатар, 2009.

P. Chultemsuren

A brief history of Khalkh Tsogtu-Khuntaydzhi and his disciples

The article describes the fight between various Buddhist schools, the role and achievements in this struggle of Tsogtu-khuntaidzhi — the activist, who opposed the movement of the yellow hats (one of schools of Buddhism), and his followers.

Key words: Tsogtu-khuntaidzhi, Agvandamba, monastery, Tibet, the Khalkha, history, Mongolia, Buryatia.

Ф. Л. Синицын

Международная деятельность тибетского иерарха Панчен-ламы IX и ее воздействие на положение МНР и Внутренней Монголии (1926—1937)

В статье исследуется международная деятельность тибетского иерарха Панчен-ламы IX в 1926—1937 гг., перешедшего в оппозицию к Далай-ламе XIII, воздействие ее на внешнеполитическое положение МНР и Внутренней Монголии и на взаимоотношения с Советским Союзом.

Ключевые слова: Панчен-лама, Гоминьдан, Мукденское правительство, Внутренняя Монголия, МНР, Тибет, Далай-лама XIII, Япония, СССР, духовенство, политика.

Один из наиболее значимых аспектов международного положения МНР и Внутренней Монголии, в котором ярко проявился «буддийский фактор», — деятельность второго по рангу тибетского духовного иерарха Панчен-ламы IX¹. В ноябре 1923 г. Панчен-лама перешел в оппозицию к Далай-ламе XIII, главной причиной чего было недовольство новой фискальной политикой тибетского правительства. После этого Панчен-лама покинул Тибет и направился в Китай [Андреев, 2002. С. 262]. В октябре 1926 г., по приглашению князей Внутренней Монголии, Панчен-лама прибыл в Мукден [Ya Hanzhang, 1994. С. 265] и с этого времени стал играть важную роль в международной политике на Дальнем Востоке.

В первые годы пребывания Панчен-ламы в Китае отношение к нему в СССР было нейтральным и даже благожелательным. ОГПУ считало, что Панчен-лама был настроен даже «просоветски», и лишь условия, в которые он был поставлен в условиях китайской эмиграции, не давали ему возможности декларировать свое «положительное» отношение к СССР [Андреев, 2002. С. 298, 312—313]. В декабре 1926 г. советский полпред в Монголии П. М. Никифоров высказал мнение, что дальнейшее пребывание Панчен-ламы в Китае могло иметь для внешней политики СССР «нежелательные последствия» из-за возможного использования Китаем и Японией авторитета этого иерарха во вред советским интересам. Поэтому Никифоров предлагал содействовать возвращению Панчен-ламы в Тибет [АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 19—20]. ОГПУ, в свою очередь, вынашивало план приглашения Панчен-ламы в Ленинград [Росов, 2002. С. 49], где он, очевидно, мог быть размещен в местном дацане.

¹ Панчен-лама — второй по рангу буддийский священнослужитель после Далай-ламы в школе Гелуг тибетского буддизма. Панчен-лама IX — Тубден Чокьи Ньима (1883—1937).

Панчен-лама обладал высоким авторитетом среди буддийского духовенства СССР [РГВА. Ф. 34232. Оп. 1. Д. 3. Л. 50] и Монголии, а также в просоветской Монгольской народно-революционной партии (МНРП), члены правого крыла которой поддерживали предполагаемый приезд Панчен-ламы в Монголию. Однако это предложение принято не было, в том числе потому, что пребывание Панчен-Ламы в МНР «рассорило» бы ее с Далай-ламой и Тибетом [АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 39].

Таким образом, ни в СССР, ни в Монголию Панчен-лама не приехал. Когда стало ясно, что его не удастся «переманить» на советскую сторону и он останется в Китае, отношение к Панчен-ламе со стороны Советского руководства стало негативным. Уже в 1927 г. для властей СССР аксиомой стал факт «использования» Панчен-ламы «империалистическими силами» в целях борьбы с большевизмом [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 21. Д. 587. Л. 226]. Панчен-лама стал рассматриваться как сподвижник враждебных по отношению к СССР правительств Китая и Японии, а также как агент японской и китайской разведок, которому «передаются все сведения» из МНР [АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 6—7, 100].

Большую опасность для положения СССР представляло возможное появление Панчен-ламы у границ Монголии и тем более его несанкционированный въезд в эту страну. Прибытие Панчен-ламы по согласованию с китайскими властями на рубеже 1928 и 1929 гг. в монастырь Пандидо-Гэгэн, расположенный во Внутренней Монголии у границы с МНР, всколыхнуло духовенство Монголии. Уланбаторские ламы распространили листовку, в которой осуждали правительство страны за то, что оно не допускает в Монголию Панчен-ламу — «одного из хранителей буддийской религии», — и требовали от имени всего ламства разрешить его приглашение [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 29]. В на-

родной среде Монголии было ярко выражено стремление совершить паломничество к Панчен-ламе [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 155. Л. 93].

Агитация за приглашение Панчен-ламы в МНР подпитывалась распространением буддийским духовенством уверенений в его высоком предназначении в истории Монголии. Священнослужители считали, что приход Панчен-ламы станет «наградой за всё» [АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 5], то есть за страдания от нового режима. Советские дипломаты считали, что имя Панчен-ламы будет выдвинуто духовенством как знамя «реставрации» в Монголии дореволюционных порядков [АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 100].

Монгольские ламы надеялись прежде всего на то, что Панчен-лама окажет помощь в выдвижении нового, девятого перерожденца теократического правителя Монголии — Богдо-гэгэна [АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 14] (как известно, Богдо-гэгэн VIII скончался в 1924 г.). Некоторые сторонники Панчен-ламы предполагали возможность его правления в Монголии совместно с вновь обретенным перерожденцем Богдо-гэгэна [АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 12]. Другие полагали, что Панчен-лама сам сможет «воссесть на троне Богдо-гэгэна» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 57], став его «естественным и неизбежным преемником» во всей полноте религиозной и светской власти над монгольским народом [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 151]. В любом случае, приход Панчен-ламы связывался с концом «владычества красных» (правления МНРП) [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 40].

Монгольское духовенство уверяло мирян, что Панчен-лама является «главой грядущего царства Шамбалы», и активно обсуждало сроки пришествия этого царства. С этими настроениями были связаны ожидания, что Панчен-лама придет в Монголию непременно со «своими войсками» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 151; Оп. 10. Пап. 32. Пор. 173. Л. 68], которые могли рассматриваться как «армия Шамбалы». Очевидно, «шамбалинское предназначение» деятельности Панчен-ламы подогревалось и китайскими властями. Среди населения Монголии имели широкое хождение изданные в Китае картинки «Путешествие Панчен-ламы в Шамбалу», изображавшие всадника с флагом в руке и исходящими от него огненными лучами [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 155. Л. 127].

Высокая популярность Панчен-ламы отмечалась не только среди монгольских священнослужителей, рассматривавшихся властями как «агенты Панчен-ламы», а также бывших феодалов и простого народа, но и в априори лояльной к властям Монгольской народно-революционной армии. В июне 1929 г. был раскрыт заговор военнослужащих, которые обсуждали план бегства к Панчен-ламе, чтобы пригласить его «от имени армии» прибыть в Монголию, поработившую «красными» [АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 4; Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 95; Пор. 156. Л. 215].

Ко второй половине 1929 г. при содействии «советских товарищей» и Коминтерна удалось «в значительной мере парализовать» положительные по отношению к Панчен-ламе настроения, бытовавшие в руководстве Монголии. Советский полпред А. Я. Охтин-Юров был убежден, что «опасность» Панчен-ламы была «полностью осознана» монгольским руководством, которое начало борьбу с влиянием и авторитетом тибетского иерарха в народных массах [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 95]. В мае 1930 г. ЦК МНРП издал циркулярное письмо о работе среди ламства, в нем высшие буддийские иерархи Монголии обвинялись в готовности «искать помощь... у злейших врагов МНР», к которым был причислен Панчен-лама, «изменивший родному Тибету» и «продавший себя китайским милитаристам» [РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 114. Л. 5]. Панчен-лама был объявлен «тибетским эмигрантом», принимающим участие в «разных интригах и махинациях, враждебных МНР» [АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 39, 41—41об.]. Была поставлена задача по разработке способов противодействия «вредным замыслам» Панчен-ламы, включая отслеживание соответствующих «действий и разговоров» как внутри страны, так и за рубежом, а также пресечение передвижения населения МНР через границу [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 155. Л. 115, 126].

Однако недовольная правительством часть населения Монголии упорно продолжала возлагать надежды на Панчен-ламу, рассчитывая на то, что он окажет помощь при восстании против властей. Эти ожидания обнадеживали определенные круги ламства и верующих-мирян, желавших свержения ненавистной им власти МНРП [АВП. Ф. 183. Оп. 12. Пап. 11. Пор. 2. Л. 3, 5; Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 12]. Практическое воплощение ожидания помощи проявилось во время Хубсугульского восстания (апрель—октябрь 1932 г.), когда восставшие, стремившиеся свергнуть власть МНРП, всерьез рассчитывали на помощь Панчен-ламы. По мнению монгольского историка Баабара, это восстание превратилось в гражданскую войну [Баабар, 2010. С. 322—325]. В приговоре по делу организаторов этого восстания отмечалась «активная роль» в нем Панчен-ламы [Ломакина, 2006. С. 175]. Однако, очевидно, роль эта была лишь косвенной, так как со стороны Панчен-ламы реальной помощи восставшим оказано не было.

Только к середине 1930-х гг., в том числе путем репрессий в отношении сторонников Панчен-ламы, удалось снизить градус его популярности в народной среде Монголии. Способствовала этому, очевидно, и нерешительность Панчен-ламы в отношении приезда в Монголию. Хотя ожидание его прибытия было живо в народе как минимум до конца 1936 г., часть буддийских священнослужителей начала, по крайней мере «прилюдно», выражать мнение, что пока Панчен-лама «находится близко», монгольский народ «не станет жить спокойно». Некоторые даже предлагали «этого подлого» Панчен-ламу «поймать и убить», считая, что он вынуждал «глупых мон-

гольских лам» поддерживать с ним связь, что и стало причиной репрессий в отношении духовенства [АВП. Ф. 111. Оп. 17. Пап. 154. Пор. 1. Л. 15, 248, 251].

Надежды на помощь Панчен-ламы бытовали среди населения Внутренней Монголии. Хотя ситуация в этом регионе Китая, естественно, отличалась от ситуации в МНР, в их положении было и сходство: если в МНР власть хотя и была в руках монголов, но имела просоветский характер и была направлена на преследование религии и ломку традиционного уклада жизни, то во Внутренней Монголии власть ни в коей мере не осуществляла преследования религии, однако находилась в руках китайцев. Поэтому если в МНР под знамя Панчен-ламы встало движение за восстановление старых порядков и религии, то во Внутренней Монголии — движение за ее автономию [Росов, 2002. С. 42]. Авторитет Панчен-ламы среди духовенства и верующих-мирян Внутренней Монголии был чрезвычайно высок [АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 39—40]. В 1927 г. в Мукден, где находился Панчен-лама, начали стекаться массы паломников, желавших получить его благословение [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 216]. На молениях, проводившихся Панчен-ламой, присутствовало одновременно до 20 тыс. чел. [АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 7].

Понимая высокий авторитет Панчен-ламы среди монгольского населения как МНР, так и Внутренней Монголии, в соперничество «за Панчен-ламу» вступили Китай и Япония [Росов, 2002. С. 51]. Основная роль в использовании политических возможностей Панчен-ламы принадлежала китайским властям — Мукденскому правительству («Фэнтяньская клика» во главе с Чжан Цзолинем) и центральному правительству Гоминьдана, что было закономерным, так как Панчен-лама физически находился на территории Китая. Мукденское правительство, ввиду наличия на подконтрольной ему территории регионов с монгольским населением, а также общей границы с МНР, обращало большое внимание на буддийский и монгольский фактор. В октябре 1926 г. в Мукдене был организован съезд буддийского духовенства Внутренней Монголии, на котором присутствовали представители нескольких монастырей МНР. В рамках съезда, в котором приняли участие более 700 лам, было проведено грандиозное моление для «поминовения душ павших воинов» [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 146].

Советскому руководству ко второй половине 1926 г. стало ясно, что Панчен-лама полностью оказался в орбите политики китайских властей [АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 197а. Пор. 105. Л. 14], которые уделяли большое внимание использованию авторитета и влияния этого буддийского иерарха среди монгольского населения, чтобы облегчить удержание монголов под своим контролем [АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 194а. Пор. 56. Ч. V. Л. 40]. Правительство Чжан Цзолиня стремилось использовать в своих целях авторитет Панчен-ламы также для поддержки антисоветской позиции, занятой большинством буддийско-

го духовенства Внутренней Монголии. В обмен на продвижение китайских интересов Чжан Цзолинь обещал Панчен-ламе восстановить государственные субсидии буддийским монастырям [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 146, 177, 219].

Таким образом, Панчен-ламе китайскими властями была уготована роль «по умиротворению Внутренней и Внешней Монголии» [АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 24], то есть поддержанию во Внешней Монголии лояльности по отношению к китайским властям, а в МНР — настрой к свержению просоветского правительства. С этой целью китайцы поддерживали объединение вокруг Панчен-ламы князей и влиятельных священнослужителей Внутренней Монголии. У советского руководства имелись некоторые сведения о создании при Панчен-ламе религиозного союза, ставившего целью борьбу против «красной опасности», и о созыве им совещаний для обсуждения вопроса «о положении монголов, как в религиозном, так и в других отношениях». Советская разведка считала, что Чжан Цзолинь «при деятельном участии» Панчен-ламы намеревался в 1927 г. начать «вооруженную авантюру против МНР» [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 216—217].

Летом и осенью 1927 г. население района монастыря Пандидо-Гэгэн, находившегося в хошуне Дзун-Узумчин Селингольского сейма Внутренней Монголии, на расстоянии 5 ургонов (примерно 160 км) от юго-восточной границы МНР, было извещено китайскими властями о предполагаемом приезде Панчен-ламы. Отсюда Панчен-лама якобы был намерен направиться в МНР — через Югодзырский монастырь на Улан-Батор [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 216—217, 415].

Поездка Панчен-ламы к границе с МНР рассматривалась китайскими властями как средство укрепления их влияния среди князей восточной части Внутренней Монголии и создания среди монгольского населения пограничной полосы враждебной атмосферы по отношению к МНР. Программа-максимум китайских властей включала в себя неожиданное появление Панчен-ламы в Улан-Баторе, чему были бы бессильны препятствовать власти МНР — очевидно, ввиду высокого авторитета Панчен-ламы. Длительное пребывание тибетского иерарха в МНР должно было сделать его в этой стране руководящей фигурой, через которую китайские власти проводили бы свою политику. Однако в связи с плохим состоянием финансов Мукденского правительства, а также бандитизмом и крестьянскими восстаниями на пути из Мукдена в Пандидо-Гэгэн, поездка Панчен-ламы туда была отложена [АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 38, 41].

В феврале 1928 г. в Нанкине было провозглашено центральное правительство Гоминьдана во главе с Чан Кайши. В марте 1928 г. Панчен-лама направил во вновь созданное правительство своих представителей [Ya Hanzhang, 1994. С. 265]. С этого времени центральные власти Китая начали поддерживать с Панчен-ламой тесные связи [Кычанов, Мельниченко,

2005. С. 252]. Гоминьдановские власти созвали в Пекине совещание, на котором присутствовали Панчен-лама, а также представители китайских провинций и Внутренней Монголии. Очевидно, Гоминьдан смог изыскать средства и возможности для перебазирования Панчен-ламы в монастырь Пандидо-Гэгэн, что и произошло на рубеже 1928 и 1929 гг. В этом монастыре Панчен-лама пробыл до конца 1929 г., когда стало ясно, что реализация плана по его въезду в МНР неосуществима. После этого он вернулся в Мукден, где продолжил свою религиозную и политическую деятельность в союзе с китайскими властями [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 95].

С середины 1920-х гг. привлечь Панчен-ламу к сотрудничеству старалось и правительство Японии. В сентябре 1926 г. он был приглашен в Нагасаки на съезд князей и лам Внутренней Монголии, состоявшийся под лозунгами «объединения азиатских народов» и «борьбы с большевизмом» [Росов, 2002. С. 47]. Советские дипломаты считали, что Япония сможет использовать Панчен-ламу для реализации своих планов во Внешней и Внутренней Монголии в обмен на предоставление ему «средств для его дальнейшего благочестивого существования» [АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 18—19]. Действительно, японцы предоставили Панчен-ламе почетную охрану, специальные поезда для курсирования между Пекином и Внутренней Монголией, оплачивали срочный ремонт монастырей, открыли личные счета в японских банках [Росов, 2002. С. 47]. При ставке Панчен-ламы находились советники-японцы [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 203].

Возвращение Панчен-ламы в Мукден в конце 1929 г., по мнению советских дипломатов, доказывало, что его деятельность была связана с японской политикой на Дальнем Востоке. Отзыв Панчен-ламы в Мукден был обоснован тем, что японский план военного похода на МНР повис в воздухе, так как китайские силы, которые могли бы его поддержать, оказались неспособны это сделать. Поэтому Панчен-ламу японцам «пришлось водворить на прежнее место в Мукден и законсервировать для будущего» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 157. Л. 95].

Однако следует говорить о китайской, а не японской роли в деятельности Панчен-ламы. В первую очередь он был вовлечен в реализацию прокитайской программы как в отношениях с Тибетом, так и в «монгольском вопросе». В мае 1931 г. состоялась встреча Панчен-ламы с Чан Кайши [Ya Hanzhang, 1994. С. 271—272]. Известно, что Панчен-лама отрицательно воспринял вторжение Японии в Маньчжурию в сентябре 1931 г. В марте 1932 г., находясь в Гуйсуе², он отправил телеграмму «всему народу Китая», текст которой был направлен против японской агрессии. В декабре 1932 г. Гоминьдановское правительство назначило Панчен-ламу Уполномоченным по западным приграничным землям [Ya Hanzhang, 1994. С. 274].

² Ныне — Хух-Хото.

Важным вопросом являются взаимоотношения между Панчен-ламой и его родиной. Очевидно, Панчен-лама не оставлял планов вернуться в Тибет. Советский полпред в МНР П. М. Никифоров в декабре 1926 г. полагал, что вынужденная изоляция Панчен-ламы от Тибета вызывала «политическую тревогу» у Далай-ламы. Негласный представитель Далай-ламы в Улан-Баторе намекал Никифорову, что и сам Панчен-лама чувствовал себя в Китае «очень плохо» и хотел вернуться в Тибет, но «ему в этом мешали китайцы» [АВП. Ф. 8. Оп. 9. Пап. 19. Пор. 101. Л. 19].

Китайские власти осознавали политическую силу и активность тибетского ламства и поэтому активно педалировали «тибетский фактор» при политическом взаимодействии с Панчен-ламой. Вокруг него объединились влиятельные деятели тибетской партии «китаефилов» [РГВА. Ф. 25895. Оп. 1. Д. 842. Л. 219]. С 1928 г. тибетскому вопросу начало уделять большое внимание центральное правительство Гоминьдана. Оно намеревалось послать в Лхасу специальную миссию с задачей «помирить» Далай-ламу с Панчен-ламой. Предполагалось, что если бы Далай-лама согласился на «мир», то он и Панчен-лама были бы назначены членами Центрального правительственного совета Китая. Нанкинские власти рассчитывали на то, что если Панчен-лама отправится обратно в Тибет при военной поддержке Китая, то это поможет вернуть Тибет под китайское владычество [АВП. Ф. 4. Оп. 29. Пап. 195. Пор. 75. Л. 41]. Хотя Далай-лама отказался принять Панчен-ламу, тем более в сопровождении китайских солдат, как этого хотел сам Панчен-лама [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 247—248], Гоминьдан продолжал использовать китаефильские воззрения Панчен-ламы. В частности, 10 мая 1931 г. Панчен-лама выступил в Нанкине на сессии «Новоазиатского общества» с лекцией на тему «Тибет — это территория Китая» [Ya Hanzhang, 1994. С. 271].

Время от времени появлялись сведения о налаживании Панчен-ламой связей с Тибетом. В мае 1929 г. представитель Тибета в МНР Донир сообщил советскому полпреду А. Я. Охтин-Юрову, что Панчен-лама постоянно имел с Тибетом регулярные сношения. При этом тибетские власти предлагали ему вернуться обратно, но он не следовал этому призыву и «лелеял свои тайные планы» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 190—191]. В 1932 г. Далай-лама действительно пригласил Панчен-ламу вернуться, обещав возратить все права и привилегии, если тот согласится уплачивать спорный налог и если его при возвращении будут сопровождать лишь тибетцы [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 252]. В декабре 1932 г. Панчен-лама послал в Тибет свою делегацию для решения вопроса о возвращении. В феврале 1934 г., уже после смерти Далай-ламы, посланцы вернулись, сообщив, что Кашаг (административный совет Тибета) принял решение о том, что Панчен-лама может вернуться и ему вернут все права [Ya Hanzhang, 1994. С. 275, 283].

После смерти Далай-ламы XIII интерес Гоминьдановского правительства к Панчен-ламе усилился,

так как он стал фактически главным властителем Тибета, поскольку Далай-лама XIV был найден только в 1937 г. В начале 1935 г. Панчен-лама был направлен китайскими властями в пограничную с Тибетом провинцию Цинхай, а в Нанкине было создано представительство Панчен-ламы как Уполномоченного на западных границах. В декабре 1936 г. Панчен-лама прибыл в цинхайский поселок Джекунд (Цзегу), вблизи границы с Тибетом, откуда собирався въехать в Тибет в сопровождении китайских чиновников и солдат. Однако, не успев въехать в Тибет, 1 декабря 1937 г. Панчен-лама скончался в монастыре Джекунд [Кычанов, Мельниченко, 2005. С. 253].

Наряду с особенностями использования авторитета и влияния Панчен-ламы властями Китая и Японии, а также противодействием этим акциям со стороны Советского Союза и МНР, важнейшим вопросом является выяснение истинных политических воззрений самого Панчен-ламы. Сделать это достаточно сложно, так как его мнения по тем или иным политическим вопросам в основном транслировались через посредничество китайских и японских властей и средств массовой информации.

В июне 1927 г. харбинские газеты сообщили, что Панчен-лама считал необходимым «поднять религиозное движение монголов против русских как разрушителей церкви и врагов всех религий» [АВП. Ф. 111. Оп. 8. Пап. 123. Пор. 68. Л. 38]. В феврале 1929 г. в газете «North China Standard» появилось известие, что Панчен-лама якобы сделал в Нанкине заявление о том, что его решение отправиться в Китай было продиктовано необходимостью просить помощи у китайского правительства, а также высказал ряд антибританских и «антиимпериалистических» мнений. Однако редакция газеты считала, что это были не его слова, так как «Панчен-лама всегда [высказывал] свое уважение к Великобритании». Кроме того, Панчен-лама «всегда старательно держался в стороне от политики», и единственным сделанным им в Китае заявлением, которое могло бы рассматриваться как политическое, но фактически сделанное им как «охранителем буддизма», было его приветственное послание Чжан Цзолиню, когда последний был назначен генералиссимусом в июне 1927 г. В этом послании Панчен-лама говорил, что «хотя он не вмешивается в политику, он не мог не принести поздравления маршалу, поскольку он предотвратил окончательное большевизирование Китая» [АВП. Ф. 111. Оп. 12. Пап. 8. Пор. 9. Л. 1]. Послания (*лундуны*), которые Панчен-лама делал из монастыря Пандидо-Гэгэн и других мест, даже по мнению советских дипломатов, имели целью «пробудить сознание в сердцах человечества, направить его на путь добродетели, ибо наступало „смутное время“» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 155. Л. 24]. Таким образом, деятельность Панчен-ламы имела более религиозный, нежели политический характер.

В то же время, у советских дипломатов были данные о том, что Панчен-лама внушал массам верующих идеи «о необходимости бороться за осво-

бождение монгольского народа „от красных“ и объединение их в единое монгольское государство» [АВП. Ф. 111. Оп. 10. Пап. 131. Пор. 24. Л. 7]. В 1932 г. он распространял послания о «священной желтой войне Шамбалы с неверными» [Росов, 2002. С. 51]. «Монгольская молитва», сочиненная Панчен-ламой в 1934 г., гласила: «Во Внешней и во Внутренней Монголии благодатным дождем, ниспосланным Тремя Прибежищами, да будут погашены великие огни ложных учений борьбы и вражды, раздуваемые бурей красного цвета — истинного цвета Эпохи Вырождения!» [АВП. Ф. 183. Оп. 17. Пап. 22. Пор. 7. Л. 60]. Такое высказывание можно расценивать двояко — как намек и на буддийскую секту «красношапочников», с которыми боролись «желтошапочники», в том числе Панчен-лама, и на коммунистов.

Панчен-лама старался создать о себе хорошее впечатление у населения Внутренней Монголии и МНР. В феврале 1929 г. советские дипломаты сообщали, что в момент прибытия Панчен-ламы в монастырь Пандидо-Гэгэн он и его приближенные якобы «относились к посторонним жестоко и грубо, избивая их, но за последнее время внезапно сделались кроткими и мягкими». Предполагалось, что тем самым преследовалась цель «привлечения на свою сторону аратских масс». Для монголов, приезжавших из МНР в монастырь Пандидо-Гэгэн за продуктами, были снижены цены. «Советские товарищи» сделали вывод, что Панчен-лама стремился привлечь буддийское духовенство МНР на свою сторону, для чего вел учет тех лам, которые приезжали к нему на поклонение [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 155. Л. 127—128].

Резко отрицательное отношение к политической деятельности Панчен-ламы в СССР проявилось в материалах советской пропаганды, которые утверждали, что Панчен-лама принимал участие в «крестовом походе» против СССР, провозглашенном в 1930 г. папой Пием XI. Подчеркивалось, что вокруг Панчен-ламы объединились «всевозможные реакционные силы, белогвардейцы и империалисты», которые лелеяли планы «удушения революционной Монголии и подготовки восточной интервенции против Советского Союза» [Долотов, 1932. С. 21—22]. «Активная деятельность» Панчен-ламы во Внутренней Монголии связывалась советскими властями в одну цепь с эскалацией советско-китайского конфликта на КВЖД и японским захватом Маньчжурии [Манжигинэ, 1932. С. 252].

Отмечалось, что Панчен-ламу «используют» китайские и японские военно-политические круги, «снабжая его громадными средствами для целей контрреволюционной агитации в Монголии» [Очир, 1930. С. 93—94]. С начала 1930-х гг., ввиду обострения советско-японского противостояния, пропаганда акцентировала внимание на «прояпонской» ориентации Панчен-ламы [Урсынович, 1935. С. 46] (что было явным преувеличением). Считалось, что он содействовал Японии в деле восстановления в Монго-

лии «неограниченной монархии», в том числе и под своим возможным главенством как «теократический монарх». Японцы якобы смогли привлечь Панчен-ламу «своей политикой содействия сохранению привилегий монгольскими феодалами и теократами, а также путем их прямого подкупа». Подчеркивалось, что через Панчен-ламу и монгольских князей японские власти распространяли свою деятельность на территорию МНР, «находя себе благоприятную почву в феодальных и теократических кругах и нарождающейся национальной буржуазии» [Очир, 1930. С. 95—96].

Материалы советской пропаганды пытались дискредитировать Панчен-ламу. Говорилось о его «низких» нравственных качествах, и он с издевкой именовался «этот „святой“». Утверждалось, что он «бежал из Тибета к китайцам» по причине „дележа власти с Далай-ламой“ и затем «в течение многих лет оптом и в розницу продавал китайским милитаристам национальные интересы тибетского народа» [Очир, 1930. С. 93]. Негативный оттенок имело упоминание о том, что Панчен-лама «проживал в Пекине во дворце бывшего китайского императора» [Долотов, 1932. С. 21].

Практическое воплощение борьбы с невыгодным для СССР политическим влиянием Панчен-ламы ярко проявилось в ходе кампании репрессий в отношении ламства, осуществленной в МНР. В 1927 г. подверглись репрессиям «заговорщики», которые распространяли «провокационные слухи» о приходе в Монголию Панчен-ламы с 40-тысячным войском и близком падении власти МНРП [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 210]. В 1931 г. за распространение аналогичных слухов был осужден лама Гончогжанцан. В 1933 г. он был снова арестован [АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 6] и обвинен в совершении «злостного государственного преступления», которое заключалось в получении письма от «лакея японцев» Панчен-ламы и в отправке ему ответа [АВП. Ф. 183. Оп. 15. Пап. 16. Пор. 5. Л. 10]. Гончогжанцан сообщил суду, что после первой отсидки, «получив особый урок», он воздерживался даже от упоминания имени Панчен-ламы. Когда он получил некое письмо от другого ламы с «упоминанием об этом враге» (Панчен-ламе), то тут же «от страха» сжег его. Затем он забыл об этом письме, «по причине старческого возраста и притупленности памяти», и «не донес надлежащему органу». В апреле 1934 г. руководство Архангайского аймака приняло решение о том, что лама Гончогжанцан, «исходя из своих стремлений свергнуть революционное правительство, имел сношения с агентом японцев беглецом из Тибета Панчен-ламой и получил от него письмо». Таким образом, Гончогжанцан «явился агентом враждебных элементов» [АВП. Ф. 111. Оп. 16. Пап. 18. Пор. 3. Л. 6, 36]. По причине раскаяния [АВП. Ф. 183. Оп. 15. Пап. 16. Пор. 5. Л. 10] и, очевидно, старческого возраста он был помилован.

В октябре 1936 г. в Улан-Баторе состоялся судебный процесс по обвинению 17 лам Улэгэйского мо-

настыря в создании «контрреволюционной организации», якобы через Панчен-ламу связанной с «японскими разведывательными органами». Приговор гласил, что эта «организация» ставила своей целью приглашение в Монголию Панчен-ламы «с войсками», для чего организовала летом 1935 г. сбор средств среди верующих [АВП. Ф. 111. Оп. 17. Пап. 154. Пор. 1. Л. 255, 260].

В октябре 1937 г. на процессе по «делу 23 лам» во главе с Энзон-Хамбо было объявлено, что в их деятельности якобы «полностью совпали стремления» высших лам МНР и Панчен-ламы, который был назван «главой буддизма-ламаизма за границей». Подчеркивалось, что Энзон-Хамбо — настоятель улан-баторских монастырей Гандантэгченлин и Дзун-Хурэ — был тибетским подданным, якобы прибывшим в МНР «по заданию» Панчен-ламы для «ведения шпионской работы», которой и «занимался в течение 22 лет» (то есть с 1915 г., за 6 лет до создания МНР). При этом Энзон-Хамбо якобы получал некие «задания» от Панчен-ламы, который, в свою очередь, обещал ему прибыть в Монголию «вместе с японскими войсками» [АВП. Ф. 111. Оп. 18. Пап. 159. Пор. 15. Л. 12—13].

В 1937 г. состоялся судебный процесс над «руководителями контрреволюционной организации высшего ламства Восточного и Южно-Гобийского аймаков». Эта «организация» якобы ставила своей целью приглашение Панчен-ламы, чтобы при поддержке Японии «ликвидировать существующую народную власть» [АВП. Ф. 183. Оп. 20. Пап. 38. Пор. 28. Л. 100]. Корреляция деятельности Панчен-ламы с «японским фактором» была явно надуманной, и причиной ее было обострение отношений СССР и МНР с Японией.

Подытоживая исследование внешнеполитического воздействия «буддийского фактора», связанного с деятельностью Панчен-ламы, следует отметить, что этот тибетский иерарх в период с 1925-го по 1937 г. являлся деятелем международного масштаба, вольно или невольно связавшим интересы всех государств Восточноазиатского региона — Китая, Монголии, СССР, Тибета и Японии, — каждое из которых как минимум рассматривало возможность использования деятельности Панчен-ламы в своих интересах [Лузянин, 1997. С. 271].

Советское руководство пыталось если не использовать «фактор Панчен-ламы» в своих интересах, то хотя бы минимизировать возможное его использование в ущерб СССР и Монголии. Когда советскому руководству стала ясной бесперспективность этого намерения, Панчен-лама был зачислен в разряд врагов Советского государства и его союзников.

Китайские и японские власти стремились использовать авторитет Панчен-ламы для расширения своего влияния на Внутреннюю Монголию и МНР. Для китайцев появление Панчен-ламы в Китае было удачным, так как сепаратистские тенденции во Внутренней Монголии, инспирированные отделением от Ки-

тая Внешней Монголии, представляли для китайских властей опасность, и они фактически имели мало рычагов для удержания монголов в орбите своего влияния. Авторитет Панчен-ламы стал наиболее действенным инструментом для ведения пропаганды против СССР и МНР. Этот иерарх стал для Китая, Японии и антисоветски настроенной части монгольского населения объединяющей фигурой, способной вести борьбу с «красной опасностью» [Росов, 2002. С. 46]. Деятельность Панчен-ламы по духовной поддержке верующих-буддистов Китая, Монголии и СССР совпала с интересами в этом регионе Китая и Японии, которые стремились направить ее на борьбу с влиянием Советского Союза. Тем не менее в реальности Панчен-лама даже при поддержке китайских войск вряд ли собирался начать военный поход против МНР, и тем более СССР. Так считал и тибетский посол в Монголии Донир, указывая на то, что Панчен-лама как лицо высшей духовной иерархии «не мог заниматься военными делами» [АВП. Ф. 8. Оп. 12. Пап. 81. Пор. 156. Л. 190—191].

Очевидно, не следует говорить о собственных сугубо антисоветских намерениях Панчен-ламы. Очевидно, что он, в некотором смысле, оказался заложником ситуации. Возможно, Панчен-лама мог решиться на посещение СССР как минимум из интереса изучить ситуацию в Советском государстве, где власти стали строить новое общество и буддизм не подвергался прямым гонениям до конца 1920-х гг. На это могли повлиять и связи тибетцев с одним из лидеров буддийской общины в СССР Хамбо-ламой А. Л. Доржиевым. Поэтому китайские власти стремились всеми мерами оградить Панчен-ламу от любых влияний извне. В частности, когда в 1926—1927 гг. во время пребывания в Урге на переговоры с Панчен-ламой пытался выехать Н. К. Рерих, китайские власти не дали ему визы [Росов, 2002. С. 43]. В высказываниях Панчен-ламы, направленных против коммунизма, на наш взгляд, проявилось его стремление защитить буддийскую конфессию, которая с конца 1920-х гг. подвергалась жестоким преследованиям в СССР, Монголии и Туве.

Литература

- Андреев, 2006: *Андреев А. И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во СПбГУ; изд-во «Нартанг», 2006.
- Баабар, 2010: *Баабар.* История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань: Тат. кн. изд-во, 2010.
- Долотов, 1932: *Долотов А.* Ламаизм и война. Верхнеудинск: БМНИИК, 1932.
- Кычанов, Мельниченко, 2005: *Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времён до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.
- Ломакина, 2006: *Ломакина И. И.* Монгольская столица, старая и новая (и участие России в ее судьбе). М.: Тов-во научных знаний, 2006.
- Лузянин, 1997: *Лузянин С. Г.* Россия—Монголия—Китай: Внешнеполитические отношения в 1911—1946 гг.: Дис. ... д-ра ист. наук. М.: ИВ РАН, 1997.
- Манжигинэ, 1932: *Манжигинэ.* Против пропаганды националистической идеологии в Бурят-Монголии и гнилого либерализма по отношению к ней // *Революционный Восток.* 1932. № 1—2 (13—14). С. 237—252.
- Очир, 1930: *Очир Э.* Внешнее положение Монгольской народной республики и политика Японии и Китая // *Жизнь Бурятии.* 1930. № 2—3. С. 91—99.
- Россов, 2002: *Россов В. А.* Николай Рерих: Вестник Звенигорода. Экспедиции Н. К. Рериха по окраинам пустыни Гоби. Кн. I: Великий План. СПб.: Алетейя; М.: Ариарта-Пресс, 2002.
- Урсынович, 1935: *Урсынович С.* Буддизм и ламаизм. М.: ГАИЗ, 1935.
- Ya Hanzhang, 1994: *Ya Hanzhang.* Biographies of the Tibetan Spiritual Leaders Panchen Erdenis. Beijing: Foreign Languages Press, 1994.

Список сокращений

- | | | | |
|--------|--|--------|--|
| АВП | — Архив внешней политики РФ | МНРП | — Монгольская народно-революционная партия |
| БМНИИК | — Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры | ОГПУ | — Объединенное государственное политическое управление при Совете народных комиссаров СССР |
| ГАИЗ | — Государственное антирелигиозное издательство | РГАСПИ | — Российский государственный архив социально-политической истории |
| ИВ РАН | — Институт Востоковедения Российской Академии наук | РГВА | — Российский государственный военный архив |
| КВЖД | — Китайско-Восточная железная дорога | | |
| МНР | — Монгольская Народная Республика | | |

F. L. Sinitsyn

International activities of the Tibetan Hierarch Panchen Lama IX and their impact on the situation of Mongolia and Inner Mongolia (1926—1937 years)

The article examines the international activities of the Tibetan Hierarch Panchen Lama IX in 1926—1937, who was in opposition to the Dalai Lama XIII, their impact on the foreign policy of Mongolia and Inner Mongolia and on the relationship with the Soviet Union.

Key words: Panchen Lama, the Kuomintang, Mukden government, Inner Mongolia, Mongolia, Tibet, the Dalai Lama XIII, Japan, the USSR, the clergy, politics.

И. В. Кульганек

Рукописное и архивное наследие монгольских народов в России

В статье впервые дается краткое описание архивных и рукописных материалов главных хранилищ России, касающихся всех сторон жизни монгольских народов. Автор предлагает краткую характеристику содержащихся в архивах и рукописных фондах России материалов о политико-экономическом положении, культуре, этнографии, религии монголов, калмыков, бурят, а также о контактах России и Монголии на протяжении многих веков взаимодействия наших государств.

Ключевые слова: монголы, буряты, калмыки, архивы, Россия, фонд, описание, каталог.

Внимание Российского государства к монгольским народам ярко пробудилось, когда возникла необходимость контактов с населением окраин, то есть во время покорения Сибири, установления влияния на Дальнем Востоке, прокладывания торговых путей в Китай. Первоначальный интерес имел практический характер и был направлен на урегулирование пограничных вопросов с соседними государствами: первые сведения в оставшихся от того времени документах были фрагментарны. По мере расширения сфер взаимодействия возникали задачи, связанные с вопросами изучения этнографии, культуры, истории, религии монголов, бурят, калмыков. По мере становления и развития российской науки возникает собственно научный интерес к монгольским народам. Все это нашло отражение в способах фиксации материала и в особенностях его хранения.

Документы политико-административного характера хранятся в федеральных архивах страны. Наиболее значимыми из них являются: Российский государственный архив древних актов (РГАДА; Москва), Архив внешней политики МИД Российской Федерации (АВП МИД РФ; Москва), Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ; Москва), Российский государственный военный архив (РГВА; Москва), Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб.; СПб.), Российский государственный исторический архив (РГИА; СПб.), Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ; Владивосток, ранее — в Томске), Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ; Улан-Удэ), Государственный архив Астраханской области (ГААО; Астрахань), Национальный архив Республики Калмыкия (НАРК; Элиста), Национальный архив Татарстана (НАРТ; Казань).

В федеральных архивах хранятся документы политического характера различных государственных структур: Посольских изб (до 1549 г.), Посольских приказов (с 1549 г.), Коллегии иностранных дел (с

1706 г.), Министерства иностранных дел Российской империи (с 1802 г.), Министерства иностранных дел Российской Республики (с 1916 г.), Народного комиссариата иностранных дел (с 1917 г.), Министерства иностранных дел СССР (с 1946 г.), Министерства иностранных дел Российской Федерации (с 1991 г.), а также Министерства внутренних дел и их различных ведомств, департаментов, канцелярий. Важная информация имеется в архивах высших органов государственной власти, государственного управления российского значения, в архивах Государственной думы и Советов депутатов.

Материалы раннего периода (XVI—XVIII вв.) представляют собой указы монархов (главным образом об учреждении политического влияния воевод, ханов, князей на определенных территориях), а также «статейные списки», договоры, стратегические планы, «записки», донесения землепроходцев, послов, купцов, чиновников, служивых людей. Они содержат общие сведения о буддийских церемониях, праздниках, обычаях, монастырях. Среди донесений послов и рекомендаций выделяются планы усмирения местного населения, предложенные жившими в Цинском Китае в XVII в. миссионерами-иезуитами Томасом Перейрой и Франсуа Жербийоном. Особый интерес представляют отчеты послов К. Корякина, Я. Тухачевского, С. Греченина, П. Семенова, Д. Копылова, Р. Старкова, З. Тупальского, П. Лаврова, побывавших в Монголии. Чрезвычайно информативны отчеты видного политического и общественного деятеля посла в Китай Н. Спафария (Н. Милеску), а также секретаря калмыцких дел Коллегии иностранных дел В. М. Бакунина.

Материалы XVIII—XIX вв. содержат сведения о распространении буддизма в Бурятии и Калмыцкой степи. Среди них преобладают указы монархов и разных департаментов, распоряжения местных органов управления, связанные с функционированием буддийской церкви и регулирующие ее положение в

России (например, об учреждении монастырей, о землепользовании).

Архивы XIX в. пополнились отчетами военных экспедиций, которые возглавляли знаменитые путешественники и исследователи Н. М. Пржевальский, М. В. Певцов, В. И. Роборовский, посылавшиеся в Центральную Азию Министерством иностранных дел, а позже — Российским географическим обществом.

Материалы после 1917 г. несут свидетельства проводившейся в Советском Союзе борьбы с буддизмом, содержат документы о закрытии хурулов и дацанов, сведения о репрессивной политике государства по отношению к служителям религиозного культа. Более поздние документы говорят о возрождении буддизма в нашей стране и за ее пределами.

История хранения документов сложна. Многократно проводилось перефондирование, сопровождавшееся передачей материалов из одних фондов и архивов в другие. Папки меняли свои адреса, а некоторые кочевали из Санкт-Петербурга в Москву и обратно. Так, часть материалов сенатских комиссий до 1802 г. были переданы из ГАРФ (Москва) в РГАДА (Москва). Фонд «Особого присутствия по политическим делам», рассредоточенный по разным архивам, целиком был передан в ГАРФ. В то же время часть сенатских документов XIX в. (императорские именные указы, текущая переписка с губернаторами, материалы сенаторских ревизий отдельных губерний, уголовные, кассационные и апелляционные дела), ранее хранившихся в Москве, попала в РГИА (СПб.).

Немалую роль сыграл процесс рассекречивания документов, закрытых до недавнего времени для научного использования. Такую работу провели центральные и десятки региональных архивов, благодаря чему архивная работа была поднята на новый уровень.

В настоящее время в российских федеральных архивах хранится громадное количество материалов, связанных с монгольскими народами. Определенная часть документов была использована монголоведами — историками, филологами и религиоведами, другая — ждет своих исследователей.

Наибольшее количество материалов, имеющих отношение к монгольским народам, находится в Санкт-Петербурге. Здесь была основана Российская Академия наук (1805), связанная с именами первых академиков — И. Я. Шмидта, Г. Клапрота, Г.-З. Байера, несколько позже появилось первое научное востоковедное учреждение — Азиатский музей (1818). В Петербургском императорском университете на факультете восточных языков, созданном (1854) на базе Казанской востоковедной школы, оформилось классическое востоковедение. В других регионах России ценными хранилищами являются Центр восточных рукописей и ксилографов Института монго-

ловедения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН) и фонды Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН).

В Петербурге наиболее значительными архивами, где собраны подобные материалы, считаются: Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб; СПб., ул. Варфоломеевская), Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (РГИА СПб; СПб., ул. Псковская), Российский государственный исторический архив (РГИА; СПб., Заневский пр.).

Тексты различного характера на старомонгольском языке, на так называемом «тод бичиг'е», а также фольклорные записи, представленные в академической транскрипции, широко распространены среди монголоведов начала XX в., и более ранние — в русской транскрипции, хранятся главным образом в научных учреждениях. В Петербурге это: Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН, бывший Азиатский музей), Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (СПбФ АРАН), Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (МАЭ РАН), Российское географическое общество (РГО), Санкт-Петербургский институт истории РАН (СПб ИИ РАН), Институт материальной культуры (ИМК РАН), Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (РО РНБ, бывшая Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина).

Самым большим хранилищем рукописей и материалов о монгольских народах является ИВР РАН, а в нем — монгольский, тибетский, маньчжурский, индийский, китайский фонды, а также Архив востоковедов ИВР РАН. Здесь собраны средневековые книги по всем видам деятельности монголов, бурят и калмыков, по истории, литературе, языку, религии, взаимоотношениям с соседними государствами. Это рукописи, ксилографы, миниатюры и архивные материалы востоковедов, изучение этих материалов весьма востребовано в настоящее время.

Архивы — живое явление. Они постоянно открывают новые тайны, которые уточняют, а иногда и меняют представления о происходивших событиях, смещают акценты в произошедшем, заставляют по-новому взглянуть на отдельные исторические личности, на историю нашей страны и народы, населяющие ее.

Работа в рукописных фондах и архивах предполагает решение таких задач, как: разбор рукописей по сочинениям; выявление сочинений, имеющих отношение к монгольским народам и находящихся в других фондах; инвентаризация, каталогизация, описание, введение в научный оборот не разобранных до сих пор фондов; проведение сверки наличия документов с описями; создание компьютерных каталогов и описаний; создание базы данных полнотекстовых документов.

Использованная литература

Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР / Ред. кол.: А. П. Базиянц, Д. Е. Бертельс (отв. секр.), Б. Г. Гафуров, А. Н. Кононов

(председ.), Е. И. Кычанов, И. М. Оранский, Ю. А. Петросян, Э. Н. Тёмкин, О. Л. Фишман, А. Б. Халидов, И. Ш. Шифман. М., 1972.

- Архив Академии наук. Обзорение архивных материалов. Труды Архива. Т. I. Л., 1933; Т. II, вып. 5. М.; Л., 1946; Т. III, вып. 9. М.; Л., 1950; Т. IV, вып. 16. М.; Л., 1959; Т. V, вып. 19. М.; Л., 1963; Т. VI, вып. 24. Л., 1971; Т. VII, вып. 27. Л., 1977.
- Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: Доклады научной конференции. СПб., 2000.
- Бюллетень Архива востоковедов ЛО ИНА АН СССР. Вып. 1—2. 1961; Вып. 3. 1963 (на правах рукописи).
- Бюллетень рассекреченных документов федеральных государственных архивов. Вып. 1. М., 1998; Вып. 2. М., 1999; Вып. 3. М., 2000.
- Волкова, 1988: *Волкова М. П.* Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. 1 / Отв. ред. Л. Н. Меньшиков. Приложения составила Т. А. Пан. М., 1988.
- Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1981: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетский фонд ЛО ИВ АН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1974 г. М., 1981. С. 139—153.
- Иориш, 1966: *Иориш И. И.* Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. История, право, экономика. М., 1966.
- Каталог... 1914: Каталог индийских рукописей / Сост. Н. Д. Миронов. Пг., 1914.
- Ковалевский, 1834: *Ковалевский О. М.* Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньчжурским и китайским книгам и рукописям, в библиотеке Императорского Казанского университета хранящимся. Казань, 1834.
- Козин, 1934: *Козин С. А.* Азиатский архив при Институте востоковедения Академии наук СССР // Библиография Востока. Институт востоковедения АН СССР. Вып. 5—6. Л., 1934. С. 56—66.
- Краткий межархивный справочник о местах хранения документов по личному составу (РГАЛИ, РГАСПИ, РГАНИ, РГВА) / Сост.: Е. Р. Курапова, С. В. Копылова. Вып. 1. М., 2005.
- Краткий справочник по фондам Центрального государственного архива научно-технической документации Санкт-Петербурга / Сост.: Т. С. Конюхова, Н. Ф. Фомичева, О. Е. Егорова, Л. Д. Козлова, Н. И. Корюкаева, В. В. Хмелевская, Т. Г. Яковенко. СПб., 1997.
- Краткий справочник. Фонды Российского государственного военно-исторического архива / Ред. кол.: М. Р. Рыженков (отв. ред.), Н. Г. Снежко (отв. сост.), Е. Н. Дмитроченкова, Л. Я. Саг. М., 2001.
- Кульганек, 2000: *Кульганек И. В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000.
- Меньшиков, 1993: *Меньшиков Л. Н.* Дуньхуанский фонд // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. С. 332—343.
- Музраева, 2008: *Музраева Д. Н.* О коллекции буддийской литературы О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке. Памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) 1887—1980. Элиста, 2008. С. 30—59.
- Орлова, 1996: *Орлова К. В.* Описание коллекции рукописей и ксилографов, хранящихся в научном архиве Калмыцкого Института гуманитарных исследований // Acta Orientalia. Hungaricae. Budapest, 1996. Т. XLIX, fasc. 1—2. P. 139—160.
- Пан, 2001: *Пан Т. А.* Описание маньчжурских рукописей и ксилографов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук. Вып. 2. Wiesbaden; Harrassowitz, 2001.
- Поппе, 1932: *Поппе Н. Н.* Описание монгольских шаманских рукописей Института востоковедения // Зап. Ин-та востоковедения АН СССР. Л., 1932. Т. 1. С. 151—200.
- Посова, Чижикова, 1999: *Посова Т. К., Чижикова К. Л.* Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН / Предисл. В. С. Воробьев-Десятовский. М., 1999.
- Путеводитель... 1998: Путеводитель по дореволюционным фондам НАРБ / Отв. ред.: Л. Я. Баранникова; Ред. кол.: Д. С. Абагаева, С. Г. Аюшева, А. И. Беч, Н. В. Зангеева. Улан-Удэ, 1998.
- Пучковский, 1954: *Пучковский Л. С.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР // Учен. зап. Ин-та востоковедения. Т. IX. М.; Л., 1954.
- Российский государственный архив древних актов. Путеводитель: В 4 т. Т. 1. М., 1991; Т. 2. М., 1992; Т. 3. (Ч. 1—2). М., 1997; Т. 4. М., 1999.
- Российский государственный архив социально-политической истории: Краткий справочник / Справочно-информационные материалы к документальным и музейным фондам РГАСПИ / Ред. кол.: Ю. Н. Амиантов, К. М. Андерсон (отв. ред.), О. В. Наумов, З. Н. Тихонова. Вып. 3. М., 2004.
- Савицкий, 1991: *Савицкий Л. С.* Описание тибетских свитков из Дуньхуана из собрания Института востоковедения АН СССР. М., 1991.
- Сазыкин, 2003: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР: В 3 т. Т. 1, М., 1988; Т. 2. М., 2001; Т. 3. М., 2003.
- Успенский, 1994: *Успенский В. Л.* Монголоведение в Казанской Духовной академии // Mongolica. Из архивов отечественных монголоведов XIX—начала XX в. СПб., 1994. С. 11—17.
- Фонды... 2002: Фонды национального архива Республики Калмыкия 1713—1993. 2-е изд., испр. и доп. / Сост.: В. З. Атуева, Б. Б. Бадмаев, З. Б. Бюрчиев, Л. П. Коженбаева. Элиста, 2002.
- Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга: Путеводитель / Ред. кол.: И. П. Бабурин, Н. Б. Лебедева, О. Ю. Нежданова, Н. В. Пономарев. М., 2000.
- Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан: Путеводитель / Ред. кол.: Р. К. Валиев, Р. Н. Гибадуллина, Л. В. Горохова, А. М. Димитриева, С. С. Елизаров (ред.), А. Л. Литвин (отв. ред.), А. А. Сальникова, Б. Ф. Султанбеков, Н. В. Юсупова, В. Х. Яркаева. М., 1999.
- Чугуевский, 1990: *Чугуевский Л. И.* Архив востоковедов (бывший Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годич. науч. сес. ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения. М., 1990. С. 5—128.

I. V. Kulganek
Manuscript and archival legacy of mongolian peoples in Russia

Abstract: The author of this article first briefly describes the archival and manuscript materials of the main depositories of Russia relating to all aspects of life of the Mongolian people. The author offers a description of the materials about political and economic situation, culture, Ethnography, religion of Mongols, Kalmyk, Buryat, as well as contacts of Russia and Mongolia for many centuries of interaction between our States contained in archives and manuscript funds of Russia.

Key words: Mongols, Buryats, Kalmyks, archives, Russia, Fund, description, catalogue.

К. Н. Яцковская

Читая «Труды о Монголии и для Монголии» А. Д. Симукова

В 2012 г. важная дата в монголоведении: 29 апреля исполнилось 110 лет со дня рождения Андрея Дмитриевича Симукова. 16 лучших лет своей безвременной оборвавшейся жизни (1902—1942) он трудился в Монголии во благо этой страны и её народа. С именем А. Д. Симукова связано становление и развитие географической, а также картографической науки в Монгольской Народной Республике, организация Национального музея и наполнение его множеством экспонатов. И не только. А. Д. Симуков, по признанию ведущих монгольских учёных, внёс весомый вклад в изучение Монголии и как этнограф, и как зоолог, и как участник разработки принципов административно-территориального деления страны; не утратили своей актуальности его труды о пастбищном скотоводстве как одной из экономических основ Монголии.

А. Д. Симуков ступил на монгольскую землю в составе известной Монголо-Тибетской экспедиции (1923—1926), руководимой знаменитым путешественником П. К. Козловым. Мировую славу экспедиции принесли археологические находки в Ноин-Уле. В истории этих раскопок запечатлена и работа А. Д. Симукова. Один из открытых там могильников назван «Андреевским» (другой известен как «Кондратьевский» — по фамилии руководителя археологических работ старшего помощника главы экспедиции С. А. Кондратьева).

С самого начала пути в Монголию судьба свела Андрея Симукова с Сергеем Александровичем Кондратьевым (1896—1970). Оба они принадлежали к поколениям молодёжи, в сердцах которых со времён Н. М. Пржевальского горело желание попасть в Центральную Азию. И вот случилось! Ботаником-коллектором был зачислен в экспедицию А. Д. Симуков, в состав конвоя — С. А. Кондратьев. Экспедиции содействовало Русское географическое общество, а также государство, снабдившие её прекрасным оборудованием — всевозможными приборами и разного рода оружием и для повсеместной охоты, и для обороны на случай нападения в Тибете. Экспедиция также была достаточно обеспечена финансами. Долгая дорога к границе Монголии способствовала сплочению членов экспедиции и стала своеобразным

кратким семестром обучения всевозможным необходимым умениям. Главным наставником для молодёжи был многоопытный и прекрасно образованный С. А. Кондратьев. Будучи старше Андрея Симукова на 6 лет, Сергей Александрович взял шефство над ним и другими более молодыми участниками экспедиции. Его любовь к поэзии и музыке не в последнюю очередь помогла созданию в коллективе атмосферы высокой духовности. После дежурств вместе пели, читали вслух стихи любимых известных русских поэтов. Сергей Александрович, унаследовав семейные композиторские способности (его дядей по материнской линии был известный композитор А. С. Аренский, почитаемый и поныне), в пути сочинял музыку, исполняя ее на гитаре. Это были и романсы на стихи Н. Гумилёва «Я помню милую дорогу», и работа над припевом к «Гимну экспедиции» на собственные слова: *«Вперед, вперед, все дальше на восток, Друзья, как радостно бродить по свету. Вперед, вперед, все дальше на восток, Нас ждут хребты далекого Тибета»*. В дороге слагались строфы поэмы «Гава». Перед самой Монголией экспедиция больше месяца стояла в Троицкосавске, где по инициативе П. К. Козлова С. А. Кондратьеву, ещё перед концом Первой мировой войны отлично овладевшему нарезным оружием в командном пехотном училище, было поручено обучать стрельбе участников экспедиции. Такая многодневная тренировка очень пригодилась Андрею Симукову, когда он разыскивал представителей фауны Монголии для будущих экспонатов Национального музея, над организацией которого он трудился вместе с С. А. Кондратьевым. Их обоих с первых дней связала добрая дружба. В дневниковых записях Сергей Александрович часто и деликатно упоминает о «занятиях с мальчиками», как он с любовью называет Андрея Симукова и Котика (Даниленко): «Занимались (правда не систематически) ...английским». В другой раз отмечает: «Выучил обоих ...играть в шахматы». «Между делом набросал „Заклинание изюбрей“ на три голоса. Вечером мальчики усердно разучивали его со мной». Но главной заботой было расширение их кругозора, накопление всякого практического опыта, нужного в решении экспедиционных задач.

«Мальчики снимали Гуджиртэ (лесистую часть)»; «мы с Андрюшей делали съёмку Ноин-Уль». Эта работа проходила по соседству с археологическим раскопом в Судзуктэ. А зимой 1924—1925 гг. по заданию П. К. Козлова Андрей прошёл уже самостоятельными маршрутами не одну сотню километров, обследуя юго-западный Хентэй [Т. 1. С. 851]¹. И еще раз в 1925 г. в течение двух месяцев вёл наблюдения над жизнью животных в горах Ноин-Богдо, находящихся в крайней южной цепи горной системы Гобийского Алтая (см.: [Т. 1. С. 895]). В материале, касающемся наблюдений за монгольским горным бараном, исследователь даёт монгольское название этого животного — *аргали* и затем уточняет, что монголы относят к нему «самок и молодёжь» (см.: [Т. 1. С. 897]).

Увы! Экспедиции П. К. Козлова не пришлось полностью осуществить намеченные планы и дойти до Тибета. Все работы велись на территории Монголии и в районе Хара-хото. Первой крупной экспедицией Ученого комитета, которую возглавил А. Д. Симуков, была Гобийская экспедиция 1927 г. (июль—ноябрь) [Т. 3/1. С. 52—73]. Значительные исследования А. Д. Симукова были предприняты во время Хангайской (1928) экспедиции. Работала две партии. Руководителем одной был С. А. Кондратьев, другой — А. Д. Симуков [Т. 3/1. С. 80—195]. Начиная с 1927 г. они оба по приглашению Ц. Жамцарано продолжали работу в первом научном учреждении Монголии — Учёном комитете, известном всем монголооведам как *Судар бичгийн хурээлэн*, и во многом способствовали развитию в нём новых направлений, прежде всего связанных с естественными науками. В 1930 г. С. А. Кондратьев уехал на родину. А. Д. Симуков продолжал свою деятельность в Комитете по трем направлениям: «1) работа учрежденческого характера; 2) экспедиционные исследования; 3) научная обработка собранных материалов». Так итожил он свою двенадцатилетнюю научную работу в МНР и её результаты в специально подготовленном докладе, оставшемся в рукописи и опубликованном его дочерью Н. А. Симуковой [Монголика-III. 1994. С. 63].

Благодаря многолетним подвижническим усилиям Наталии Андреевны Симуковой, её личному участию в осуществлении идеи издания трудов отца в монголоведную науку вернулось не только его имя, но и его бесценное рукописное наследие, разысканное монгольскими и российскими учеными и ею самой в архивах и библиотеках Монголии и России. Вместе с журнальными публикациями 20-х и 30-х гг. рукописи работ составили три тома (фактически 4 многостраничные книги в формате А4). Эта публикация стала возвращением автору его научного достоинства. Составители названы на обложке каждого тома: известный монголовед директор Центра развития исследований Государственного этнологического музея Японии профессор Юки Конагая, племянник

Н. А. Симуковой Санжаасурэнгийн Баяраа и Ичин-хорлоогийн Лхагвасурэн. Название изданных томов — «Труды о Монголии и для Монголии» (такое обозначение сути своей работы было дано когда-то самим автором) — точно определило смысл его работы в стране и в целом его судьбу. Труды прочтываются как одна бессмертная книга, на страницах которой живёт сам автор со своим сердцем, покорённым Монголией, с его добрыми чувствами к людям, по традиции радушно и гостеприимно встречавшим у себя в юрте бесстрашного путешественника. Дневниковые записи, сделанные автором во время экспедиций, долго не отпускают от сложившихся текстов. Поражает целеустремлённость и настойчивость, удивляет всеохватность интересов молодого учёного. Он производит съёмку окружающей местности, заносит на будущую карту линии рек с их притоками, долины, отмечает расположение айлов, состояние пастбищ. Мимо него не проходят знаки времён, он умел их увидеть, разгадать, подчас не спеша расшифровать, достаточно было заметить и зафиксировать. А. Д. Симуков на пути заходил в юрты к местным жителям, подолгу беседовал с ними. Он настолько был пленён Монголией, полюбившимся ему монгольским языком, что подчас в своих текстах оставлял монгольские реалии без русской транскрипции. Может быть, он был первым учёным, применившим кириллицу для монгольской письменности. Бывало и так, что в симуковских записях монгольские слова склонялись по нормам русской речи, неожиданно появлялись глагольные формы с монгольскими корнями. К примеру, в работах 20-х гг. в его текстах не раз можно прочитать «*заачанились*» — в одно слово от монгольского *ачаа(н)* ('поклажа'), то есть «погрузили тюки, навьючили верблюдов, лошадей». Он без перевода употребляет слово *тамаган*, означающее местное управление, канцелярию, где приходилось предъявлять свои документы или получать разрешение, скажем, на проведение съёмки местности, и т. д. Приводятся случаи, когда документы для предъявления в канцелярию он отправлял с проводником, сам же, дабы не упустить время, ехал вперёд по намеченному маршруту. В *тамаган*'е (быстро привыкаешь к этому слову) излагалась просьба о выделении монголов-проводников в подлежащий дальнейшему обследованию район и т. п. Так, А. Д. Симуков 19.VII.1928 г. отмечает в дневнике: «Здесь тамаган производит довольно приличное впечатление. Бумагу мне выдали скоро, в моих заданиях разбираются хорошо» [Т. 3/1. С. 86]. В том же дневнике Хангайской экспедиции он записывает обнаруженные *убульчжон'ы* — расположение зимовок (*öвөлжөөн*). Знакомство с дневниковыми записями А. Д. Симукова позволяет увидеть в нём прекрасного организатора работы экспедиционных отрядов. В условиях полевых работ с ним всегда были фотоаппарат, анероид, буссоль. Оказавшись в вожделенной Центральной Азии, в живом общении с монголами, а они интуитивно сразу распознают в незнакомце человека с открытой

¹ Здесь и далее номера тома и страницы в квадратных скобках указаны по изданию: [Симуков, 2007—2008].

душой, он быстро освоил монгольскую речь, постиг обычаи монголов, легко общался с ними, посещая аилы, заходя в юрты, встречавшиеся на маршрутах. Со многими сдружился на долгие годы. Местные монголы служили для него также живым источником топонимических и гидрографических сведений. Дневники передают дыхание жизни номада, оставляющегося после очередной перекочёвки несколькими аилами в долине с рекой или с другими источниками воды, под защитой горных массивов, с богатыми пастбищами. Перед читателем обязательно предстаёт и сам исследователь, озабоченный непреходящим желанием с максимальной полнотой выполнить поставленные перед ним задачи. Одна из них с первых дней экспедиционной деятельности была связана с добычей артефактов для музея. И это ему удавалось в полной мере. Все материалы, отражающие деятельность экспедиций, собраны составителями в отдельный том (том 3, часть 1).

Труды А. Д. Симукова не случайно как бы раздельно названы «О Монголии» и «Для Монголии». Кажется, что молодой сильный исследователь, благодаря своему высокому росту легко поднимающийся на горные перевалы, взбирающийся к вершинам гор и высоких холмов, без труда преодолевающий непростые каменистые спуски, озадачен наблюдениями географа, съёмкой обширной местности, сбором образцов флоры и сведений о фауне. Но его пытливый глаз различает многие детали в открывающейся картине: и маленький дугун² на живописном склоне горы, и сооружение нового субургана, и большой буддийский монастырь — всю красоту монгольского пейзажа. И тогда появляется текст, в котором вполне реализуется давно возникшее влечение к литературному творчеству: «В месте слияния Хуримийн-гол — Бумботу большая котловина, к <...> от нее отдельная гора (небольшая) Цокто-Хайрхан. <...> Склон её сплошь завален моренными отложениями. Пока ещё для меня неясно, откуда они принесены. На восточном склоне небольшой дугун, сомонный. В упомянутой котловине порядочно населения. Я насчитал примерно 20—23 юрты. Далее мы поехали по Хуримийн-голу, довольно далеко от него, левой стороной. Все время по моренным отложениям. Завернули в аил, где живёт второй улачин, но, оказывается, он не получил распоряжения и уехал тарабаганить (охотиться на тарбагана. — К. Я.) на несколько дней. Здесь 3—4 юрты. Так и поехали далее. По дороге в камнях подняли филина. Чуть выше устья Хангала на Хурэмийн-голе кочует сейчас уртон Галутэ. Около него 2 юрты. Заехали, думая найти человека. Не вышло. Немногом далее Хурэмийн-гол выходит из гор. Свернув по нему в горы, мы остановились в аиле (2 юрты), разбив палатку у самой реки. Мирная картина! Светлая река течет здесь тихо под высоким яром. Кругом луга, огороженные горами. Сзади небольшой лесок, а дальше гольцы. Около аила табун,

² В написании монгольских реалий, имён, географических названий сохраняется авторская транскрипция.

стадо сарлыков. В вечерней тишине звучит вольная песня, звонкими голосами перекликаются дети. Закатное небо ясно. Воздух чист и свеж. Мы с Сереном (проводником. — К. Я.) долго сидели у входа в майхан, молчаливо думая каждый о своем» [Т. 3/1. С. 119]. При возникшей позже беседе выясняется, что сын Серена учился в Ленинграде.

Разъезды географа Симукова по экспедиционному маршруту идут от ключа к ключу, от колодца к колодцу, от монастыря к монастырю, указанным на старых картах, или по совету проводников, или по совершенно нехоженным местам, где и проводников нет. Верхом на лошади или верблюде, по проторенной тропе или караванному тракту дорога ведёт к намеченной цели. По описанию передвижения путешественника складывается представление о надёжной уртонной службе в конце 20-х гг., о вытеснении её с 30-х гг. автомобильным транспортом. Внедрение в жизнь автомашин через «Монголтранс» (так называлась новая организация, обслуживающая переброску грузов и почтово-пассажирские перевозки), история развития транспорта МНР в 20-е—30-е гг. подробно изложены А. Д. Симуковым (см.: [Т. 1. С. 404]). Радость новизны, вошедшая в жизнь номада, отразилась в появлении авторской песни, быстро ставшей народной. (Объявление об исполнении песни «Монголтаранс» (гласная *a* обязательно звучит в слоге после *m*) можно было услышать в радиопередачах из Улан-Батора даже в последние десятилетия XX в. — К. Я.).

День за днём идет сбор растений. Попутно составляется сводка геологических данных. В заботах о будущих отделах музея по фауне Монголии к проводникам, естественно, возникают вопросы об охоте. В этой связи, например, приводится во всех подробностях рассказ об изюбрах, которые в описываемой местности передвигаются круглый год. Оказывается, летом они ходят по самому водоразделу, бродя по еланям наравне с аргали, часто довольно далеко от леса. Во время дождей, когда становится прохладней, изюбры спускаются к лесу и охотно держатся в маленьких перелесках близ границы леса. Так проходит лето. А к рёву они снова спускаются в леса. Пантовать начинают с 8-го числа первого летнего месяца, заканчивают к первому августа. Монгольский собеседник уточняет, что из оружия у охотников главным образом кремнёвки. Однако зверь постепенно становится редкостью. Причиной бывает засуха, а то и пальба, которая устраивалась по всем окрестным горам. Рассказчик уточняет, что после гаминов и бароновщины у населения появилось много скорострелок, в основном у богатых, то есть у плохих охотников. Впрочем, скорострелки отобраны. В последнее время количество зверей стало увеличиваться. Вот ещё одно наблюдение: по скалам растёт крыжовник... И снова в дневник заносится немаловажная деталь о возникающей дружеской обстановке: вечером в аиле угощали архи, повеселевший проводник пел песни. «Спел он мне и „Сэрун сайхан Хангай“» (песня также продолжает бытовать

в начале XXI в. — *К. Я.*). Кроме того, выяснилось, что проводник знает кое-какие улигеры (см.: [Т. 1. С. 111]).

Ежедневно идут пешие восхождения. Нередко преодолеваются очень крутые подъёмы, и каждый шаг, по признанию неутомимого исследователя, требует упругой верной ноги... А в описании верхнего пояса Хангайских гор констатируется: «Крутизна — одна из характерных черт». Постепенно вырабатывается собственная методика исследования обширной местности с высоких горных точек.

Дневник Хангайской экспедиции изобилует свидетельствами упорядоченной веками жизни монгольских номадов. Традиционны сезонные перекочёвки. В аилах на месте стоянки экспедиции есть так называемые десятники, которые выделяют конных сопровождающих. Последние оказывают помощь на всех этапах перевозки экспедиционной кладки и тогда, когда географу, взобравшемуся на высокий гребень хребта, для завершения спуска нужно подвести коня. Обе партии экспедиции 1928 г. работают в разных районах Хангая. Симукову для назначенной встречи партий важны сведения о передвижении Кондратьева по маршруту. С магистрали, на которой работает Андрей, далеко на западе виден снежный Отхон-Тэнгри. Возникает предположение, что наблюдавшийся недавно другой снежный кряж — часть его системы. Впрочем, далее следует заключение исследователя, что выяснить это сможет только общая сводка. Заметим, С. А. Кондратьев в это время совершил восхождение на Отхон-Тэнгри, провёл необходимую съёмку, определил высоту этой горы. Конечно же, запечатлел красавицу-вершину на фото. В конце дня А. Симуков спустился не старой дорогой, а более лёгкой, по крутому и узкому распадку. Навстречу ему привели коня, и он скоро добрался до сложенного уже лагеря. Вместе с А. Д. Симуковым в отряде работают помощники. С ними — давний соратник П. Ф. Чухломин. Они разделились с ним на какое-то время. Теперь хотелось навести справки. Поспрашивал в одном аиле. Но там о Чухломине не слышали, зато слышали о подводах Кондратьева. (Очень точно подмечено действие типично монгольского «беспроволочного телеграфа»). Однако попался проезжий монгол, сообщивший проводнику, что Чухломин проехал в сторону монастыря Таряты. На следующий день путешественники вышли с солнцем, сейчас же поднялись на перевал, а затем по прекрасной дороге рысью покатали прямо к Тарятам. Дорога шла у восточного подножья горы Байсхалан (см.: [Т. 1. С. 142]). Далее следует запись о подъезде к монастырю: о попавшихся верстах в 12 от монастыря шерстомойках Монценкопа и Стормонга (черты истории отношений нашей страны с Монголией), о встретившихся представителях русской колонии. У них получены интересные сведения о хошуне. О большом количестве скота. «Из скота держат большей частью сарлыков и хайнаков» [Т. 1. С. 143]. О весьма доходной статье охоты на тарбаганов, во множестве обитающих вокруг. От одного из

собеседников услышал удививший исследователя рассказ: этот бывалый человек ходил по знакомым обоим местам, пройдя с баранами экспортной компании из Дайчин-вана в Хух-хото севернее Гурбан-Сайхана, и видел там на вечерней заре и на рассвете пару животных, будто бы одnogорбых диких верблюдов.

Встреча с Кондратьевской Улясутайской партией экспедиции предполагалась в Дурекчи-ване 10-го сентября, о чём Сергей Александрович уведомил Андрея Дмитриевича запиской. И до этого известия А. Симуков в ожидании встречи уже съездил на ближайший перевал, потом дальше к озеру Иринчин-Джугнай, лежащему среди лесистых гор высоко над долиной реки Тэс... После встречи обеих партий и обсуждения всего сделанного было принято решение отряду А. Д. Симукова выехать в Сын-тайгу, а улясутайцы пойдут на Хан-хухей. Два дня ушли на сборы, и участники Хангайской экспедиции все вместе выезжают в дальнейший путь вниз по реке Тэс. Предварительно узнали в тамагане, что Сын-тайга находится на урянхайской территории, для А. Симукова становятся очевидными значительные затруднения в доступе к этой горной группе. В его дневнике читаем следующую запись: «Мы проехали вниз по Тэсу и остановились верст на 6 выше Ганданхуре, в еловом острове. 17-го я съездил с М. И. К. (Мелитина Ивановна Клягина-Кондратьева, жена Сергея Александровича. — *К. Я.*) в хуре, где немного поснимал. Кроме того, познакомился с двумя русскими в ликвидируемом отделении Госторга и кое о чем их расспросил. Под вечер вызвал из лагеря Лубсана (Ульдзий Лубсан-хуурч, музыкант и певец, сопровождавший С. А. Кондратьева в экспедиции. — *К. Я.*) и с ним сходил в местную пограничную таможеню, чтобы навести справки о границе. Оказалось, что толком там ничего не знают. Мне никаких препятствий не чинили. Наоборот, сказали, что фактически дорога открыта. Точно граница не установлена. Больших разбоев нет, а мелкий грабёж постоянен. Вернулись мы после заката. Вечером Лубсан долго играл, распевая новый улигер о нашем путешествии» [Т. 1. С. 157]. На следующий день партии разделились. Лубсан вместе с Симуковым добрались до сомонного центра, где дарга оказал полное содействие и назначил проводника, у которого путники заночевали, а перед тем весь вечер Лубсан сказывал улигер.

В подробном описании следующего участка пути тоже есть примечательные записи: «Поравнявшись с Баян-хайрханом, мы увидели по левой стороне пади уже значительные сивера; долина сузилась, карагана исчезла. Несколько выше мы миновали сочащийся по руслу ключик и остановились у колодца, принадлежавшего ранее караулу Баян-булаг. Гендун (проводник на новом участке пути. — *К. Я.*) собрал трех или четырех десятников, причем выяснилось, что знающего места по главному хребту Танну-ула нет ни одного, как нет и хорошо знающего урянхайский язык. Поэтому мне придется, вероятно, взять на

день-два еще проводника урянхайца. <...> Граница проходит всего в 15—20 верстах далее к северу и поэтому уже необходимо стеречь коней. Десятники дали нам сторожа. Любопытно было встретить молодого парня, недавно окончившего среднюю школу в Урге. Он работает в тамагане и приехал в этот глухой угол домой, на побывку» [Т. 1. С. 158]. Через день поздней порой к стоянке отряда подъехал молодой лама, возвращавшийся с пашен с вьюком ячменя. Он был из верхнего аила, но решил заночевать около путешественников. За долгим разговором выяснилось, что его отец, старик Пельчже, — шаман. Через день предупрежденный новым знакомцем о том, что отец собирается камлать, Андрей Дмитриевич отправился в аил к Пельчже.

Трудно отказаться от пространного цитирования следующей документально-этнографической записи А. Д. Симукова: «Полдня прошло в разного рода расспросах и разговорах. Обоим я поднёс хадаки. Между прочим меня угостили мясом ца (дикий северный олень. — К. Я.). Несколько дней назад два охотника, перевалившие Танну-нуру, в истоке Нарина увидели следы диких ца в 10 голов и, выследив их, одного убили. Мясо хорошее, похожее на мясо изюбря. <...> За беседой незаметно свечерело, и старый Пельчже стал готовиться к камланию. Большой бубен, обтянутый медвежьей шкурой, был подсушен и нагрет над огнем. Дети притащили маленькое деревцо лиственницы, на ветки которого были привязаны 9 белых полосок материи. Затем деревцо это водрузили напротив двери юрты, шагах в 15 от последней. Затем была извлечена одежда шамана, состоявшая из шапки с венцом перьев филина на верхушке, кожаной куртки со множеством разноцветных подвесок из кожи и материи, свешивавшихся до полу, и мягких кожаных „мокасин“ с разводами. Передняя часть круглой шапки изображает нарисованное белым по черному фону лицо. На куртке на плечах нашиты пучки коротких перьев того же филина. На спине ряд подвесок из железа, брэнчащих при каждом движении. С шапки спереди спускается черная бахрама, закрывающая лицо. Било для бубна сделано в виде овальной ложки с ручкой, вырезано из кедра и обтянуто кожей ца, с сохранившимися еще волосами. На внутренней стороне несложный резной орнамент, долженствующий изображать небо человеческого рта.

Одевался Пельчже медленно, не торопясь. Попробовал бубен. Зажгли арцу (встречающуюся по Танну в изобилии) и стали его [шамана] окуривать, обнося по солнцу около ног. Наконец он повернулся лицом к висевшим на стене рядом с бурханами онгонам и запел призывание, слегка ударяя в бубен. Очень быстро темп пения и ударов участился, движения стали быстры и резки, послышался храп.<...> Петь он перестал. Тело завертелось. Голова быстро и резко вертелась во все стороны. Глаза были закрыты. Гулкие удары в бубен, неизменно ритмичные, стали угрожающе сильными, странно волнующими и зовущими <...> старый Пельчже крутился в неистовом

танце жреца древней „черной веры“» [Т. 1. С. 164—165].

Камланье продолжалось почти три часа. Прежде чем уйти «на табор», А. Д. Симуков подробнейшим образом записал все впечатления о шамане. Не опустил и своей мысли об удивительном образце сосуществования древних буддийских верований и следования буддизму на примере отца и сына.

Сотни экспедиционных фотографий, сделанных А. Д. Симуковым, хранятся в фотоархиве АН Монголии и в его семье. Часть из них приложены к каждому тому Трудов. Ловишь себя на желании подолгу рассматривать их. Четыре снимка, на которых запечатлены беседа автора с молодым гэлюном, отец ламы шаман Пельчже и оба врозь в сакральных одеждах, помещены среди прочих в томе 3/1 [№ 124—127. С. 584—585]. В этом же блоке фотографий видим на снимке, датированном 1938 г. [№ 145. С. 593—594], А. Д. Симукова в ладно сидящем на нём дэле с орденом (монгольской правительственной наградой) на левой стороне груди. На голове — мягкая фетровая шляпа с широкими полями, непрременный и любимый монголами головной убор.

Уважаемый Пельчже оказался обстоятельным рассказчиком об особенностях охоты, привёл полный перечень обитающих вокруг животных. В конце концов старик и Симуков отправились вместе верхами в разъезд на 2—3 дня.

Была ещё одна Хангайская экспедиция. В 1930 г. Основной целью на этот раз являлось исследование пастбищ, кочёвок, возможностей сенокосения, определение мест для организации разного рода госхозов в долинах Толы, Орхона, Селенги и других рек. В стране идёт процесс коллективизации. Стоят проблемы отвода сенокосов, изучения пастбищ, периодов кочёвок, рытья колодцев и прочие задачи в развитии экономики.

Дни традиционного национального праздника *наадам* исследователь Симуков наблюдает в одном из хошунных центров. Вечером был спектакль «Банчен Богдо». Шесть сцен живой агитки А. Д. Симуков записывает подробно. В трёх из них главное действующее лицо хутухта из Югодзар-хийда, да ещё какой-то безымянный ноян. Хутухта и ноян пытаются перебраться за границу. Пограничный дозор останавливает их, тащит в пограничный отряд, где выясняют личности беглецов и отправляют в Улан-Батор. Следует заключительная сцена: «Приводят хутухту и нояна, представитель правительства читает приговор, который тут же приводится в исполнение — обоих расстреливают» (см.: [Т. 3/1. С. 225—226]). Как-то больно было читать это. Следующие строки позволяют представить себе реакцию надомских зрителей на «агитку», демонстрировавшую гонения на буддийскую церковь, на расстрел одного из главных её иерархов. «Дело затянулось очень поздно — почти до 2 часов ночи. *Публика смотрела очень внимательно и досидела до конца* (курсив А. Д. Симукова).

Но особенно напряженно смотрели все-таки борьбу. Тут раздавались крики одобрения, нетерпения и т. д.» [Т. 1. С. 226].

Мне довелось в Эрдэнэцагаан сомоне, что у самой границы с Китаем, в 1966 г. быть на руинах монастыря Егудзер-хийд, видеть признаки почитания уцелевших фрагментов священных стен. Врезалась в память висевшая над бывшим входом тханка. Ветер тихо раскачивал её... Один из жителей сомона на память о знакомстве подарил прижизненную фотографию хутухты, сидящего за молитвенным столиком. Монастырь и его настоятель продолжали пользоваться доброй славой.

Невозможно пройти мимо ещё одного свидетельства времени, когда открыто сохранить национальные раритеты от расправы можно было, только переместив их из монастыря в музей. В отчёте об экспедиции 1937 г. А. Д. Симуков повествует о полученном специальном задании — изъять из одного монастыря в Ара-Хангайском аймаке хранившееся в нём «Чингисово знамя»: «Сейчас ещё трудно сказать, к какому времени относится появление этого знамени, так как по этому вопросу следует провести специальное исследование. В Барун хурэ это знамя было предметом культа и хранилось в отдельном небольшом храме, имевшем своего тахилчи. Мы не имели ни времени, ни возможности заниматься подробными исследованиями на месте, а потому ограничились тем, что погрузили знамя на машину и просили лам сохранить храм с его содержимым в неприкосновенности» [Т. 3/1. С. 541].

Однако вернусь к Хангайской экспедиции 1930 г. А. Д. Симуков, выезжая в эту экспедицию, вспоминает, что их первая ночь была проведена в том самом месте, где в 1926 г. стоял в последний раз караван экспедиции П. К. Козлова. Не один раз в Трудах Симукова встречаются имена известных путешественников, с чьими маршрутами он пересекался на путях своих экспедиций, ссылки на публикации людей, работавших в Монголии прежде. Называет он в своих записях также имена начинающих монголоведов, проходивших практику в стране. В их числе Л. С. Пучковский и В. А. Казакевич. В библиотеке Учёного комитета, сотрудником которого А. Д. Симуков был все годы, сложилось богатое собрание монголоведной литературы. Нет сомнения в том, что А. Д. Симуковым, который быстро продвигался по пути становления настоящего учёного, были проштудированы многие книги из этого собрания. Одним из подтверждающих это примеров может служить то, что в статье о хотонах А. Д. Симуков ссылается на Б. Я. Владимирцова, на его «Общественный строй монголов», оказавшийся в Учкеме в рукописи.

В текст дневников со всевозможными точными наблюдениями о количестве встреченных айлов и о живущих в них номадах вдруг записывается вырвавшаяся из контекста реплика: «Над Хангаем почти всегда облака. Под чистым светлым небом чувствуются жаркие сухие просторы Гоби. Как все-таки тянет туда!»

Рискну предположить, что Гоби была самой большой любовью Андрея Дмитриевича. Начиная с 1927 г., кажется, самое большое количество его экспедиций связано с гобийскими просторами. В редкий год третьего десятилетия XX в. он не выезжал в Гоби. И уж точно в то время происходило слияние экспедиционных исследований с работой учрежденческого характера. Так, Гобийская экспедиция 1931 г. имела специальное задание ЭКОСО (ох уж эта «любовь» к аббревиатурам!) — «Собирание материалов по определению аймачных центров в Южно-Гобийском и Алтайском аймаках (Якимов и Симуков)» [Т. 3/1. С. 298]. Заметим, первый раз появляется фамилия ещё одного начинающего монголоведа В. Д. Якимова. Он входил в состав экспедиции как экономист из Экономсовета МНР, дополнительно должен был собрать материал для решения разных вопросов экономики. Следует сказать, что тогда же в составе экспедиции в качестве коллектора работала М. Симукова, жена руководителя экспедиции.

Место для центра в Южно-Гобийском аймаке было определено очень умело. Предложение нового места было принято без всяких возражений, и аймачное управление через несколько месяцев перекочевало (все помещения в ту пору были в юртах) в новый центр. Им стал известный до сих пор Даландзадагад. А вот с поиском центра для Алтайского (ныне Гоби-Алтайского) аймака была другая история. Новый центр Алтайского аймака предлагалось обустроить на седловине между Тайширским хребтом и Алтайн нуруу, с одной стороны, и низкими котловинами Бигер-нура Шарга-ин гоби — с другой, где расположен полноводный ключ Халюн. Дополнительный аргумент — прохождение через Халюн старого торгового тракта. И хотя центр Алтайского аймака кочевал несколько раз, место, предложенное для него А. Д. Симуковым, оказалось исключительно удобным для образованного в пятидесятые годы успешного сельскохозяйственного объединения во главе с его организатором большим энтузиастом Лодыху-гуаем. Таким образом, ещё раз подтвердилась плодотворность идей опытного учёного.

Гобийская экспедиция 1932 г. должна была стать заключительной для общего исследования гобийской части. В плане работ А. Д. Симуков уточняет, что выполнение поставленного выше условия возможно лишь при большом напряжении, так как необходимо осмотреть весьма большую площадь. Предлагается подробный маршрут. Основным средством передвижения будет теперь грузовой двухтонный автомобиль, боковые разезды — верхом на лошадях и верблюдах.

Некоторые записи исследователя и отчеты были исправлены и дополнены примечаниями в 1935 г. По-видимому, это было связано с подготовкой «к сдаче Ученому комитету написанных ранее работ» и приведением их «в готовый для пользования и печати вид» [Т. 3/2. С. 169]. Первым в списке рукописей, передаваемых А. Д. Симуковым Ученому комитету [Т. 1. С. 101, 103], был «Географический очерк

МНР» — фундаментальный труд по общей, физической и экономической географии Монголии. В рецензируемом издании он занял первый том.

Скрупулёзное обследование пастбищ Монголии, предложения о сенокосении и возможных перспективах заготовки кормов для скота в разных районах страны и на случай засухи, и на случай гололёда — все эти и другие проблемы, сопутствующие изучению монгольского сельского хозяйства, освещены в работах неумолимого исследователя, составивших вторую книгу Трудов.

Многие годы оставалась неразрывной живая нить искреннего содружества и высоких нравственных устоев, связавшая соотечественников по времени совместной работы в Монголии. В этом меня убедил небольшой текст на листе бумаги на стенде выставки, посвященной 90-летию со дня рождения Андрея

Дмитриевича Симукова. Заседание по этому случаю проходило в Культурном центре при Монгольском посольстве в Москве. Документ, подписанный знаковыми именами монголоведов, глубоко взволновал. Они ходатайствовали о реабилитации коллеги. Мне запомнилось, что там стояли три подписи. Нины Павловны Шастиной, Елизаветы Владимировны Козловой (вдовы знаменитого путешественника П. К. Козлова), а кто был третьим, забыла. За помощью обратилась к Наталии Андреевне Симуковой. Будучи уверена в том, что у неё хранится тот самый документ, попросила прислать мне его текст. Хотелось бы напомнить коллегам. Да и познакомить с ним монголоведов нового поколения. Время бежит. Со времени того заседания прошло двадцать лет. Наталия Андреевна с присущей ей обязательностью прислала ответ:

Дорогая Клара Николаевна

В приложении посылаю Вам текст интересующего Вас документа. Это не ходатайство о реабилитации Андрея Дмитриевича, а отзыв коллег об А. Д. и его работе в Монголии с просьбой ускорить рассмотрение дела.

История появления документа такова.

В 1954 г. семьей Андрея Дмитриевича было подано ходатайство о его реабилитации. 3 мая 1956 г. Военная прокуратура ЗабВО запросила дополнительные сведения о научных работах А. Д. (список, местонахождение, отзывы). Обсудили проблему с С. А. и М. И. Кондратьевыми. По их инициативе и появился на свет упомянутый выше документ. К нему мы приложили: 1) список 19 работ А. Д., процитированных в книге В. А. Обручева «Восточная Монголия» (Изд. АН СССР, Москва; Ленинград, 1947) с аннотациями акад. Обручева; 2) список всех найденных мной ранее опубликованных работ А. Д.

Переписка с инстанциями продолжалась еще полгода.

Справка о реабилитации А. Д. Симукова датирована 17 декабря 1956 г.

А вот и текст того самого документа, датированного маем 1956 г.:

В Военную Прокуратуру Забайкальского Военного Округа пом. Прокурора тов. ОБУХОВУ

На рассмотрении у Вас находится ходатайство о реабилитации СИМУКОВА Андрея Дмитриевича (дело № 7-2791-41).

Мы длительное время работали вместе с А. Д. Симуковым как в Монгольской экспедиции Всероссийского географического общества под руководством известного путешественника П. К. Козлова, так и по окончании ее в Ученом комитете Монгольской Народной Республики.

Мы знаем А. Д. Симукова за все время работы с ним как способного и трудолюбивого исследователя (имеющего научные труды в области географии и народного хозяйства МНР), преданного советской науке и советскому государству.

Скорейшая реабилитация А. Д. Симукова (к сожалению, может быть уже посмертная) должна восстановить честное имя советского исследователя А. Д. Симукова.

Ввиду того, что по ходатайству о реабилитации А. Д. Симукова до сих пор еще нет решения, хотя прошло уже более года, как ходатайство было возбуждено, мы просим Вас ускорить рассмотрение этого дела.

Е. В. КОЗЛОВА

ст. научный сотрудник Зоолог. ин-та

Академии Наук СССР

Ленинград, Смольный проспект, д. 6, кв. 32

С. А. КОНДРАТЬЕВ

член Союза советских композиторов

Москва, Страстной бул., д. 6, кв. 33

Н. П. ШАСТИНА

ст. научный сотрудник Ин-та востоковедения

Академии Наук СССР

Москва, ул. Чкалова, д. 14/16, кв. 166

Читая опубликованные в Японии труды А. Д. Симукова, испытываешь большую благодарность всем, кто работал над уникальным изданием. Эти труды и после долгого пребывания в архивах не утратили своей научной ценности. Несомненно, любой современный монголовед в книгах, не просто пропитанных любовью автора к Монголии, а ставших плодом яркого таланта и проницательного ума исследователя, не знавшего мелочей в непрерывной работе, найдёт для себя неиссякаемый источник знаний по этнографии, географии, филологии и просто о жизни монголов в переломные 20—30-е гг. минувшего столетия. Мне же доставили большую радость яркие характеристики и точные картины знакомых по собственным экспедициям мест, совпавших с маршрутами А. Д. Симукова. Несколько раз Андрей Дмитриевич помог своими записями в уточнении отдельных топонимов, встречавшихся в текстах народных песен, услышанных от разных информантов. И совсем неожиданно открылось дружество Андрея Дмитриевича с Дашдоржийном Нацагдорджем, о котором монгольскому географу П. Цолмону, собиравшему материал для книги о Симукове, поведала Мелания Алексеевна Симукова. Оказывается, Нацагдордж часто приходил к А. Д. Симукову — они были коллегами по работе в Учкоме — и уводил его на прогулки. Да простит мне уважаемый читатель ещё одно пристрастное цитирование. В статье «Сердце, отданное Монголии» П. Цолмон пишет: «По воспоминаниям М. А. Симуковой, монгольский поэт был стеснительным, улыбчивым человеком. Её муж до поздней ночи бродил с Нацагдоржем по огромному и пустынному двору научно-исследовательского Комитета. На вопрос, что же они там делали, неизменно отвечал: „Гуляли под звёздами“. А однажды рассказал, что Нацагдордж читает ему свои стихи, и добавил: „Запомни его имя. Он будет очень большим поэтом“. Может быть, замечательное стихотворение „Звезда“ родилось именно во время этих прогулок.

То же самое можно сказать и о его поэме „Моя родина“. Ведь в её строках — вся география Монголии:

Хэнтий, Хангай, Саяны, вставшие дугой,
Хребты высоких гор, покрытые тайгой,
Мэнэн, Шарга, Номин — о как вас любим мы,
Монгольские барханы и холмы...

Задумав сочинить стихотворение о природе Монголии, основоположник нашей современной литературы конечно же не мог не консультироваться со своим другом — знатоком географии Монголии. Например, в стихотворении „Моя родина“ есть строка о пяти видах злаков, выращиваемых в Монголии. Д. Нацагдорж, сын скотовода, далекий от земледелия, вряд ли смог бы сказать, сколько именно видов зерновых культур произрастает в Монголии. А в труде Андрея Дмитриевича „Краткая география МНР“ написано: „Монголы сеют преимущественно просо и арбай (голосемянный ячмень), буряты и русские — ярицу (яровую рожь), пшеницу, овес, китайцы — пшеницу“.

Имея русского друга, причем также влюбленного в поэзию, Д. Нацагдорж, естественно, обращался к нему за помощью при переводе стихов А. С. Пушкина» [Т. 1. С. 44—45].

...Закрываю последний том Трудов Андрея Дмитриевича Симукова. Постепенно начинаю до конца сознавать, ЧТО сделал для монголоведения, для Монголии этот человек, соединивший свою короткую жизнь со страной своей мечты. Впрочем, об этом написали авторы, открывающие содержательными статьями самую первую книгу Трудов.

Мне остаётся выразить искреннюю признательность Н. А. Симуковой, взявшей на себя труд внимательно прочитать подготовленную рецензию и сделать некоторые дополнения и поправки.

Литература

Симуков, 2007—2008: *Симуков А. Д.* Труды о Монголии и для Монголии. Т. I—III. Государственный музей этнологии. Осака, 2007—2008.

Монголика-III. СПб., 1994.

Б. Дайриймаа

Конференция, посвященная 100-летию известного алтайского урянхайского исполнителя С. Чойсурена

30 сентября 2011 г. в Институте языка и литературы Монгольской академии наук (Монголия, Улан-Батор) состоялась **конференция, посвященная 100-летию известного алтайского урянхайского исполнителя западно-монгольского фольклора С. Чойсурена**. Организатором конференции выступил Сектор фольклористики Института. Конференцию вел академик Д. Цэрэнсодном. В начале первого заседания прозвучала известная народная песня, ставшая гимном красоте монгольской природы «Хвала Алтайю» («Алтайн магтаал»). На конференции было заслушано и обсуждено 5 докладов. Ряд выступающих, в числе которых был сын С. Чойсурена, поделились своими воспоминаниями о юбиляре. В конференции приняли участие сотрудники Института языка и литературы МАН — Б. Кату, О. Самбу и Т. Баясгалан, преподаватель Уланбаторского университета — Ц. Гантулга и преподаватель Северо-западного национального университета из Внутренней Монголии (Баруун Хойтын үндэсний их сургууль) — Д. Бат.

Основным докладом конференции стало выступление ведущего научного сотрудника ИЯЛИ Ман Б. Кату на тему «Биография и творчество известного исполнителя С. Чойсурена». Т. Баясгалан в своем докладе «Особенности исполнительского творчества С. Чойсурена» рассказал о творчестве и особенностях репертуара исполнителя. Преподаватель из университета «Орхон» Б. Мунгенхулэг остановился в своем выступлении на эстетическом восприятии эпических произведений алтайского урянхайца. Доклад Ц. Гантулги касался вопроса взаимодействия истории и культуры известного исполнителя. В рамках конференции были организованы две фотовыставки, одна из которых содержала материалы о жизни и творчестве С. Чойсурена, другая — об этнографии, быте и хозяйстве урянхайцев. По окончании конференции силами монгольских певцов, в числе которых был народный артист Монголии Р. Самжид, а также артисты Х. Чапаев и Э. Батаржав, был дан небольшой концерт.

Ю. И. Дробышев

Новые издания совместной Российско-Монгольской комплексной биологической экспедиции РАН и МАН

В прошлом году совместная Российско-Монгольская комплексная биологическая экспедиция РАН и МАН отметила 40-летие своей научной деятельности. За эти десятилетия общими усилиями российских (советских) и монгольских специалистов были собраны богатые материалы о растительном и животном мире Центральной Азии, почвах, климате, лесах, степях и пустынях, о разнообразии экосистем и факторах, угрожающих их существованию. В последние годы, наряду с продолжением инвентаризации биоты Монголии, широко развернулись работы по изучению процессов опустынивания, антропогенной деградации ландшафтов и природных комплексов, а также по поиску путей оптимизации хозяйственной деятельности в этой весьма уязвимой части земного шара. Большое внимание уделяется охране окружающей среды, теоретическому обоснованию создания сети особо охраняемых природных территорий, в том числе трансграничных.

С самого основания Экспедиции в 1969 г. предполагалось публиковать на русском языке научные результаты в серии «Биологические ресурсы и природные условия Монголии. Труды Совместной Советско-Монгольской комплексной биологической экспедиции». Тематика томов (как правило, в виде авторской или коллективной монографии) охватывала различные стороны флористических, фаунистических, почвенных, экосистемных и других исследований. Несмотря на трудности, связанные с распадом Советского Союза и общим кризисом науки в России и Монголии, это издание никогда не прекращалось, и к настоящему времени из печати вышло 58 томов. Ниже пойдет речь лишь о самых недавних, изданных в 2010—2011 гг.

Т. 56. Цэгмэд Ц. Флора мхов Монголии. М.: Изд-во Россельхозакадемии, 2010. 635 с.

Это фундаментальное исследование, не имеющее аналогов в мировой литературе. В монографии монгольского биолога Ц. Цэгмэд суммированы знания о морфологии, биологии, экологии и географии мохообразных — отдела высших споровых растений, широко распространенных по земному шару и играющих немалую роль в природных комплексах Монголии. В книге даны описания 456 видов мхов. Для

каждого приводится карта Монголии с нанесенными на нее местами находок. По существу, труд Ц. Цэгмэд представляет собой определитель, пользуясь которым, можно установить видовую принадлежность подавляющего большинства мохообразных, найденных на территории Монголии.

Т. 57. Жирнов Л. В., Гунин П. Д., Адъяа Яд. Дикий двугорбый верблюд Центральной Азии: среда обитания, биологические особенности и проблемы сохранения. М.: Изд-во Россельхозакадемии, 2011. 182 с.

Книга, подготовленная коллективом российских и монгольских ученых, знакомит читателя с уникальным представителем мировой фауны — диким двугорбым верблюдом (*хавтагаем*), обитающим в пустынных районах Центральной Азии. По международной классификации он определен как «Находящийся в критической опасности (Critically Endangered)» и внесен в Красный список МСОП, а также в Приложение I СИТЕС. Данная монография подводит предварительный итог многолетних исследований дикого верблюда, проводившихся учеными разных стран, начиная с Н. М. Пржевальского.

Опираясь как на имеющиеся публикации, так и на результаты собственных полевых исследований в пустынях Монголии, авторы предприняли удачную попытку систематического изложения материалов, накопленных мировой наукой к началу XXI в. Книга состоит из трех глав, тематика которых вынесена в ее подзаголовки. Дав во введении краткий обзор истории изучения дикого верблюда, авторы в первой главе переходят к характеристике среды обитания этого вида. Основное внимание уделяется Большому Гобийскому заповеднику. Здесь приводятся сведения о его рельефе, климате, почвенном и растительном покрове, гидрологии и фауне.

Вторая глава посвящена биологическим особенностям популяций дикого верблюда. В главе обсуждаются следующие вопросы: систематический статус и характеристика этого вида; питание и пастбищно-водопойный режим; суточная и сезонная активность, особенности поведения; популяционная структура и социальная организация; специфика размножения и

развития; морфо-физиологические и экологические адаптации к весьма суровой среде обитания.

В третьей главе речь идет об охране дикого верблюда в природе. В качестве единицы охраны рассматривается популяция. Отмечается дальнейшее сокращение ареала *хавтагая* не только в Китае, но и в Монголии вследствие неуклонно возрастающего антропогенного воздействия на экосистемы. К настоящему времени наиболее цельный участок видового ареала сохранился на юго-западе Монголии в крайне аридных пустынях Заалтайской Гоби. Приводятся данные по динамике численности этого животного. Кроме антропогенного фактора, на численность дикого верблюда влияет ряд других факторов, которым в главе также уделено место. Отдельного внимания заслужила проблема гибридизации и сохранения генетической чистоты популяций. Наконец, авторы обсуждают пространственную структуру и природно-экологическое районирование среды обитания в Заалтайской части ареала дикого верблюда.

В Заклучении приводятся рекомендации по организации комплекса мероприятий, направленных на охрану *хавтагая*, включающего такие неотложные действия, как, прежде всего, реальное соблюдение заповедного режима на охраняемых территориях, оптимизация мест обитания диких верблюдов, обеспечение доступности водных источников, ограничение гибридизации, создание питомников, снижение антропогенного воздействия на функционально важные для популяций верблюда экосистемы. Одним из важнейших условий авторы справедливо считают стимулирование международного сотрудничества в деле сохранения этого уникального вида.

Монография вносит значительный вклад в копилку научных знаний о диком верблюде Центральной Азии и, надо полагать, будет востребована специалистами по охране природы в этой своеобразной части земного шара, а также зоологами, экологами, географами и др.

Т. 58. Шагдарсурэн О. Биология пастбищных видов животных и особенности кочевого скотоводства Монголии / Пер. с монг. С.-Х. Д. Сыртыповой. М.: Изд-во Россельхозакадемии, 2011. 264 с.

В монографии недавно ушедшего из жизни академика Академии наук Монголии Осорын Шагдарсурэна раскрываются различные аспекты традиционного кочевого скотоводства монголов. По ходу прочтения книги становится понятным, сколь тонко оно приспособлено к сложным условиям окружающей среды и сколько секретов содержания скота было выработано кочевыми народами Центральной Азии.

Монография состоит из девяти глав.

Первая глава называется «Историография изучения монгольского пастбищного животноводства» и посвящена обзору работ по исследованию особенностей кочевого хозяйства монголов, начиная с заме-

ток путешественников XIII в. Максимальное внимание автор уделяет публикациям 1930—1950-х гг., когда монгольское скотоводство послужило предметом серьезных исследований многих специалистов. Здесь же обсуждаются некоторые важные моменты: отбор и скрещивание племенных животных, сооружение ограждений и кошар.

В короткой второй главе сопоставляются сходства и различия оседлого и кочевого типов животноводческого хозяйствования. Автор подчеркивает адаптивный характер кочевого скотоводства Центральной Азии, высокую степень приспособленности местных пород скота к суровым природно-климатическим условиям.

Более подробно эти вопросы рассматриваются в третьей главе монографии, где речь идет главным образом о роли естественного отбора в формировании современных пород монгольского скота. Глава содержит много теоретической информации: экскурсы в вопросы генетики и селекции, популяционной биологии животных и т. д., как правило, на примерах, почерпнутых из истории монгольского скотоводства.

Четвертая глава посвящена происхождению монгольских пород скота. Здесь приводятся характеристики крупного и мелкого рогатого скота, лошадей; обсуждаются гипотезы их происхождения от диких предков и зарождения скотоводства в Центральной Азии; на примере домашних животных разъясняются механизмы изменчивости и наследственности; популяции пастбищных животных сравниваются с популяциями диких травоядных, использующих те же самые пастбища, а также со стойловыми животными, и т. д. Следует заметить, что широко используемый автором популяционный подход к пониманию биологических особенностей монгольского скота дает ответ на вопрос, почему кочевое скотоводство в Монголии пережило века и даже в наши дни сохраняет рентабельность, несмотря на периодические повторяющиеся катастрофические явления — дзуды.

В пятой главе автор обстоятельно объясняет воздействие на пастбищный скот различных природно-климатических факторов, в первую очередь ветра и воды. Имея резко континентальный климат, территория Монголии отличается сильными ветрами и малой влагообеспеченностью, что сильно усложняет содержание скота, практически весь год находящегося под открытым небом. Различным видам атмосферных осадков, а также грунтовым водам и мерзлоте уделено в главе первостепенное внимание, с обязательным учетом характера обеспечения скота водой в разные сезоны. Помимо абиотических факторов, здесь обсуждаются и биотические, а именно взаимоотношения пастбищного скота с другими животными (от паразитов до хищников) и с растениями, которые могут представлять для него какую-либо опасность.

Экологические условия существования скота в течение года описываются в шестой главе, где пока-

заны сезонные изменения климата, растительности и т. д. и соответствующий им годичный цикл кочевания, нацеленного на поиск оптимальных сезонных пастбищ. При этом скотовод должен решать задачи обеспечения скота кормами, водой, укрытием от холодных ветров или беспокоящих насекомых, а кроме того, проводить ряд зоотехнических мероприятий, также приуроченных к определенным временам года.

В седьмой главе суммируются принципы кочевания и демонстрируются требования к перекочевкам в зависимости от конкретных природных условий. Обсуждается влияние скота на пастбища, которое подразделяется на обычное и вредное, ведущее к их угнетению. Далее речь идет о причинах деградации пастбищ (прежде всего это, конечно, перевыпас) и формулируется вывод, что в условиях Монголии пастбищный скот практически невозможно разводить в стационарных условиях. Наконец, рассматриваются перспективы сенокосения в Монголии.

Восьмая глава затрагивает вопросы селекции пастбищного скота. Приводятся сведения по своевременному выявлению и отбраковке слабых животных, неспособных пережить суровую монгольскую зиму. Особое внимание автор уделяет селекционной рабо-

те с молодыми самками. В этих вопросах наглядно проявляется богатый опыт монгольских скотоводов, накопленный эмпирическим путем.

В заключительной, девятой главе О. Шагдарсурэн поднимает экономические проблемы пастбищного скотоводства своей страны и обосновывает возможность и перспективность ведения в Монголии рентабельного фермерского хозяйства.

Книга иллюстрирована схемами и черно-белыми фотографиями. В приложении приводится монгольско-русский глоссарий биологических терминов. Труд О. Шагдарсурэна отличают оригинальный взгляд, новизна, внимание к деталям. Несмотря на академичность подачи материала, язык книги яркий, образный, живой. Научные факты и концепции удачно сочетаются в ней с зарисовками монгольской природы и кочевого быта. Несомненно, много полезного смогут в ней найти не только биологи, но и гуманитарии — специалисты по кочевой культуре. Книга О. Шагдарсурэна также окажется востребована специалистами-животноводами Бурятии, Тувы, Калмыкии, т. е. тех регионов России, где кочевое скотоводство существовало в прошлом и где ныне предпринимаются попытки его возрождения.

О. Н. Полянская

**Конференция «Монголия в XX веке:
от восстановления независимости до международного признания».
1—2 декабря 2011 г., г. Иркутск**

В начале декабря 2011 г. в г. Иркутске состоялась Международная конференция «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания», посвященная юбилейным датам в истории Монголии: 100-летию провозглашения независимости (1911), 90-летию установления российско-монгольского сотрудничества (соглашение 1921 г.), 50-летию вступления МНР в ООН, 40-летию генерального консульства Монголии в Иркутске.

Иркутск занимает особое место в развитии российского монголоведения, начиная с первой школы, где изучали монгольский язык, открытой при Вознесенском монастыре в 1725 г., и известных переводчиков, знатоков монгольского языка — отца и сына Игумновых. Учреждение Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (1851), в котором монгольская тематика занимала особое место, а также открытие в 1918 г. Иркутского университета сделали этот город одним из научных центров по изучению истории, культуры Монголии, а тема российско-монгольских (сибирско-монгольских) отношений стала основной. Поэтому неслучайно юбилейный в истории Монголии 2011 г. определил проведение в Иркутске Международной научной конференции «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания», посвященной в первую очередь 100-летию исторических событий 1911 г. в Монголии, важной точке отсчета современной политической, экономической и культурной истории кочевой страны. Конференция привлекла внимание как российских, так и монгольских исследователей; тематика выступлений и публикаций затрагивала вопросы истории Монголии XX века начиная с 1911 г. и первых десятилетий независимости монгольского государства (О. Батсайхан, А. В. Старцев, В. А. Василенко, Д. Дашдулам, М. Макаров, Д. Николаев, Г. Соловьева (Боржмиская), В. Д. Дугаров, В. Г. Дацышен) до современности (С. Сухээ, А. Д. Цендина, Тогоо Энхболд, М. Зулфикафиль) и оценки этих событий в историографии (М. И. Гольман, Цзен-Норов Жамбалсурен, И. И. Кузнецов, С. И. Кузнецов), а также вопросы изучения монгольской истории в России (В. В. Свинин,

Ю. В. Кузьмин, Н. Е. Единархова, О. Н. Полянская, М. В. Кузнецова).

Выступление О. Батсайхана с докладом «Независимость Монголии и Богдо-хан» открыло научную часть конференции. Ученый на широкой источниковой базе, включая данные из Дневника русского уполномоченного в Монголии И. Я. Коростовца и генерального консула России в Хурээ В. Ф. Люба, показал роль Богдо-хана в становлении независимости монгольского государства и дал совершенно отличную от советской историографии оценку его деятельности: «VIII Богдо-Жавзандамба, бесспорно, является одним из инициаторов национальной революции Монголии 1911 года, а также ее организатором и руководителем... в плане личного авторитета, независимого положения и влияния... очевидно, что именно Богдо-хан обладал более предпочтительной возможностью для инициирования движения национальных масштабов и для ее организации и управления» [Батсайхан, 2011. С. 22]. Интересный и важный аспект межгосударственных отношений показан в публикации Д. Дашдулам «Действия, предпринятые СССР, по признанию независимости МНР в ходе Второй мировой войны. «Выбрав СССР своим союзником во внешнеполитических отношениях, — отмечает Д. Дашдулам, — Монголия смогла утвердить свою независимость. Если бы тогда выбор пал на Китай или Японию, возникла бы реальная угроза уничтожения МНР... превращения ее в колонию или же в автономную область Китая» [Дашдулам, 2011. С. 220]. Вопросам экономического взаимодействия между Россией и Монголией посвящена статья А. В. Старцева «Русская торговля в Монголии после провозглашения независимости (1911—1917)». Как известно, одним из основных вопросов установления дипломатических отношений между государствами был вопрос экономических интересов. Начало XX в. стало непростым периодом в развитии этих отношений, как указывает автор статьи, «причины этого были вполне объяснимы (общая нестабильность, вызванная национально-освободительным движением, отказ монголов-возчиков транспортировать грузы и пр.), косность и небрежность предпринимателей»

[Старцев, 2011. С. 51]. «Между Монголией и Россией фактически отсутствовали удобные пути сообщения, не было телеграфной связи, а почтовые отправления не носили регулярного характера. С открытием в 1909 г. в Урге и Улясутае отделений Русско-Китайского банка предприниматели лишились всякой возможности получения кредита» [Старцев, 2011. С. 51]. И как итог, «к 1917 г. русская торговля в Монголии, по сути, прекратила свое существование, и причины этого заключались не только в тех стеснительных условиях, которые были продиктованы условиями военного времени», а рядом причин другого характера, которые «тормозили русское дело в этой стране» [Старцев, 2011. С. 56].

Состояние современного торгово-экономического сотрудничества Иркутской области и Монголии отражает статья И. В. Цвигун и Т. В. Павловской, в которой представлен ряд таблиц со статистическими данными, на основании чего авторы делают заключение, что «Монголия замыкает тройку стран — крупнейших партнеров региона» [Цвигун, Павловская, 2011. С. 79]. Эту тему развивает В. А. Родионов в статье «Российские интересы в добывающем секторе Монголии и фактор третьих стран». Обращаясь к историческому опыту складывания основ сотрудничества в этой области с начала XX в. и по настоящий день, автор называет три «четко фиксируемых дискурса», определяющих партнеров Монголии в горнорудной отрасли [Родионов, 2011. С. 355]: первый — КНР [Там же. С. 355—357], второй — западные компании [Там же. С. 357—358], третий — Россия [Там же. С. 359].

Ряд выступлений и публикаций конференции были посвящены политическому развитию Монголии в XX в., как правило, с точки зрения переосмысления, переоценки российско-монгольских отношений в современной историографии, нахождения объективного понимания событий уходящего столетия. Особый интерес вызвал доклад Ц.-Н. Жамбалсурена «Роль Ю. Цеденбала в истории Монголии» [Жамбалсурен, 2011. С. 138—147], в котором он представил эволюцию оценочных мнений в отношении Ю. Цеденбала — политического деятеля Монголии, который в течение 44 лет руководил партией и государством. Как отмечает автор: «В девяностых годах, в связи с критическим подходом к одной из страниц отечественной (авт.: монгольской) истории — периоду социализма резко активизировались интересы к исследованию жизни и деятельности Ю. Цеденбала, стала открытой тема о руководящих деятелях, которая ранее была полностью закрыта...» С того времени берет свое начало новое направление в монгольской историографии — «Цеденбаловедение» [Жамбалсурен, 2011. С. 139]. Оценки роли Ю. Цеденбала давались крайне полярные. Благодаря ученым, общественным деятелям, их Обращению к президенту Монголии в 2003 г. вышел указ президента Н. Багабанди «О наследиях и памяти Ю. Цеденбала...» [Жамбалсурен, 2011. С. 139]. Тему «Цеденбаловедения» в сборнике конференции продолжают «Воспо-

минания Ю. Цеденбала», написанные еще в 1980-е гг. профессором Иркутского университета И. И. Кузнецовым [Кузнецов И., Кузнецов С. 2011. С. 115—138], а предваряет их краткая история создания этих «воспоминаний», написанная С. И. Кузнецовым [Там же. С. 114—115].

Развитие российско-монгольских отношений всегда привлекало внимание стран Запада, в этой связи интересна публикация специалиста по западному монголоведению М. И. Гольмана «Западные авторы об отношениях России и Монголии, Монголии и Китая в конце XX—начале XXI в.», представленная в сборнике материалов конференции [Гольман, 2011. С. 31—41]. Марк Исаакович доводит до нашего сведения мнения западных монголоведов, при этом корректируя их оценку, указывая на ее состоятельность или нет, оперируя фактами из современной истории российско-монгольских отношений [Гольман, 2011. С. 32]. Как пишет автор, «на западе выделяют три основных этапа в развитии отношений между Россией и Монголией, Монголией и Китаем в рассматриваемый период: первый этап 1990—1992 — это, по общим западным оценкам, время упадка, «даже обвала отношений России и Монголии при одновременной нормализации их отношений с Китаем и переориентации Монголии на Запад» [Гольман, 2011. С. 32]. Однако М. И. Гольман не согласен с характеристикой отношений «как обвал», так как «в Монголии по-прежнему все это время работали три крупных совместных предприятия: ГОК „Эрдэнэт“, „Монголросцветмет“ и УБЖД» [Гольман, 2011. С. 32]. Второй период — 1993—2000 гг., на этом этапе, по оценке Запада, наблюдается стабилизация, более того — «восстановление хороших отношений», были созданы прочные договорные основы для дальнейшего сотрудничества уже на новом этапе — с 2000 г. Вместе с тем на Западе считают, что «сохраняются „болевы точки“: растущий год от года торговый дисбаланс, высокие тарифы и пошлины на монгольский экспорт, ограничения на поставки мяса... визовый режим...» [Гольман, 2011. С. 36—37].

Вопросам духовной и бытовой культуры монгольских народов посвящены публикации А. Д. Цендиной «Несколько слов о дидактическом направлении в монгольской литературе» [Цендина, 2011. С. 39—41], В. В. Свирина «„Кольцевая система“ родства у народов Прибайкалья и Центральной Азии» [Свинин, 2011. С. 57—70], Л. Чулуунбаатор «Некоторые стороны традиционного монгольского скотоводства» [Чулуунбаатор, 2011. С. 104—106]. «Русский язык в Монголии» — эта тема проходила красной линией через выступления участников конференции, которые говорили о языке как средстве коммуникации, как основе взаимодействия государств, о том, что популярность русского языка заметно снижена сегодня среди молодого поколения монгольских граждан. Как отмечает С. Сухээ в своей статье «Из истории развития русского языка в Монголии»: «Ситуация с изучением русского языка в Монголии в современных условиях напрямую зависит от со-

стояния российско-монгольских отношений. Последние годы делают важные шаги в направлении обновления основ монголо-российского сотрудничества» [Сухээ, 2011. С. 72]. Однако он отмечает, что «концептуальное изменение в видении вопросов... изучения и распространения русского языка» необходимо «даже в таком государстве, как Монголия, где еще сохранена благодатная почва для восприятия русского типа менталитета через изучение русского языка, русской истории и культуры» [Сухээ, 2011. С. 72]. Намеченные профессором С. Сухээ этапы истории изучения русского языка в Монголии более подробно раскрывает А. З. Бадмаев в работе «Российские интересы и русский язык в Монголии» [Бадмаев, 2011. С. 319—330]. Один из способов повышения популярности и значимости русского языка среди монгольской молодежи — это обучение в российских вузах. Подготовка специалистов для Монгольской Народной Республики имеет богатую историю, первые страницы этой истории писали вузы в Иркутске — Иркутский государственный университет (ИГУ) и Иркутский государственный педагогический университет (ИГПУ; ныне Восточно-Сибирская государственная академия образования). Небольшие публикации о подготовке монгольских студентов в Иркутске также представлены в сборнике конференции: Д. В. Халтакшинова «Из истории обучения монгольской молодежи в ИГПУ» [Халтакшинова, 2011. С. 301—304], В. И. Татаринев «Сотрудничество Иркутского государственного педагогического университета с Монгольским пединститутом» [Татаринев, 2011. С. 256—257]. В этих публикациях названы имена как выпускников-монголов, так и сибирских педагогов, получивших награды МНР.

Сегодня традиция научного и педагогического сотрудничества между монгольскими и иркутскими вузами продолжается. На конференции в Иркутске были вручены награды Монголии педагогам Восточно-Сибирской государственной академии образования, внесшим огромный вклад в дело подготовки специалистов для Монголии. В свою очередь, иркутская сторона присвоила звание «почетного профессора Восточно-Сибирской государственной академии образования» своим выпускникам 1970—1980-х гг., ныне известным ученым, общественным деятелям Монголии, принимавшим участие в научной конференции «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания»: Оойхной Батсайхан, Маулетийн Зулъякафиль, Сандагдоржийн Сухээ, Цзен-Норов Жамбалсурэн.

Образование Иркутского госуниверситета и подготовка в нем первых студентов из МНР в 1920-е гг. во многом определили дальнейшее развитие в Иркутске исследований в области истории, культуры Монголии и российско-монгольских отношений, именно с этого момента начинается яркая страница иркутского монголоведения, отмеченная именами известных монголоведов: Д. П. Першина, Г. Н. Потанина, Н. Н. Козьмина, И. И. Кузнецова, Е. М. Да-

ревской, Н. О. Шаракшиновой, В. В. Свирина, Н. Е. Единарховой, Е. И. Лиштованного, Ю. В. Кузьмина и др.

На конференции были широко представлены выступления по теме «история российского и иркутского монголоведения». Выступление О. Н. Полянской «Переписка монголоведов Н. Н. Поппе и В. Л. Котвича об основных вопросах изучения монголоязычных народов» [Полянская, 2011. С. 228—234], в ходе которого были зачитаны некоторые письма ученых, хранящиеся в архиве Польской академии наук в г. Кракове, вызвало интерес со стороны участников секции «История Монголии в XX в.» (работа шла по трем секциям, другие секции — «Российско-монгольские отношения и международная экономика в условиях мирового экономического кризиса» и «Восток-Запад: проблемы взаимодействия»), развернулась дискуссия в плане освещения научной деятельности Н. Н. Поппе в отечественной историографии, его политической и гражданской позиции в годы Второй мировой войны. Здесь интересно было услышать точку зрения известного археолога и этнографа, специалиста по бурятской этнографии, немало времени проведенного в степях Монголии в середине 1970-х гг., — Владимира Вячеславовича Свирина, который говорил о названных ученых лишь с точки зрения их вклада в востоковедение, посвятив часть своего выступления некоторым биографическим фактам из жизни Н. Н. Поппе и В. Л. Котвича.

На конференции, проходившей в Иркутске, особенно тепло вспоминали видного монголоведа Елену Марковну Даревскую (1919—2010), отмечая, что вопросы по истории Монголии, поставленные ею еще несколько десятилетий назад, и сегодня обращают на себя внимание своей актуальностью и открывают неизвестные стороны этой удивительной страны. В далекие 1970-е гг. в Иркутском университете она поддерживала интерес к истории и культуре Монголии, опубликовала большое число работ по истории российско-монгольских отношений, в том числе монографию «Сибирь и Монголия: очерки истории русско-монгольских связей в конце XIX—начале XX в.» (1994). Жизнь Е. М. Даревской, ее научная и педагогическая деятельность была представлена в выступлении Н. Е. Единарховой [Единархова, 2011. С. 83—87] — иркутского исследователя проблематики «русские в Монголии», автора ряда интересных работ: «Русские в Монголии: основные этапы и формы экономической деятельности (1861—1921)» (Иркутск, 2003), «Русское консульство в Урге и Я. П. Шишмарев» (Иркутск, 2008) и др.

Здесь мы остановились лишь на некоторых публикациях и выступлениях, чтобы показать разнообразие и широту представленных и обсуждавшихся на конференции тем, позволивших познакомиться с разноликой историей Монголии XX в.

Конференция показала, насколько сильны в Иркутске традиции по изучению Монголии, это научное мероприятие как дань памяти учителям — как ушедшим, так и здравствующим и продолжающим передавать свои знания ученикам, а также как собы-

тие, ознаменовавшее, возможно, новый этап консолидации ученых Сибири и Монголии. На конференции была создана «Сибирская ассоциация монголоведения (САМ)» под председательством В. В. Сви-

нина (зам. председателя проф. Ю. В. Кузьмин), в состав которой были избраны монголоеды Сибири и Монголии.

Литература

- Бадмаев, 2011: *Бадмаев А. З* Российские интересы и русский язык в Монголии // Вестник Международного центра азиатских исследований: материалы Международной конференции «Монголия в XX веке: от восстановления национальной независимости до международного признания». 18/2011. Иркутск: ФГБОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия образования» (далее: Вестник...), 2011. С. 319—330.
- Батсайхан, 2011: *Батсайхан О.* Независимость Монголии 1911 года и Богд хаан // Вестник... 2011. С. 22.
- Гольман, 2011: *Гольман М. И.* Западные авторы об отношениях России и Монголии, Монголии и Китая в конце XX—начале XXI в. // Вестник... 2011. С. 31—41.
- Дашдулам, 2011: *Дашдулам Д.* Действия, предпринятые СССР по признанию независимости МНР // Вестник... 2011. С. 220.
- Единархова, 2011: *Единархова Н. Е* Слово о Елене Марковне Даревской // Вестник... 2011. С. 83—87.
- Жамбалсурен, 2011: *Жамбалсурен Ц.-Н.* Роль Ю. Цеденбала в истории Монголии // Вестник... 2011. С. 138—147.
- Кузнецов И., Кузнецов С., 2011: *Кузнецов И. И., Кузнецов С. И.* Неоконченные воспоминания Ю. Цеденбала // Вестник... 2011. С. 115—138.
- Кузьмин, 2011: *Кузьмин Ю. В.* Об Учителе и Учителях в востоковедении: о роли кандидата исторических наук, доцента В. В. Свинина в развитии монголоведных исследований в Иркутске (1974—2011) // Вестник... 2011. С. 88.
- Полянская, 2011: *Полянская О. Н.* Переписка монголоведов Н. Н. Поппе и В. Л. Котвича об основных вопросах изучения монголоязычных народов // Вестник... 2011. С. 228—234.
- Родионов, 2011: *Родионов В. А.* Российские интересы в добывающем секторе Монголии и фактор третьих стран // Вестник... 2011. С. 355.
- Свинин, 2011: *Свинин В. В.* «Кольцевая система» родства у народов Прибайкалья и Центральной Азии // Вестник... 2011. С. 57—70.
- Старцев, 2011: *Старцев А. В.* Русская торговля в Монголии после провозглашения независимости (1911—1917 гг.) // Вестник... 2011. С. 51.
- Сухээ, 2011: *Сухээ С.* Из истории развития русского языка в Монголии // Вестник... 2011. С. 72.
- Татаринов, 2011: *Татаринов В. И.* Сотрудничество Иркутского государственного педагогического университета с Монгольским пединститутом // Вестник... 2011. С. 256—257.
- Халтакишинова, 2011: *Халтакишинова Д. В.* Из истории обучения монгольской молодежи в ИГПУ // Вестник... 2011. С. 301—304.
- Цвигун, Павловская, 2011: *Цвигун И. В., Павловская Т. В.* Состояние и перспективы развития торгово-экономического сотрудничества Иркутской области и Монголии // Вестник... 2011. С. 79.
- Цендина, 2011: *Цендина А. Д.* Несколько слов о дидактическом направлении в монгольской литературе // Вестник... 2011. С. 39—41.
- Чулуунбаатор, 2011: *Чулуунбаатор Л.* Некоторые стороны традиционного монгольского скотоводства // Вестник... 2011. С. 104—106.

Т. Г. Басангова

Субурган Джамбо-тайши Тундутова

Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче с монахами республики и центрального хурула 7 октября 2012 г. освятил и открыл в Кетченеровском районе близ села Ергени Ступу Победы. С древних времен люди отмечают места захоронений и приходят на них в знак уважения к предкам. Во многих культурах мира после смерти известного человека над погребением насыпали курган, чтобы будущие поколения могли прийти и поклониться кургану в память о достижениях похороненной здесь личности. Само санскритское слово «ступа» означает «узел из волос» или «макушка», верхняя часть головы, а также «куча камней и земли». Традиция кремировать тела после смерти привела к тому, что захоронений в обычном понимании не было, нужно было лишь сохранять пепел или несгоревшие останки. Поэтому в ступы помещалось лишь то, что осталось после кремации. Согласно канонам буддизма, над могилами знатных особ устанавливались ступы. О ступе или субургане Джамбо-тайши Тундутова стало известно из книги Г. Н. Прозрителева «Военное прошлое наших калмыков. Ставропольский калмыцкий полк и Астраханские полки в Отечественной войне 1812 года». Книга вышла в 1912 г., переиздана в 1990 г. в том же Ставрополе с послесловием кандидата исторических наук известного калмыцкого исследователя И. В. Борисенко, содержащим много интересных фактов из жизни ученого. В статье дана биография Г. Н. Прозрителева. Он родился в 1949 г. в Ставрополе. Закончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета. Долгое время жил за границей. В Россию возвратился в 1876 г., жил в городе Ставрополе. Поступив на государственную службу, работал в городской управе, учителем. Как адвокат выступал на судебных заседаниях, защищая калмыков. Заинтересовавшись историей калмыков, он и написал данное исследование. Относительно подвига командира Первого калмыцкого полка Джамбо-тайши Тундутова пишет следующее: «Дербетский владелец Джамбо-тайши по собственному желанию участвовал в Отечественной войне в составе Дербетского пятисотенного калмыцкого полка. Участвовал в 1812 г. с 8-го по 18 августа — в неоднократных стычках с неприятелем при отражении его от переправы через реку Буг, 9 сентября — в преследовании неприятеля от реки Стырь до города Брест-Литовска, с 28 сен-

тября по 16 октября — в отважной экспедиции с генералом Чернышевым к Варшаве, 30 октября — в сражении под Волковским, 7 ноября — под местечком Свинчи и в удержании неприятеля во время отступления наших войск на реке Муховец. В 1813 г. 1 января месяца — в преследовании неприятеля от местечка Белоседлице и многочисленных и непрерывных поражениях неприятеля до г. Варшавы; с 17 марта — при блокаде крепости Модлина до ее капитуляции, то есть до 28 августа». Командир Джамбо-тайши Тундутов был произведен в капитаны, получил золотую саблю «за храбрость» за блокаду Модлина в 1813 г. Первый полк возвратился в свои степи 20 ноября 1814 г. Протяжная песня о подвигах героя Отечественной войны 1812 г., посвященная Джамбо-тайши Тундутову, записана Номто Очировым. В песне звучит благопожелание в честь Джамбо-тайши Тундутова, собравшего тысячное войско против наступающих французов: «Собрал он оружие и доспехи, собрал он войско, У высокопоставленного Джамбо-тайши пусть свершатся все его дела». Как пишет далее Г. Н. Прозрителев относительно прославленного героя: «Командир Первого Калмыцкого полка капитан Князь Джамбо-тайши Тундутов был буддистом и умер в 1930 г., похоронен в урочище „Сухота“ Малодербетовского Улуса Астраханской губернии и на его могиле находится «субурган». Название местности Сухота, известное также по трудам Карла Бэра, произошло от калмыцкого *сухаа*, что обозначает наименование кустарника «таволожник». Сухата — это не только название урочища, но и наименование степной речушки, протекающей здесь. После перекрытия степной речушки плотиной образовалось небольшое озеро, там же появилась табличка с названием данной местности Сувургун (Субурган). Под таким названием озеро обозначено на географических картах. Как известно, по представлениям многих кочевых народов, этот кустарник является оберегом от вредоносных сил. Обычно из таволожника изготовляли кнутовище, которое было необходимым атрибутом человека, отправляющегося в путь. Соответственно, место произрастания дерева или кустарника, обладающего магическими свойствами, считается священным. Как известно, Тундутовы принадлежали к роду цорос, объектом их почитания было дерево, ибо их перво-

предок был найден путниками под ивой, соком этого дерева он питался через трубку цорго. Поэтому выбор места кремации и захоронения Джамбо-тайши Тундутова не был случайным. Как известно, одной из культовых построек буддизма являлся субурган (ступа). Субурган состоял из четырех частей — пьедестала, центральной части, навершия и шпиля. Фундамент обозначал нижний мир, центральная часть — средний мир, навершие — верхний мир. Субурганы устанавливали на месте кремации лам, багшей, гелюнгов, а также ханов и нойонов. В Калмыкии они могли называться также цаца или бумба. Субурган в Сухате был разрушен ровно через сто лет после возведения, в 1928 г., воинствующими атеистами. Об этом событии среди местного населения бытует множество преданий. Кирпич с субургана был растащен на хозяйственные постройки. Такова была антирелигиозная пропаганда. Судьба же тех, кто участвовал в разрушении этого священного объекта, была печальной, многие умерли трагически, не прожив положенных им лет. К сожалению, старинные изображения данного культового места не сохранились. Но, несмотря на большой отрезок времени, старожилы — представители родов асмаг и ааванкины (Гаря Барыков, Гаря Менкенов, Манджи Кавынкаев и др.) сохранили его местоположение в своей памяти. Благодаря им потомки могут на месте кремации Джамбо-тайши Тундутова возвести субурган заново. Возрождение ступы (субургана) Джамбо-тайши Тундутова имеет свою историю. После приезда калмыков из ссылки место захоронения Тундутова было указано Г. Г. Менкенову стариком Боронкаевым из рода ааванкин. Местонахождение ступы в годы всеобщего атеизма было для жителей поселка родовой тайной. Около захоронения Джамбо-тайши Тундутова находилась чабанская стоянка Героя Социалистического Труда Гаря Гаковича Менкенова. Он охранял это священное место от разрушения. И так было до 1992 г. В день празднования 180-летнего юбилея Отечественной войны 1812 года — 2 июля 1992 г. состоялась церемония освящения шаджин-ламой Тэло Тулку Ринпоче места захоронения Джамбо-тайши Тундутова. В этом памятном собы-

тии приняли участие народный поэт Давид Кугультинов, народный художник Гарри Рокчинский, проф. А. Ш. Кичиков. В тяжелые 90-е не хватило сил и средств восстановить ступу. Чтобы увековечить память воинов-калмыков, участника Отечественной войны 1812 г. и легендарного земляка-полководца князя Тундутова, школьники детской организации «Вега» вышли с инициативой восстановить субурган. Символично, что инициаторами масштабного проекта стали активисты детской организации «ВЕГА» МКОУ «Ергенинская СОШ». Ребята первыми подняли тему необходимости увековечения памяти знаменитого предка. Отраднo, что в воссоздании ступы принимают участие жители поселков Ергенинский, Кегульта, Алцынхут, Годжур, Кетченеры — представители рода абганер, а также ученые Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче на открытии ступы сказал следующие: «С чувством искренней радости и уважения ко всем участникам, внесшим свой вклад в строительство ступы Победы, я обращаюсь к Вам со словами глубокой благодарности и восхищения Вашими благородными деяниями в сохранении героического прошлого нашего народа. Ступа Победы — это исторический памятник и сооружение, являющееся источником распространения Учения Будды. Традиция возведения ступ существовала испокон веков и передавалась из поколения в поколение. В ней заложены глубокий смысл и содержание. Ступы являются важными сооружениями, которые призваны утверждать и защищать духовные силы человека. Я как представитель мировой конфессии надеюсь, что строительство культовых сооружений разных религий будет продолжаться и в будущем нашей многонациональной республики». Шаджин-лама Калмыкии поздравил всех с открытием субургана, отметив, что ступа и земля здесь после проведения необходимых ритуалов станут благословенными, станут местом паломничества для всех. Открытие субургана героя Отечественной войны Джамбо-тайши Тундутова стало для всех присутствовавших на ее открытии большим национальным праздником.

Л. В. Четырова

Монгольский форум в Париже

В Париже в период с 10-го по 13 мая проходил Международный научный семинар «Пространство и монгольское достояние», организованный ассоциацией Otasie¹ при участии INALCO (Институт восточных языков и цивилизаций), Высшей нормальной школы, Университета Дени Дидро — Париж 7. Семинар был частью большого форума, продолжавшегося со 2-го по 30 мая и включавшего в себя четыре выставки, 11 концертов, 14 мастер-классов, показ кинофильмов о Монголии. На выставке «Монголия между двумя эрами», организованной фондом Альбера Кана, демонстрировались редкие фотографии, сделанные в Монголии в 1912—1913 гг. Мастер-классы проходили в двух юртах, установленных во внутреннем дворе университета Дени Дидро и в помещениях культурного центра, расположенного в здании бывшей мукомольни. К участию в мастер-классах приглашались взрослые и дети, которых обучали монгольским танцам, горловому пению *хомий*, приготовлению монгольской пищи. Наставниками в обучении пению *хомий* были известные монгольские исполнители Церендаваа и Цогтгерел.

По замыслу организаторов, форум призван способствовать продвижению монгольской культуры и цивилизации, а также обмену идеями между учеными и деятелями искусства.

К участию в научном семинаре были приглашены ученые из 12 стран, в том числе из России, Монголии, Китая, США, Бельгии и других. Семинар носил междисциплинарный характер, в нем принимали участие востоковеды, археологи, антропологи, историки, философы, музыковеды, политологи, лингвисты. Доклады носили как теоретический, так и прикладной характер.

Модераторами заседаний семинара, проходившего в амфитеатрах INALCO, были такие известные французские монголоведы, как Роберта Хамаюн, Жак Легран, Анни Дюкло. Заключительное заседание и закрытие семинара состоялось в Высшей нормальной школе.

Российскую сторону представляли ученые из Бурятии Г. Дырхеева, Е. Бардамова, Е. Сундуева, доклады которых были посвящены теме бурятского языка, а также Б. Нанзатов, рассказавший о результатах полевых исследований сарт-калмыков. Доклад М. Содномпиловой был сделан на секции «Пространство тела» и посвящен пространственной организации традиционного монгольского костюма. Тувинский ученый В. Сузукей рассказала о традиционном тувинском звуковом календаре. Л. Четырова представила доклад о буддийской семантике монументов Калмыкии.

Самой представительной была делегация монгольских ученых. Большой интерес вызвали доклады Б. Амарсанаа об отношении монголов к пастбищам, Ж. Эрдэнхорлоо о танце *бий бишлгэ*, Л. Алтанзая о шаманской монгольской традиции, С. Дулама и И. Бьянки о монгольской шапке.

Президент Монгольского общества США А. Кэмп представила доклад о политических аспектах определения монгольского наследия (достояния). Ученые из Германии, Бельгии, Венгрии, Австрии, Монако, Швейцарии представили доклады по результатам своих полевых и теоретических исследований.

Французскую сторону представляли директор Института пустынь и степей П. Жискар, рассказавший о результатах археологических раскопок в Монголии. Молодые исследователи Д. Кюртет и Р. Бланшьё докладывали о горловом пении *хомий* и ойратском танце *бий бишлгэ* с антропологической точки зрения. Президент Otasie Л. Николов доложила о проблеме границы.

Многие доклады вызвали оживленную дискуссию, несомненно, полезную как для докладчиков, так и для участников.

Научный семинар способствовал не только установлению научных связей между западными и монгольскими учеными, как того хотели организаторы, но и развитию междисциплинарного диалога между российскими, западными и монгольскими учеными.

¹ Ассоциация создана молодыми французскими монголоведами, президент ассоциации Лора Николов. www.otasie.over-blog.com. Название Otasie происходит от термина Haut-Asie (Высокая Азия).

Л. Халоупкова

Болдохонов К. Б. Дорогие мои земляки

Болдохонов К. Б. Дорогие мои земляки. Улан-Удэ: типография «Нова Принт», 2012. 232 с. ISBN 978-5-91121-057-1

С 21-го по 23 июля 2012 г. в Агинском бурятском округе Забайкальского края состоялся международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана 2012», в котором приняли участие представители бурят из автономного района Внутренняя Монголия (КНР), из аймаков и сомонов Монголии, из Бурятии, Иркутского края, городов России: из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, стран СНГ и дальнего зарубежья. Фестиваль бурятской культуры зародился в Монголии в начале 1990-х гг., где и проходил до 2002 г. Потом приобрел статус международного форума единения народов и начал проводиться также в России и Китае, в местах компактного проживания бурятского этноса. Фестиваль имеет целью сохранение богатого культурного наследия бурятского народа, развитие замечательных традиций и обычаев, оживление бурятского языка и новых форм художественного и изобразительного творчества. На фестивале состоялись различные соревнования по традиционным видам спорта — борьбе, стрельбе из лука и конным скачкам. Модельеры порадовали изумительными костюмами, созданными с национальным колоритом. Писатели, поэты и художники порадовали читателей новыми песнями, поэмами, книгами и картинками на темы прошлого и современности. На фестивале представил свою новую книгу Болдохонов Ким Борисович, журналист-международник, член Союза журналистов России, который в течение 25 лет работал в Монголии в качестве корреспондента, заведующего корпунктом ТАСС, ИТАР ТАСС и других российских СМИ. Он является автором книг «Монголия: страна и люди», «Бурятия», книги «Такая близкая земля», посвященной совместному полёту в космос советско-монгольского экипажа. Новая книга Болдохонova посвящена международному фестивалю «Алтаргана 2012», и в ней читателю предлагаются биографии выдающихся земляков бурятского происхождения, которые, волею судьбы оказавшись в Монголии, живя и работая, внесли вклад в укрепление дружбы и сотрудничества между Россией и Монголией. В книгу также вошли очерки о знатных земляках, проживающих в Москве и за границей. Благодарный читатель познакомится с

удивительными и яркими личностями, которые прожили интересную жизнь и достигли больших высот в труде на благо Отечества, были награждены орденами и медалями, защитили научные диссертации и завоевали призы на международных соревнованиях. Автор книги Ким Борисович, с которым я также встречалась в Москве и Улан-Баторе, в большинстве случаев лично знал этих людей, встречался с ними по долгу службы, брал у них интервью и дружил с ними в течение многих лет. Поэтому книга написана по свежим следам и по личным воспоминаниям, написана живо, увлекательно и правдиво, с уважением к своим землякам, которые на разных исторических этапах помогали строить социализм и новую демократию в современной Монголии, с чувством гордости за них.

В книге имеется 22 очерка о жизни и деятельности замечательных бурят, историков, филологов и переводчиков, политических деятелей, бизнесменов и спортсменов, генералов и конструкторов, певцов и скульпторов, людей искусства, которые, работая в разных странах и проявляя твердость и мужество в нелёгких жизненных ситуациях, приносят людям красивое, вечное и светлое, тепло человеческих отношений.

Эти очерки можно разделить на несколько тематических разделов. Первые три очерка посвящены известным филологам и востоковедам, ученым и просветителям Ц. Ж. Жамцарано (1881—1942), Н. Ф. Бутуханову (1888—1942) и Б. Ринчен (1905—1977), которые долгие годы жили в Монголии и стояли у истоков зарождения нового монгольского государства. Ц. Ж. Жамцарано, воспитанник ведущих профессорско-ориенталистов Санкт-Петербургского университета, посвятил свою жизнь изучению и записыванию фольклора монголоязычных народов. В 1911—1917 гг. был советником по делам образования в правительстве Богд-Гэгэна, издавал газеты, книги и брошюры на монгольском языке, сыграл важную роль в подготовке первых профессиональных кадров в Монголии. Н. Ф. Бутуханов, известный в Монголии как Эрдэни Батухан, был первым министром просвещения Монголии, государственным деятелем и просветителем, который вел переписку с Горьким от имени монгольской интеллигенции. Оба в конце 1930-х гг. после возвращения в Россию были обвинены в раскольнической деятельности и «панмонголизме», ре-

прессированы и умерли в Гулаге в 1942 г., позже были посмертно реабилитированы. Имя академика Бямбын Ринчена известно широкой мировой общественности, он много раз критиковал политический режим в Монголии, ратовал за чистоту монгольского языка и также провёл несколько лет в тюрьме за свои националистические воззрения. В наше время ему был возведён памятник в Улан-Баторе перед зданием Национальной библиотеки на том самом месте, где раньше стоял памятник Сталину, что свидетельствует о нем как о патриоте и гражданине Монголии, о большом значении его жизни и творчества для подрастающего поколения. В книге Болдохонова один из очерков посвящен сыну Б. Ринчена, также академику Р. Барсболду, палеонтологу с мировым именем, занимающемуся изучением динозавров и исторического прошлого в Монголии, организовавшему много полевых экспедиций в Гоби и выставок в зарубежных странах по данной тематике.

Следующие очерки посвящены ученым, изобретателям, которые внесли свой весомый вклад в науку. Монгольский ученый-биолог Жамбалын Шагж установил не исследованное ранее явление образования тепловой энергии в толстом отделе кишечника (ТОК) у людей и теплокровных животных. Грубая, богатая клетчаткой пища, долго перевариваясь в ТОК, создаёт тепловую энергию для нормальной работы остальных внутренних органов, таких как печень, селезёнка, почки, тепловое равновесие в организме влияет на продолжительность жизни у человека и животных. По мнению монгольского биолога Шагжи, потребление грубой пищи — хлеба, каши из гречневой, перловой крупы, свеклы, моркови и яблок создает в ТОК высокую тепловую энергию, которая губительна для болезнетворных микробов, поэтому люди, употребляющие грубую пищу, меньше болеют опасными заболеваниями. Вот такое мировое научное открытие было сделано монгольским ученым в конце 1980-х гг., его имя было внесено в мировой реестр, он был назван самой популярной личностью Монголии 1989 г. Такие интересные и полезные сведения можно получить из книги Болдохонова. Далее автор обращает свое внимание к современности и новым экономическим и торговым отношениям. После демократических перемен в Монголии на рубеже 1980-х и 1990-х гг., смены политической системы и перехода на рыночную экономику в Монголии появилось много компаний торгово-туристического направления, возникли частные институты и университеты. Профессор Н. Ням-Осор, родом из хоринских бурят, из сомона Батширэт из Хэнтэйского аймака в Монголии, основал частный университет «Их Засаг», носящий имя Чингис-хана. В настоящее время университет имеет 11 институтов, факультетов и отделений с контингентом 7 тысяч студентов и 400 преподавателей, имеет активные внешние связи с зарубежными вузами. При университете создана Академия кочевых цивилизаций, куда приезжают студенты и преподаватели из многих стран мира и где устраиваются научные конференции и издаются новые книги. Монголия стала откры-

той и быстро развивающейся страной, которая воспринимает опыт и инвестиции других стран. Буряты всегда были близки монголам из-за общности происхождения и языка, схожести менталитета, обычаев и традиций. Крепкая дружба связывала представителей этих народов на разных исторических этапах. И в наше время в торговых компаниях Монголии, в дипломатических кругах, в общественных организациях и даже в Аэрофлоте успешно работают представители бурятского народа, создают надежную опору для взаимопонимания и сотрудничества.

В песнях отражается душа народа. Ведущие артисты Монголии, певцы и исполнители лучших оперных арий из национальной оперной классики «Три печальных холма» были выходцами из северных аймаков Монголии, Ц. Пүрэвдорж и Д. Жаргалсайхан — родом из агинских бурят, которые в свое время учились в России и много раз успешно выступали на гастролях как в Монголии, так и за рубежом. Их дела продолжают благодарные потомки.

Последняя треть очерков в книге Болдохонова посвящена известным бурятам, которые жили в России и помогли в деле обороны государства, в ликвидации Чернобыльской катастрофы и в завоевании олимпийских медалей. Д. Намдаков — известный скульптор, художник и ювелир, его выставки с успехом прошли в России, Китае, США и Великобритании. 15 мая 2012 г. в центре Лондона у Мраморной арки Гайд-парка был открыт его пятиметровый бронзовый памятник, посвященный Чингис-хану, человеку второго тысячелетия. 22-метровая статуя Чингис-хана была установлена им в Китае в провинции Гири по заказу китайской стороны. Сейчас Д. Намдаков работает в своей мастерской в Италии, получая вдохновение от мастеров эпохи Ренессанса. Балетмейстеры супружеская пара Хинганских после Улан-Удэ и Одессы уехали в Германию и открыли свою балетную школу в г. Эссlingen, воспитали многих талантливых учеников и принимают активное участие в культурных мероприятиях, проводимых и в других городах Германии. И где бы ни приходилось жить и трудиться известным представителям бурятского народа, везде они оставили хороший след на земле. Журналист-международник К. Болдохонов, родом из улуса Заглик Боханского района Иркутской области, написал увлекательную книгу о своих земляках, рекомендую ее всем читателям, чтобы они могли ближе познакомиться с неизвестными страницами истории монгольско-русских отношений, в которые представители бурятского народа внесли весомый вклад. В конце книги имеются черно-белые документальные фотографии и литература к данной тематике. На титульной обложке книги представлен фрагмент бронзовой скульптуры Д. Намдакова, его работы несут в себе «опыт сопоставления современного искусства с древним и попытку осмысления мировой культуры в целом». Д. Намдаков принес из глубины веков культуру кочевой цивилизации, которая не потеряла своего значения и в современном мире технократии и глобализации.

А. А. Бурькин

**Омакаева Э. У. Типология моделиобразующих членов предложения
в калмыцком и монгольском языках
в свете глагольно-актантной теории**

Омакаева Э. У. Типология моделиобразующих членов предложения в калмыцком и монгольском языках в свете глагольно-актантной теории. Улан-Батор, 2011. 240 с.

Монография Э. У. Омакаевой продолжает исследование ее автора, посвященные структуре предложения в монгольских языках, начатые в ее кандидатской диссертации [Омакаева, 1990] и имевшие продолжение вплоть до настоящего времени (см. библиографию работ автора по данной проблематике на с. 222—223 рецензируемой книги).

Композиция книги необычна. Книга состоит из разделов «Общие проблемы синтаксиса монгольских языков» (с. 28—115) и «Элементарные синтаксические конструкции (ЭСК) и их трансформы в монгольском и калмыцком языках» (с. 116—201), при этом каждый из разделов распадается на самостоятельные главы.

Как и ряд других монографий по грамматике монгольского языка, например, хорошо известная книга С. А. Крылова «Теоретическая грамматика монгольского языка и смежные проблемы общей лингвистики» [Крылов, 2004], работа Э. У. Омакаевой имеет теоретический характер и, помимо описания материала, в ее задачи входит выбор и разработка метаязыка для описания синтаксической структуры предложения в монгольских языках и, соответственно, в языках алтайского типа с такими характерными особенностями, как отсутствие словоизменения прилагательных, разнотипное оформление предикатов, разветвленная система форм выражения вторичной репрезентации действия и зависимых предикатов и т. д. Неслучайно автор учитывает в своем исследовании опыт новосибирской типологической школы М. И. Черемисиной, в рамках которой предпринято описание финно-угорских, самодийских и тюркских языков, добавим, что этот опыт получил перспективное продолжение в монографиях и диссертации В. Н. Соловар, посвященной парадигматике простого предложения в хантыйском языке [Соловар, 2009; 2010; 2011].

Сам по себе опыт описания синтаксического строя языка, основанный на структурных моделях

простого предложения и моделях сложного предложения как производных от более простых по составу моделей, как бы их ни называть — элементарными синтаксическими конструкциями (ЭСК), как это делает автор книги, или элементарными простыми предложениями, что предпочитает В. Н. Соловар (в последнем случае акцентируется способность элементарных структур функционировать как самостоятельные реальные модели предложения), был бы важным и полезным в описании синтаксиса монгольских языков как один из подходов к традиционному для монголоведов материалу, основанный на новых синтаксических теориях. Однако Э. У. Омакаева не ограничивается решением этой задачи, чему как раз посвящен второй раздел книги, — она берет на себя труд описать современное состояние изученности синтаксиса монгольских языков, начиная с кардинального вопроса — вопроса о представлении членов предложения в монгольских языках: аббревиатура ЧП (члены предложения) вводится уже в первой фразе книги (с. 6), и далее этому понятию посвящены два параграфа (с. 37—61). Выбор и обоснование подхода к материалу и изложение основ избранной теории занимает большую часть предисловия и введения к книге (с. 6—27). Хорош обзор истории изучения синтаксиса монгольских языков в аспекте применявшихся теорий (с. 37 и след.). В конце исторического обзора автор находит разумное решение сохранить номенклатуру членов предложения для описания, и такой двойной стандарт в теоретических основаниях ничуть не мешает ни автору, ни читателям. Разногласия во мнениях относительно свойств подлежащего (с. 46—47 и др.), которым справедливо отведено довольно много места, вполне логичны и уместны в данной монографии — во-первых, они являются производными от двух подходов к выделению частей речи в монгольских и урало-алтайских языках в целом — семантико-грамматического (или лексико-грамматического) и формального, параллельным существованием которых на протяжении длительного времени в монголистике, тунгусо-маньчжуроведении и тюркологии обусловлено множество проблем и разногласий в трак-

товке одних и тех же не слишком многочисленных и хорошо известных фактов.

Вторая глава первого раздела посвящена взаимодействию грамматики и словаря и их роли в выборе модели описания (с. 62 и след.), и здесь автор связывает свой материал с современными теориями, в ряду которых находится не только концепция М. И. Черемисиной, постепенно приближающаяся к описанию лексических классов единиц языка с одинаковыми синтаксическими потенциями и свойствами, но и «лексическая грамматика» А. Л. Шарандина [Шарандин, 2001] и проблематика исследования Ю. П. Князева, связывающего грамматические значения с лексическими [Князев, 2005]. Параграф, посвященный классификации глагольной лексики (с. 102—114), продолжает ту же линию исследований на материале монгольских языков, и те же самые идеи закладываются в дальнейшее описание материала (с. 116 и след.).

В первой главе второго раздела монографии дается описание систем элементарных синтаксических конструкций калмыцкого (с. 120—147) и монгольского языков (с. 147—165). Как, в общем, и следовало ожидать, Э. У. Омакаева не говорит о каких-либо различиях в составе или структуре ЭСК этих двух языков, давая параллельное описание калмыцких и монгольских ЭСК, и сходство инвентаря ЭСК, как мы полагаем, тоже являет собой значимый результат в сопоставительно-типологических исследованиях. Две другие главы этого раздела посвящены каузативным и разнообразным зависимым конструкциям монгольского и калмыцкого языков. Четвертая глава второго раздела (с. 197—201) посвящена статусу членов предложения в образовании моделей синтаксических конструкций для монгольских языков, и итог рассуждений тут очевиден и предопределен: морфологические характеристики, инвариантные категории лексической семантики и синтаксические позиции, действующие во всей совокупности, оказывают решающее влияние на результат морфологического и синтаксического описания языка в любом варианте синтаксической концепции.

В приложении к книге (с. 238—239) дан перечень элементарных синтаксических конструкций монгольского языка. К некоторой досаде, такой же список моделей ЭСК калмыцкого языка, анонсированный на с. 164, в книге не представлен, хотя понятно, что различия между названными языками в составе и структуре ЭСК трудноожидаемы.

Описание материала, то есть элементарных синтаксических конструкций монгольского и калмыцкого языков, данное в рецензируемой книге, не вызывает каких-либо возражений и вопросов. Пожалуй, только формулировка, согласно которой предложение исключает эллиптичность конструкции (с. 70), требует уточнения, эллипсис и его результаты входят в парадигму предложения на правах трансформ.

Ряд критических замечаний, которые мы хотели бы высказать, касается смежных проблем — это общее понимание агглютинации и характеристика агглю-

тинативных языков, а также проблемы типологической классификации языков по синтаксическим признакам (с. 29—30). Вряд ли в такой работе, как книга Э. У. Омакаевой, вообще следовало обсуждать понимание агглютинации и черт агглютинативных языков по трудам Ф. Шлегеля, Ф. Боппа и других ученых XIX в. Соотношение — «одна граммема — одна морфема» не выдерживается даже в признававшихся долгое время эталоном агглютинации тюркских языках: в хрестоматийном примере А. А. Реформатского каз. *атчыларымга* ‘моим всадникам’ (а в каком тюркском языке эта словоформа имела бы иной вид?) показатель принадлежности -ым совмещает в себе грамемы 1-го лица и единственного числа и при этом занимает в словоформе не финальную, как флексии во флективных языках, а даже предфинальную позицию. Что касается глагольных словоформ в тюркских языках, то они имеют в личных показателях то же совмещение граммем лица и числа, какое наблюдается во флективных языках: это общее свойство грамматических категорий, средства выражения которых исторически восходят к местоимениям. На наш взгляд, было бы более логичным считать эталоном агглютинации те языки, которые вообще не имеют личного спряжения, — монгольский, маньчжурский, корейский, японский, нивхский языки, но не тюркские и не тунгусо-маньчжурские языки тунгусской ветви, имеющие формы спряжения глагола. Что касается критических ремарок автора относительно синтаксической классификации языков Г. А. Климова (с. 30), различавшего нейтральный, классный, активный, эргативный и номинативный строй языков, то в его работах «Очерк общей теории эргативности» [Климов, 1973] и «Типология языков активного строя» [Климов, 1977] не только нет смешения морфологических характеристик, но показано, что каждый из типов синтаксического строя существует в трех разновидностях, основанных на морфологических характеристиках — именной, глагольной и смешанной глагольно-именной. Здесь главная проблема заключена в том, что языки с номинативным строем предложения до сих пор не получили адекватного описания в рамках концепции Г. А. Климова, а в монгольских языках к тому же сохраняется немало количество реликтов активного строя (неоформленный падеж прямого дополнения, противопоставление лица/лица в значениях местоимений, некоторые свойства пассивных и каузативных конструкций и ограничения на их образование и т. п.). Однако сделанные замечания ни в коей мере не влияют на высокую оценку, которой заслуживает рецензируемая монография.

Книга Э. У. Омакаевой «Типология Modelleобразующих членов предложения в калмыцком и монгольском языках в свете глагольно-актантной теории», безусловно, представляет собой новый и весомый вклад в разработку проблем синтаксиса монгольских языков и грамматической теории в монголоведении в том ее сегменте, который относится к вечной проблематике частей речи и членов предло-

жения в языках урало-алтайского типа. Она будет полезна для монголоведов, тюркологов, финно-угроведов и специалистов по самодийским языкам, лингвистов, занимающихся проблемами типологии.

В отдаленной перспективе данная работа может быть использована для разработки системы грамматических характеристик глаголов в словарях монгольских языков.

Литература

- Климов, 1973: *Климов Г. А.* Очерк общей теории эргативности. М., 1973.
- Климов, 1977: *Климов Г. А.* Типология языков активного строя. М., 1977; 2-е изд. М., 2009.
- Князев, 2005: *Князев Ю. П.* Проблемы описания грамматической семантики: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2005.
- Крылов, 2004: *Крылов С. А.* Теоретическая грамматика монгольского языка и смежные проблемы общей лингвистики. М., 2004.
- Омакаева, 1990: *Омакаева Э. У.* Подлежащее в монгольском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1990.
- Соловар, 2009: *Соловар В. Н.* Парадигма простого предложения в хантыйском языке. Новосибирск: Изд-во «Гео», 2009.
- Соловар, 2010: *Соловар В. Н.* Теоретические вопросы лексикологии и синтаксиса хантыйского языка: избранные труды. Ханты-Мансийск: Печатный двор, 2010.
- Соловар, 2011: *Соловар В. Н.* Парадигма простого предложения в хантыйском языке (на материале казымского диалекта): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Йошкар-Ола, 2011.
- Шарандин, 2001: *Шарандин А. Л.* Курс лекций по лексической грамматике русского языка: Морфология. Учебное пособие по проблеме взаимодействия лексики и грамматики. Тамбов, 2001.

Т. Д. Скрынникова

В. Л. Успенский. Тибетский буддизм в Пекине

В. Л. Успенский. Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2011.

Важность появления работы В. Л. Успенского трудно переоценить, что определяется необходимостью осмысления взаимоотношений Китая (сначала монгольской империи Юань, а позже маньчжурского императорского дома) с тибетской буддийской организацией, не только сохраняющих свою актуальность по сей день, но и занимающих важное место в современных геополитических процессах как в Азии, так и во всем мире. Значение распространения буддизма на данной территории подчеркивает и сам автор: «Тибетский буддизм пришел в Пекин (тогда столичный город Даду монгольской династии Юань) в XIII в. и существует там и поныне. Многие важнейшие для истории тибетского буддизма события произошли именно в Пекине. Так, там было осуществлено первое издание и не менее пяти переизданий громадного по объему (333 тома) буддийского канона на тибетском языке, существовавшего до того времени лишь в единичных рукописных списках. Редактирование, перевод большей части и издание канона на монгольском языке были выполнены только в Пекине, где было сосредоточено почти все книгопечатание на монгольском языке. В XVIII в. был создан заново буддийский канон на маньчжурском языке, оформленный в тибетском стиле. Собрания сочинений тибетских и монгольских буддийских авторов, а также отдельные книги (часто многотомные) печатались и переписывались в Пекине в огромных количествах. Расцвет буддийской книжности в Пекине стал могучим стимулом для развития монгольского, маньчжурского и тибетского языков, традиционной учености и религиозного искусства. При династии Цин строительство в Пекине ламаистских храмов и изготовление предметов культа приобрели небывалый размах» (с. 4).

Сам автор так определил характер своей работы: «Данная книга отчасти является и научным анализом и обобщением собирательской работы основоположников отечественных монголоведения и тибетологии (не по вине которых это обобщение опоздало почти на сто лет)» (с. 7). В монографии В. Л. Успенского наиболее полно и всесторонне реконструирована история тибетского буддизма и постепенная

трансформация его культурно-исторической роли: от влияния его на ограниченную территорию (на Тибете) к доминированию во внутри- и внешнеполитической жизни не только Тибета, но и обширного региона Центральной и Восточной Азии через создание Пекинского центра. Изложив кратко историю распространения буддизма на Тибете и роль Юаньской династии в укреплении его позиций, В. Л. Успенский основное внимание уделил политике Цинского двора и созданию и деятельности Пекинского центра. Этот период стал ключевым для институционализации тибетского буддизма в границах широкого региона Центральной и Восточной Азии и для понимания роли как маньчжурской, так и тибетской политических элит в формулировании и выполнении идеологических и политических проектов.

Нельзя не отметить того, что выполнение столь сложной задачи — анализ значения тибетского буддизма в политической деятельности Цинского двора — не могло бы состояться без широкой эрудиции автора. Основательную источниковую базу диссертационной работы следует отметить специально. Прежде всего нельзя не подчеркнуть активного использования автором оригинальных источников на тибетском, монгольском, а в отдельных случаях — и на китайском и маньчжурском языках. Выявление круга источников, огромная лингвистическая работа по сопоставлению книг и документов на разных языках, введение в научный оборот уникального собрания монгольских рукописей принца Юньли из библиотеки Восточного факультета СПбГУ позволили В. Л. Успенскому предложить системное исследование.

Поскольку деятельность Пекинского центра зависела от успешного сотрудничества государственных и буддийских институтов, В. Л. Успенский совершенно справедливо уделил внимание анализу законодательных документов, определяющих характер вновь образованного института церкви с государственными структурами, а именно наиболее полному «Уложению Лифаньюань», содержащему сведения о буддийских храмах Пекина, количестве, иерархии и обязанностях лам, которые в них проживали, структуре и организации управления ими.

Представляется оправданным содержание первого параграфа («Тибетский буддизм: возникновение и

экспансия») главы 2 («Ламаистские храмы Пекина»), где рисуется картина широкого распространения тибетского буддизма среди народов Центральной Азии практически с момента формирования института церкви и сложения иерархии в Тибете, то есть уже с VIII в. Показано распространение буддизма среди уйгуров, тангутов. Особенно значимым стало присутствие тибетских лам в Китае при правителях монгольской династии Юань. При сменившей ее династии Мин отмечаются тесные контакты китайского двора с представителями всех тибетских религиозных школ. Безусловно, все это создало условия для укоренения тибетского буддизма в Пекине. Тем более что маньчжуры, сменившие Мин на китайском престоле, вступили в контакт с тибетскими ламами еще до прихода к власти.

Большой интерес представляют изложенные во втором параграфе главы 2 сведения о храмах (с приложением общего плана расположения основных храмов в XVII—начале XX в.) и ламах Пекина (гл. 3). В. Л. Успенский уточняет число храмов и время и обстоятельства их появления, их назначение, число лам и учеников в них, состав факультетов и их название. Патронирование Пекинского центра тибетского буддизма маньчжурским двором выражалось в том, что, поскольку практически все храмы тибетского буддизма были построены по императорскому повелению, они и финансировались из императорской казны через Дворцовое управление Нэйуфу — около 100 храмов. Интересен следующий вывод соискателя: «Отсутствие больших масс верующего населения с лихвой компенсировалось тем обстоятельством, что среди верующих были императоры и их родственники — самая влиятельная и богатая социальная группа империи. Подобная зависимость от высшей власти обеспечила ламаистским храмам процветание в благополучные годы, но она же стала причиной их упадка, когда империя Цин ослабела» (с. 94).

Центральными главами монографии являются гл. 3. «Ламаистское духовенство Пекина при династии Цин» и гл. 4 «Тибетский буддизм в жизни маньчжурского императорского дома». В них обосновываются причины расцвета тибетского буддизма в Пекине, главной из которых являлся личный интерес маньчжурских императоров и их родственников. Совершенно справедливо особое внимание В. Л. Успенский уделяет деятельности Юньли (§ 3 гл. 4), периодам правления Канси, когда тибетский буддизм в Пекине обретает устойчивую организационную структуру, и Цяньлуна, практиковавшего буддизм и как правитель, и как верующий мирянин, и как посвященный адепт.

В подчинении Юньли формально находились все пекинские ламы, поскольку он возглавлял Лифаньюань. Но его вклад в расширение влияния тибетского буддизма не определялся лишь его служебными обязанностями, а объяснялся его личными пристрастиями, что убедительно показал автор (с. 199—224). Интерес представляет изложение В. Л. Успенским не

только деятельности Юньли как адепта тибетского буддизма (его занятия религиозной практикой, получение посвящений; собирательская и издательская деятельность), но и его участия в противостоянии двух школ тибетского буддизма (Гелукпа и Ньинмапа), которое особенно обострилось в Пекине в 20—30-е гг. XVIII в. «То особое отношение к тибетскому буддизму, которое демонстрировали императоры и их родственники, было в значительной степени обусловлено их личными религиозными пристрастиями. Но при этом никогда не упускались из виду возможные последствия их религиозной политики как для Монголии и Тибета, так и для империи в целом» (с. 236).

Покровительство маньчжурских императоров тибетскому буддизму, занятие им заметных позиций не только в религиозной, но и в политической жизни как в Тибете, так и в других регионах Центральной и Восточной Азии привело к сакрализации светской власти, прежде всего императора, в буддийском контексте: обозначение их чакравартинами, бодхисаттвами и их воплощениями. Поскольку бодхисаттва Манджушри, которого считают воплощением интеллекта и мудрости всех Будд, традиционно ассоциировался с Китаем, то уже в 1652 г. прибывший в Пекин пятый Далай-лама пожаловал императору Шуньчжи титул «Небожитель, Манджушри, великий император и владыка», что надолго определило характер отношений между светской и религиозной властью. Большой вклад в укрепление образа живого бодхисаттвы внес своей деятельностью император Цяньлун, в период правления которого изготавливались и рассылались в крупнейшие храмы Пекина и Монголии иконы с изображениями императора бодхисаттвы. Была выстроена и соответствующая «генеалогия» (например, в числе «предшественников» был Хубилай), что укрепило сложившийся союз. «Таким образом, отождествление императоров с бодхисаттвой Манджушри придавало завершенность образу верховных правителей, которые управляют своей обширной страной („охраняют“ ее, если следовать языку тибетских текстов) согласно Дхарме: усмиряют внешних и внутренних врагов и нечестивцев и не жалеют сил и средств для процветания буддизма. Но если в Тибете далай-лама становился светским и духовным правителем потому, что почитался как воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары, то маньчжурские императоры почитались воплощениями бодхисаттвы Манджушри потому, что уже являлись верховными правителями» (с. 198).

Содержание всех пяти глав монографии взаимосвязано, они взаимно дополняют друг друга, что позволило В. Л. Успенскому воссоздать полную и многомерную картину: реконструировать взаимоотношения представителей тибетского буддизма с правителями государственных образований на территории Центральной и Восточной Азии не только Цинского периода, но и предшествующих периодов, а также их поэтапную эволюцию, вызванную совокупностью политических и общественных отноше-

ний конкретной эпохи; показать способность тибетского буддизма к экспансии и адаптации в разных этнических и политических средах; выделить, описать и проанализировать основные направления в системе взаимоотношений светских властей (не только тибетских и монгольских, но и, прежде всего, маньчжурских) и духовных иерархов и деятельности Пекинского буддийского центра, что, безусловно, способствует формированию системного взгляда на процесс институционализации тибетского буддизма при дворе маньчжурских императоров. Автором показано, что именно целенаправленное государственное патронирование буддийской церкви не только моделирует иерархию церковной организации, контролируемой маньчжурской династией, но и способствует выполнению ею культуртрегерской функции — развитию деятельности по печатанию и распространению буддийской литературы и изображений буддийских божеств.

Мое замечание касается как будто простой формальности, тем более что В. Л. Успенский оговорил

проблему синонимичности употребления терминов *тибетский буддизм* и *ламаизм* (с. 33). И все-таки предпочтительней была бы унификация — использование одного из них, употребление обоих (глава 2. Ламаистские храмы Пекина, где § 1. Тибетский буддизм... § 2. Пекинские храмы, глава 3. Ламаистское духовенство Пекина при династии Цин), на мой взгляд, не совсем удачно, хотя и понятно. Но, возможно, следует учитывать пожелание тибетцев, да-лай-ламы в частности, не обозначать их направление буддизма ламаизмом. Это даже не столько замечание к настоящей работе, сколько вопрос к размышлению для дальнейших исследований не только автора данной монографии, но и всех специалистов этой области науки (буддологов, тибетологов, монголоведов, китаистов и др.), поскольку понятна вся сложность этой проблемы — это не просто формальное употребление разных терминов, за ними стоит более широкий круг вопросов, современной политики в том числе.

И. В. Кульганек

Отчет о Первой Международной конференции «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора»

В ИВР РАН 19—20 апреля 2013 г. состоялась Первая Международная конференция «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора», проходившая при поддержке Президента Монголии Цахиагийна Элбэгдоржа. Главными организаторами конференции выступили Институт восточных рукописей РАН и Институт истории Монгольской академии наук; соорганизаторами — Правительство Монголии, Международная ассоциация монголоведов.

В коллекциях Санкт-Петербурга и Улан-Батора хранятся уникальные рукописные и архивные памятники богатейшего духовного и культурного наследия монгольского народа, которое сформировалось на обширной территории Центральной Азии в результате взаимодействия носителей разных хозяйственных укладов, культурных традиций, духовных ценностей и стало подтверждением этнокультурной и национальной идентичности, предметом гордости, солидарности и патриотизма монголов.

Конференция стала одним из итогов официального визита Президента Монголии Ц. Элбэгдоржа в Российскую Федерацию в мае 2011 г. За время своего пребывания Президент ознакомился с памятниками истории и культуры Монголии, хранящимися в Санкт-Петербурге. 1 июня 2011 г. он посетил ИВР РАН. В ходе беседы с российскими монголооведами Президент, подчеркнув необходимость дальнейшего расширения сотрудничества ученых обеих стран, выразил желание оказать содействие публикации совместных трудов и организации международной научной конференции.

Россия была представлена специалистами Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, Санкт-Петербургского государственного университета, Государственного Эрмитажа, Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, Российского государственного гуманитарного университета, Института востоковедения РАН. Монголия — Институтом истории МАН и Центром по культуре и науке Буддийской академии при главном монастыре Монголии Гандантэгчинлин.

В конференции приняли участие востоковеды из Японии (проф. Т. Наками, проф. Ю. Конагая, доктор К. Эрдэнчулуу), Венгрии (проф. А. Шаркёзи, доктор О. Каполнаш), Польши (проф. Е. Тулисов, проф. А. Барча-Старжинска).

На открытии конференции, которое состоялось в Зеленом зале Ново-Михайловского дворца, были заслушаны приветствия Президента Монголии Ц. Элбэгдоржа, президента Монгольской академии наук Б. Энхтувшина, депутата Законодательного собрания Санкт-Петербурга А. А. Ковалева, директора Института истории МАН С. Чулууна, директора Института восточных рукописей РАН И. Ф. Поповой. Проф. С. Чулуун преподнес в дар ИВР РАН научные издания по монголоведению, вышедшие в Монголии за последние годы, в ответ проф. И. Ф. Попова подарила ИИ МАН последние труды Института.

Все доклады и выступления участников конференции были посвящены введению в научный оборот и изучению рукописных и архивных материалов, развитию источниковедения как одного из ведущих направлений мирового монголоведения.

В первый день заседаний, посвященный архивным материалам о монгольских народах в различных мировых хранилищах за пределами Монголии и России, прозвучали доклады проф. Т. Наками «История монголоведения и коллекции монгольских источников в Японии», проф. Ю. Конагая «Исследование монгольского наследия за рубежом» и доктора К. Эрдэнчулуу «Документы по частным вопросам и новый подход к изучению истории монгольского права». В них выступавшие отметили большую роль архивных источников в изучении различных аспектов культуры и истории монголов. Столь же актуальной проблематике были посвящены и другие выступления. В совместном докладе проф. А. Барча-Старжинской и проф. Е. Тулисова были продемонстрированы материалы о российско-польском монголоведе В. Л. Котвиче, впервые введенные ими в научный оборот. Профессор Венгерской академии наук А. Шаркёзи познакомила собравшихся с представлениями о повседневной жизни монголов XIX в., отраженными в рукописных описаниях ада. Проф. С. Чулуун пред-

ставил результаты своей работы по исследованию монгольско-русской деловой переписки XVII—XVIII вв. Глава Центра культуры и науки Буддийской академии при монастыре Гандантэгчинлин доктор Н. Амгалан представил редкие документы о буддийском храме в Санкт-Петербурге.

Докладчики затронули множество научных проблем, касающихся разных сторон жизни и культурного наследия монголов. Доктор ист. наук Т. Д. Скрынникова рассказала о терминах социально-политической структуры в монгольских летописях XIII—XVII вв., канд. ист. наук Д. Г. Кукеев — об исторических персонажах в истории ойратов XV в., канд. юрид. наук Р. Ю. Почекаев — о современном состоянии и перспективах изучения традиционного монгольского права, доктор филол. наук А. Д. Цендина — об обряде заговора от детского плача, канд. филол. наук Д. А. Носов — об устном народном творчестве монголов в свете контекстуальных взглядов на фольклор. Оживленный интерес вызвали доклады, касающиеся обзора архивов Санкт-Петербурга и Улан-Батора: доклад канд. ист. наук М. В. Мандрик «Обзор дополнительных поступлений к фонду Монгольской комиссии АН СССР Санкт-Петербургского филиала Архива РАН», доклад доктора ист. наук К. В. Орловой «Сочинения „популярного буддизма“ из рукописного фонда ИВР РАН», доклад доктора ист. наук В. Л. Успенского «Коллекция монгольских рукописей и ксилографов академика В. П. Васильева (1818—1900) в собрании Санкт-Петербургского государственного университета», доклад канд. ист. наук Т. А. Пан «Маньчжурско-монгольские тексты в маньчжурском фонде ИВР РАН», доклад канд. филол. наук Н. С. Яхонтовой «Рукописные тибетско-монгольские словари в собрании ИВР РАН», доклад доктора филол. наук И. В. Кульганек «Монгольские пословицы в коллекциях ИВР РАН», доклад канд. ист. наук Т. И. Юсуповой «Материалы по истории монгольского научного сотрудничества в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН».

Активное обсуждение сопровождало выступления, касавшиеся памятников, хранящихся в рукописных и архивных фондах, таких как неопубликованная рукопись «Mongyol Boyda Cinggis Qayan-u Tüüji», с обзором которой выступил преподаватель Будапештского университета О. Каполнаш; сборник дидактических притч под названием «Луч солнца», о котором рассказала сотрудник ИВР РАН Т. Ю. Евдокимова; словарь 1717 г. «Зерцало маньчжуро-монгольской словесности, изданное по высочайшему повелению», представленное аспиранткой Санкт-Петербургского государственного университета Э. Мунхцэцэг; а также двуязычное тибето-монгольское сочинение «Записи, касающиеся руководства по ступеням пути», над которым работает в настоящее время сотрудник ИВР РАН А. А. Сизова.

История востоковедения была представлена совместными докладами канд. ист. наук И. М. Захаровой и канд. ист. наук М. В. Мандрик (о С. А. Козине), А. А. Сизовой и н. с. ИВР РАН С. Л. Шевельчинской

(о поездке Н. Н. Поппе в Монголию и Бурятию) и докладом канд. ист. наук Ю. И. Елихиной (о раскопках Г. И. Боровко гуннских курганов в Ноин-Уле в 1926 г.).

Доклады были зачитаны на русском, английском и монгольском языках. В ходе их обсуждения учеными были высказаны мнения о методах хранения рукописей и о совместном изучении архивных материалов, находящихся в хранилищах разных стран. Было предложено и обсуждено несколько международных проектов о введении в научный оборот и издании ряда материалов по истории монголоведения. Всего прозвучало 27 докладов, из которых 9 было сделано зарубежными участниками конференции. По результатам конференции планируется издать сборник материалов. Плодотворная работа конференции продемонстрировала большой интерес российского, монгольского и мирового монголоведения к сохранению и изучению письменного культурного наследия монгольского народа. Во время работы конференции было организовано посещение музея ИВР РАН, и директор Института И. Ф. Попова рассказала об истории Института восточных рукописей РАН, основанного как Азиатский музей в 1818 г. По окончании работы конференции участникам была предложена экскурсия по залам Востока Государственного Эрмитажа.

На заключительном заседании конференции была принята следующая резолюция.

РЕЗОЛЮЦИЯ

Международной конференции «КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНГОЛОВ: РУКОПИСНЫЕ И АРХИВНЫЕ СОБРАНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА И УЛАН-БАТОРА»

Основной задачей Международной конференции, проходившей в Санкт-Петербурге при поддержке Президента Монголии Ц. Элбэгдоржа на базе Института восточных рукописей РАН, было представление новых данных о рукописных и архивных материалах по истории, культуре, языку, религии и праву монгольских народов.

В прозвучавших научных докладах был рассмотрен широкий круг проблем классического монголоведения. Участники подчеркивали, что развитие источниковедения как одного из ведущих направлений мирового монголоведения, расширение исследований по истории письменного наследия Монголии является чрезвычайно важным направлением в монгольском, российском и мировом востоковедении. Особый интерес представляют источники и материалы, хранящиеся в России и Монголии, в частности в Институте восточных рукописей РАН, библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета, СПбФ Архива РАН, в Государственном Эрмитаже, Центральном национальном архиве Монголии, в Национальной библиотеке Монголии, Институте истории МАН, Институте языкознания и литературы МАН.

По итогам конференции участники считают нужным заявить:

1. Конференция имеет большое значение для дальнейших исследований по истории, культуре и языкознанию монгольского народа на базе письменных памятников и архивных источников, а также для объединения усилий специалистов в проведении совместных исследований с учетом новых междисциплинарных методов.

2. Данное мероприятие продемонстрировало новые возможности в деле введения в научный оборот культурного наследия монголов, подготовки молодых исследователей, создания совместных научных трудов, серийного издания монгольских письменных памятников, проведения в дальнейшем специальных симпозиумов и конференций, осуществления более крупных проектов.

3. Конференция стала свидетельством заинтересованного внимания Президента Монголии к россий-

ским монголоведам. Поддержка монголоведов Президентом Монголии стала вкладом правительства Монголии в развитие мирового монголоведения.

4. Мероприятие явилось Первой Международной конференцией, организованной Институтом истории МАН совместно с Институтом восточных рукописей РАН, хранящим богатое наследие истории и культуры монгольского народа.

5. Конференция стала результатом сотрудничества монгольских ученых с учеными Санкт-Петербурга, старейшего центра мирового монголоведения, а также Японии, Польши, Венгрии.

6. Участники конференции приняли решение сделать данную конференцию регулярной и проводить ее один раз в два года на территории Монголии (Улан-Батор) и России (Санкт-Петербург) поочередно. Результатом должно стать издание сборников материалов «Наследие монгольской письменности и культуры».

Т. Баянсан

Лысое сердце

Красиво состарилась эта женщина. Кажется, что в душе у нее чистый ветер, и даже не ветер, а свет живет, так что благоухает все тело с десяти сторон. Бунджма, Бунджма... бормотал я про себя, не ведая, что говорю. Оглянувшись на соседа, нарочно принялся бормотать, напевая мотив известной народной песни: «Дунджмаа, потом Дурийма...» Только в мелодии этой виделся мне ее единственный образ, образ любимой Бунджмы.

Прошло несколько дней. На мое счастье, случай вновь привел с ней встретиться. От радости я потерял дар речи. Глаз не мог от нее отвести. Сердце в сумасшедшем ритме билось где-то отдельно от меня, чувство разрасталось в груди. Радость — слишком слабое слово, чтобы передать, что я чувствовал. Сказать, что я просто радуюсь при встрече с ней, — значит ничего не сказать. Это все равно как если бы заядлый курильщик попросил у прохожего огня, или попросил помочь поднять тяжелую сумку, или просто спросил у совершенно ненужного тебе человека, где такой-то дом находится.

Бунджма, где найти мне слова, чтобы передать то счастье, что я испытываю при встрече с тобой?

Этот день, когда мы встретились спустя двадцать лет, неотделим от тех дней, когда мы были вместе в детстве или старости... Она рассказала мне свою жизнь. Нет, она мне всю себя рассказала. Жизнь в ее рассказе для меня была вся сплошное страдание. Но Бунджма, светлая птица души моей, рассказывала об этой чертовой жизни как-то слишком спокойно, даже, пожалуй, весело. Это пугало меня. Моя Бунджма сумела найти счастье во всем этом ужасе. Я почти ненавидел ее за это и себя винил. Пьяница, чтобы понравиться людям, предложившим ему выпить «последнюю рюмку», говорит: «Я не пью». Бунджма выглядела брошенной, несчастной.

На самом деле несколько дней тому назад я увидел Бунджму во Дворце борьбы. Шел турнир. В тот момент, когда молодой борец, чемпион аймака, готов был положить своего противника, она вскочила со своего места и закричала: «Батбаяр, слышишь, не падай, не ложись, не ложись! Держись!» Все обернулись на нее. Она смутилась, отвернулась. В то время Бунджма уже выглядела оплывшей, распол-

невшей до времени, будто деревенская баба, вся пропахшая рыбой, свиной, чем еще, не знаю. Отвратительно. Но что за дела? Причем здесь русская деревня? Хулма, шулмаа... Не приходится сомневаться в том, что она осталась в моей душе такой же незабываемой и прекрасной. Я тогда сразу же прерывал ее к какому-то Батбаяру. «Пусть бы ехал к себе домой и там боролся», — думал я. Смотрю на себя в зеркало — костлявые руки, ребра можно пересчитать. Хотелось выбросить себя вместе с зеркалом. К несчастью, тот Батбаяр победил в борьбе, и ему досталось счастье, причитавшееся не ему. Он обнимал Бунджму и парил орлом по арене. Казалось, что он нарочно долго затягивает свой торжественный круг почета вокруг флагов. И на меня смотрел так, будто хвастался победой. Я сидел почти рядом с Бунджмой — только руку протяни. Душу охватывала радость. Потом я долго хранил в памяти этот день.

И вот сегодня вновь привелось встретиться. Бог знает, что делает. Какое счастье, что Он не забыл нас соединить.

Мы сели на скамейку с облупившейся краской. Листья на деревьях поблекли. Она продолжала рассказывать свою адову жизнь с таким довольным видом... Малейшая ошибка, и наши взгляды, обращенные в те невозвратные прошлые годы, застывали, но тут же, отталкиваясь друг от друга, разбегались, словно вновь вдребезги разлеталась на куски еле-еле склеенная разбившаяся чашка. Время необратимо. Прошлого не вернешь. Тон Бунджмы, ее красноречивый взгляд давали мне повод встать и молча уйти, но я был не в силах сделать это, продолжал сидеть и терпеливо слушать. Нет, все-таки зачем человеку напяливать на себя фальшивую маску счастья?

Солнце, нежаркое по-осеннему, все же грело, словно давая людям знать «Я здесь». Я взял в руки два засохших листа и пытался соединить их в форме сердца.

— Бунджма, твой муж писатель? Эти писатели приходят в мир людей не для того, чтобы жить, а для того, чтобы их баловали, прославляли. Они даже не думают о том, чтобы те, кто рядом с ними живет, были счастливы. Только бы самим выделиться.

Лишний раз голову не забивают ничем таким. Пьют, употребляют допинг и просиживают за письменным столом целыми днями. Есть у меня один знакомый писатель. Считает себя гением. А до сих пор не вылез из съемной квартиры. Мешка угля нет. Юрта в ледник превратилась. А он сидит и пишет. Хитрые — самим лень, а утверждают, что это их вдохновение посетило, сидят, бумагу марают.

Я абсолютно верил в то, что говорил правду, говорил искренне. Мои слова Бунджма слушала внимательно, кивала головой, но я сомневался в том, что она соглашается. Ну и пусть! И вдруг услышал в ответ:

— Что ты говоришь! Какое тебе дело до моей жизни?

Эти слова обожгли мне уши, это была пощечина. Она смотрела на меня невидящими глазами, словно бы осуждая все живое за то, что они живут сытые, довольные, копошатся вокруг, не подзревая ни о каких несчастьях. Но она не встала и не ушла прочь. Оставалась сидеть на этой скамейке. Неподалеку рос вяз, совершенно голый, без листьев. Душа моя тоже, как это дерево, была обнажена и мерзла на ветру.

Прошло время, мне казалось, что я выбросил из сердца Бунджму. Я вывел ее за железную ограду парка и долго стоял, уставившись в одну точку, совершенно не понимая, почему, за что она так сердится на меня. Что дала мне эта женщина? (Я намеренно хотел отстраниться от нее). Что может дать сейчас, потом? Почему каждый раз, как я ее вижу, меня охватывает такое волнение? По слухам, ее муж был непутевым человеком, на несколько лет старше. Бумагомаратель. Все, что случается с его женой, его соседями и знакомыми, сплетни всякие — все вставляет в свои сочинения. А он что говорит? Мол, я списываю с тебя образы людей среднего и низшего сословия. Благодаря ей у него много свободного времени. «Ты мне даришь темы моих книг», — говорит он ей. Откровенно унижает ее такими словами. А она только рада. Чтобы его прокормить, Бунджма простаивает за прилавком до боли в почках и еще бьет себя в грудь с гордостью: «Посмотрите, это я помогаю ему находить темы произведений...» Она гордится любым поступком, каждым шагом своего дрянного мужа, даже когда он ее оскорбляет, бедная, бедная...

Чем больше я об этом думал, тем сильнее было желание ударить его по сверкающей лысине. На са-

мом деле Бунджма не говорила мне, что он лысый. Но, услышав, что он пожилой, я сразу представил его лысину. И представив, с каким вожделием его голова, похожая на большой медный ковш, ныряет под одеяло к Бунджме, я весь затрясся от ярости.

Скамейка неслышно скрипнула, и я заметил, что Бунджма, которую я «вывел» за ограду парка, только сейчас поднимается со своего места. По ее глазам я понял, что она пожалела о том, что встретилась со мной. Она уходила, ничего больше не говоря. Погрузнев телом, она стала носить обувь на низком каблуке. Она шла быстрым шагом, покачивая бедрами, под маской скромности скрывалась чувственность. Ее энергичная плавная походка исчезла за всем ее скромным тихим образом. Моя любовь, с которой я расстался в слезах двадцать лет тому назад, кое-как открыла калитку и пошагала дальше. Будто сразу забыла обо мне, оставшемся сидеть на этой скамейке. Казалось, она ушла, позабыв здесь полный денег кошелек, и скоро за ним вернется. Что это я тут сижу задумавшись?

Долго я не мог оставаться в таком оцепенении, вскочил и побежал следом за ней. В голове мелькнула странная мысль: «какого цвета у нее нижнее белье», что-то будто мелькнуло перед глазами, словно лист, сорванный ветром, прошуршал над ухом. Я мчался, перепрыгивая через лужи, следом за Бунджмой, успел догнать ее на автобусной остановке, пока она не села в автобус. «Тот, тот... Борец Батбаяр, он кто тебе?» — едва проговорил я, запыхавшись. Проталкиваясь с толпой в автобус, Бунджма щедро одарила меня такой же лучезарной улыбкой, как двадцать лет тому назад:

— Мой сын.

И увез мою любовь этот надменный голосистый ревущий старый автобус, по праву гиганта, набившего в свое чрево кучу людей.

В моей голове не осталось и следа от раздражения против того «лысого».

Я согласен был с тем, что моя любовь состарилась так, что уже нельзя называть ее любовью, это она облысела. Тут уж не поспоришь. Я влился в толпу молодежи. Проходил мимо двух парней, из-за чего ссорились, не знаю, сказал: «Этот прав» — и получил пощечину от его оппонента. И сразу как будто в голове полегчало, легко стало на душе. Ну спасибо...

Перевод Л. Скородумовой

С. Эрдэнэ

Камень в сердце

Доной талантливо умел делать различные поделки из корешков деревьев. На охоте, перелезая через горные перевалы, он, в надежде найти подходящие корешки, ворочал большие камни, не замечая, что портит одежду. Вначале он мастерил ложки и чашки, радуя свою жену. Вскоре из корешков березы, миндаля, можжевельника и лиственницы начал вырезать насекомых и зверей. Фигурки выходили у него смешные и немножко странные. Жене не нравилось его увлечение, часто она была недовольна тем, что муж занят ненужным делом. Однако другие люди удивлялись мастерству Доной. Из березовых корешков сделал он морскую волну и пламя огня, из корней можжевельника вырезал схватку льва и тигра, глупого мужа, бьющего жену, героев древних легенд. Все фигурки были небольшие, величиной с палец.

Доной радовался похвалам и бережно хранил все свои поделки. Он был человеком, для которого источником вдохновения служили вершины гор, ясный солнечный день, горизонт неба.

Однажды Доной, взбираясь на одну гору, нашел корешок интересной формы. Этот корешок напомнил ему человека, который сидит, упираясь руками в колени. В груди у человека было сердце, роль которого выполнял синий камень. Доной принес фигурку

домой, немножко подправил, но получился все тот же грустный человек с камнем вместо сердца. В душе Доной появилось чувство беспокойства. Однако, поскольку Доной нашел такой необычный корешок, созданный самой природой, он отполировал фигурку и поставил на хоймор¹.

Шли дни, человек с каменным сердцем чуть изнашивался, лишился руки, но, попадаясь старику на глаза, не выходил из его мыслей ни днем ни ночью, рождая в душе Доной необъяснимые, тяжелые чувства. Однажды Доной завладела мысль, что и у него мог появиться камень в сердце. Мысль эта не отступала, напомнив о страшной утрате. Доной потерял единственного любимого сына, и это горе изменило его. Он стал бродить по лесу, не поднимая головы, а со временем стал замечать корешки причудливой формы. Новое увлечение служило для Доной успокоением, отвлекало его от тяжелых мыслей.

Однажды в пасмурный день Доной охватила печаль, он схватил фигурку и выбил синий камень из груди человека. На месте камня зияла пустота. Камень куда-то закатился, а человек упал. Доной взял топор, разрубил фигурку без сердца на куски и забросил за семь гор.

Перевод О. Сапожниковой

¹ Х о й м о р — почетная сторона юрты.

П. Лувсанцэрэн

Голубой, как вода

Прохладным осенним утром старик Жанцан в тугом, опоясанном дэли¹ вышел из небольшой серой юрты, толкнув вперед войлочную дверь. Разгоряченный от еды и чая, он двигался, словно молодой, уверенно и быстро. Коричневый верблюд, лежащий на привязи неподалеку, удивленно тараща свои выпуклые глаза, смотрел на идущего к нему хозяина.

Вслед за Жанцаном вышел крупный высокий длинноволосый парень без шапки, он нес в руках черную переметную сумку. Чихнув от яркого солнца, он спросил:

— Отец, вы взяли бинокль?

— Нет, нет! — проворчал Жанцан, завязывая шапку и направляясь к верблюду.

Сын опередил Жанцана и ждал его с поводом в руках рядом с верблюдом.

— Так, Чулуун, не оставляй мать одну, не ходи с ружьем! Веди себя как взрослый мужчина! Да, и дай сегодня подшить подол своего дэли!

— Вам, отец, уже давно пора ехать, — сын легонько подтолкнул отца, хотел помочь ему сесть на верблюда.

— Оставь! Я сам могу! Ты меня за ребенка принимаешь? К черту! — ворчал Жанцан, поправляя свою сумку. Как только старик сел на верблюда, тот сразу поднялся на ноги.

Старик вытер слезящиеся глаза, и верблюд зашагал в сторону синееющих гор, на северо-восток. Осенний холодный ветер резко бил в лицо. Жанцан пытался укрыться от его нападков. На морозе у старика замерз кончик носа. На пути Жанцана часто попадались холмы и кочки. В полдень он наконец добрался до долины Босо.

Летом здесь пасутся караваны верблюдов, табуны коней, колышутся травы и цветы. Сейчас степь пустынна, от ветра сгибаются сухие стебельки ковыля, одинокая скала, будто стража, ждет прихода лета.

Верблюд привычно, без понуканий своего немолодого хозяина, следовал по степи, шуря глаза, ветер касался его густой шерсти. Старик вдыхал степной воздух и вспоминал минувшие дни — как было хо-рошо!

Воспоминания о давних временах, когда осенью, по своему обыкновению, караванщики собирались в

дальний путь, будоражили душу Жанцана. Мужчины готовят поводья, веревки, мясо в дорогу, их любимые жены шьют и чинят теплую одежду, родственники, друзья, соседи приносят подарки, дают советы. Чувствуется приближение холодного времени года: лето спешит оставить степные просторы, люди и скот волнуются, снуют туда-сюда, плачут верблюжата. Природа также кажется взволнованной: ночью она все покрывает то прозрачной росой, то белым инеем, ласковый осенний ветер вздыхает над уставшей от летних забот желтоватой степью. Грусть и неожиданное вдохновение завладевают сердцами караванщиков. Для них это особенное время.

Впервые Жанцан, следуя за отцом, отправился вместе с караваном в дальний путь, когда ему было двадцать лет. В то время он был влюблен в красивую розовощекую девушку, младшую дочь Шухэрта, которой восхищались многие парни, сравнивая ее красоту с красотой степных кобылиц. В конце лета, в ночь, когда Жанцан узнал, что отец собирается взять его с собой в долгий путь, он втайне от всех взял одного коня и поспешил к своей возлюбленной.

Вместе с нежным розовым рассветом Жанцан мчался домой так, что трещали камни на горных перевалах под копытами его коня. Но домой Жанцан заходить не стал, побоялся. Вспомнив, что по соседству с его семьей жила одинокая старушка Намба, он пробрался к ней в юрту и лег спать, укрывшись своим тэрликом².

Утром все живое слышало крик отца Жанцана: «Где этот паршивый волчонок?» Он ворвался в дом старушки Намбы. Увидев крепко спящего на хойморе³ сына, отец в бешенстве подбежал к нему, сдернул тэрлик, под которым спал Жанцан, и стал хлестать сына недоуздом прямо по коричневому штанам. Удары были такие сильные, что с уни⁴ старушки Намбы посыпалась пыль.

— Уважаемый Ламжа, что Вы делаете? Прекратите, оставьте беденького мальчика! — причитала Намба, стараясь ухватить его за пояс и оттащить от сына. Но не справившись с Ламжой, старушка выбежала из юрты с криком: «Бог мой, как он разозлился! Будто диким стал!»

² Тэрлик — легкий летний халат без подкладки.

³ Хоймор — почетное место юрты.

⁴ Уни — жерди, из которых строится крыша юрты.

¹ Дэли — национальная одежда монголов.

Когда со двора на крики Намбы пришли несколько любопытных, Жанцан уже надел обувь и стоял перед отцом, не смея сдвинуться с места. Отец его сидел на кровати старушки, засучив рукава, и ругал сына. Остановившая поток ругани, он набивал ноздри табаком. Ламжа дрожал от злости, и табак падал на одежду:

— Когда ты перестанешь сидеть на моей голове? Где-то пропадаешь ночами, а утром, как вор, прячешься по чужим юртам! Ты где этому научился? Посмотри на себя! Как животное! Дрянь! Надень пояс! — кричал Ламжа. Посмотрев на собравшихся в юрте, он прикрикнул и на них: «Убирайтесь отсюда! Это мои дела, вас они не касаются!»

Выйдя во двор, перед тем как прогнать сына, отец сказал: «Ты не будешь сидеть у меня на голове! Хоть ты и сбежал, но до истины я доберусь! Кости тебе переломаю, но будет по-моему! Вот тогда и поступишь, как хочешь! Иди отсюда!» — сказав это, Ламжа стал молча смотреть на сына.

Жанцан быстро взял пояс, но отец снова поторопил его, громко крикнув: «Иди!» Перед тем как взять недоуздок, Ламжа добавил: «Сегодня поезжай, скажи ей, что больше не приедешь. Послезавтра, около полудня, ты обязан быть дома! Если не приедешь, то я тебя покалечу!» — отец ушел. После его ухода Жанцан, обрадовавшийся тому, что отец вышел, не достав трубки для курения табака, успокоился, но как только он улыбнулся, в дверях снова появился отец.

— Возьми седло да уздечку, будь достойным человеком! Выглядишь, как нищий! Не позорься! Поезжай! — бросил Ламжа сыну и ушел.

Со своей любимой Жанцан провел два счастливых дня без страхов и волнений, не думая о возвращении и чувствуя себя совершенно свободно. Даггима лежала, прижавшись лицом к нему, на груди Жанцана, настоящего мужчины. Крепко обнимая друг друга, забывали они обо всем на свете, мечтая о прекрасной и бесконечной любви. Темными ночами Даггима, ощущая настоящее счастье, шептала любимому ласковые, нежные слова. Прошли два счастливых дня. Навсегда Жанцан запомнил чувство радости от близости возлюбленной. Румяной и сияющей осталась Даггима в его памяти.

Свой последний день влюбленные провели на пастбище. Жанцан чувствовал и счастье, и боль. В этот день все для него было важным. Неловко обнимая Даггиму, он целовал ее смуглые, румяные, пахнущие морозным ветром щеки. Рядом с ними, выпятив грудь и задрвав высоко голову, стояла белая коза, с длинной, торчащей, как рога оленя, шерстью, будто говоря: «А что вы здесь делаете?»

— Вот любопытная! — крикнула Даггима, бросила в нее камень и вдруг покраснела.

Много лет спустя, каждый раз, когда Жанцан вспоминал тот счастливый день, на его глазах появлялись слезы. Отец, понимая чувства сына, старался утешить его. Суровой зимой во время длинного караванного пути, холодными ночами, когда на небе

сверкали бесчисленные звезды, он рассказывал сыну поучительные истории, давал советы под мерный звон колокольчиков.

«Начиная со времен великих предков, человек стремится к жизни. Караванщики, Жанцан, — это особенные люди. Они не боятся холодных ветров и морозов. Это настоящие мужчины, лучшие из самых стойких людей. Чем крепче мороз, тем теплее караванщику, чем больше шагов делает его верблюд, тем меньше усталости он чувствует, чем звонче звенит колокольчик, тем веселее становится у него на душе. Мужчина, помешанный на женщинах, не может быть караванщиком. Только у караванщика крепкое, как у молодого парня, здоровое тело, чуткий слух, острое, как у лисицы, зрение, тонкий, как у волка, нюх. А если вдруг он заболит в пути, то лизнет дождевой пыли и выздоровеет. Счастье мужчины — безлюдная степь, как говорится. Много лет проводит караванщик в пути, дома ему плохо, неудобно, рвется его душа на степные просторы. Трус и плохой наездник никогда не смогут стать караванщиками», — поучал Ламжа сына.

«Разве можно так легко вылечить душевную боль?» — думал Жанцан, мерно покачиваясь на верблюде и слушая отца. Сердце его ныло от тоски по Даггиме.

«Привези мне шелк, голубой, как вода, и сладостей», — попросила на прощание девушка. Каждый раз, глядя на цвет неба и рек, Жанцан вспоминал ее просьбу. В эти моменты он будто слышал звонкий голосок Даггимы.

Но не суждено им было испытать простое человеческое счастье, положить голову на одну подушку. На обратном пути Жанцан бережно хранил за пазухой купленный для Даггимы шелк, голубой, как вода, мечтая о счастливых днях. Но по возвращении он узнал, что Даггиму отдали невестой в другой дом. Таков закон времени. Как же быть, если мудрая книга ламы не увидела их совместной судьбы? Как страдало, обливаясь слезами, молодое сердце из-за того, что они не могли быть вместе. Но все переживания растворились в потоке времени.

После расставания с Даггимой Жанцан много лет водил караваны по пути своего отца, будил на рассвете жену, сам стал отцом двух непоседливых мальчиков и одной девочки, жизнь которой, к сожалению, быстро оборвалась. Жизнь прожил, как настоящий мужчина.

Жанцан превратился в загорелого седого старика, только на то и способного, чтобы пасти овец да ездить на послушном, смирном коне. Но мысли его оставались светлыми и ясными. Все больше он тосковал по прошлому. Жанцан вспоминал шелк, голубой, как вода, знакомый караванный путь, длину которого он так часто измерял, прохладный степной ветер, озера в чужих краях, высокое звездное небо, закаленных морозом попутчиков, помнил звон колокольчиков, степной черный чай, палатки. Чем больше старился Жанцан, тем сильнее он грустил. Каждый год, осенью, когда открывали караванный путь,

старика было очень тяжело. Но никто не понимал страданий стареющего Жанцана, который сильно переживал из-за того, что вынужден был оставаться дома.

Прежде чем силы окончательно оставят его, старик Жанцан принял решение съездить посмотреть, как уходят в путь караваны.

Опытный верблюд шагал спокойно и неспешно, мерно покачивая на своей спине старика и вытягивая шею для того, чтобы пощипать траву. В центр сомо-на⁵ Жанцан приехал только к вечеру.

Старик спешил к палатки караванщиков, в которой ярко горел огонь. В палатке люди оживленно говорили, смеялись.

Жанцан опустил подол дэли, вытер слезящиеся глаза, откашлялся и вошел внутрь. Четверо мужчин, гревшиеся у огня, пообедали.

Старик был самым уважаемым среди присутствующих, он сел на хоймор, скрестив ноги, обменялся приветствиями с караванщиками.

— Вы один приехали?

— Нет, вдвоем.

— А с кем?

— С моим верным верблюдом.

— Да, наш Жанцан все так же шутит! — улыбались караванщики.

— Конечно, я ведь не умер, только состарился! — произнес в ответ, посмеявшись, довольный Жанцан.

Караванщики принялись за еду. По палатке разносился приятный запах еще дымящегося, только приготовленного мяса, блестели длинные и короткие лезвия ножей. У входа в палатку сидела черная собака с белым пятном, она время от времени открывала пасть и облизывалась, роняя слюни. Караванщики не спеша ели, не прекращая разговора.

— Когда вы возвращаетесь? — спросил старика толстый Лхагва.

— Караван из восточного бага⁶ ушел? — сказал на вопрос Жанцан.

— Кажется, что нет.

— Когда уйдут все караваны, тогда и вернусь.

— Почему?

— Неизвестно, смогу ли я приехать на следующий год. Порадую себя. В юрте находится тяжело.

— Иначе и быть не может, вы со столькими караванами ходили, с детства в пути. Мы понимаем ваши чувства.

— Я много думал, и сейчас мне кажется, что водить караваны — это настоящая мужская работа, — начал свой рассказ Жанцан и продолжил:

— Пусть и трудная, но прекрасная. В первый раз я поехал с караваном, когда мне было двадцать лет. Тяжело мне пришлось. Рядом со мной ехали бывалые караванщики, которые очень любили шутить.

Как-то ночью говорят мне: «На, Жанцан, держи в зубах травинку!» Удивился, спросил: «Зачем?» Но мне ответили: «Бери в рот и держи в зубах!» Я и стал держать в зубах длинную травинку чия. Увидел, что и уважаемый Баяр поступает так же. Тут караванщики говорят: «Сейчас будет трудный перевал. Каждый должен зажать в зубах чий и читать молитву Белой Таре». Я подумал, что иначе не получится перевал преодолеть. Вот так надо мной подшутили старшие товарищи. Прямо как гоминдановцы⁷. Баяр оказался горе-шутником: из-за того, что держал чий в зубах, отморозил губы.

Караванщики слушали Жанцана, поддерживали пламя огня, шло время, а старик все вспоминал и вспоминал. Может, он что-то сочинял, привирал. Но это было неважно, караванщики с удовольствием слушали истории Жанцана, смеялись его шуткам.

— Сейчас наш бедняга Найдан сильно сдал, в молодости же он был стоящим караванщиком. Быстрый, проворный, удачливый, он не знал усталости. В третью девятку⁸ шапку не опускал на уши. Сильный ветер, а он знай себе едет и бубнит что-то в горбатый, как у орлов, нос. Говорил, что это пение. Найдан любит петь. Только не знает ни одной песни. Ни слов, ни мелодии. Что-то грустное обычно напевал, а сам был очень доволен. Однажды я вел караван вместе с Найданом, корноухим Нацагом, который работал соляным сторожем, да в прошлом году умер, и вместе с моим дядей Тойвом. О мой Бог, какой Нацаг был лентяй! Ничего делать не хотел, даже еды в дорогу не собрал, взял только мешок жареной муки. Однажды ночью Нацаг уткнулся лицом в свой мешок и захрапел. Увидев его, бедный Найдан страшно рассердился: «Спущу штаны и ошпарю его горячим чаем!» Как-то раз ночью, когда он крепко спал, мы действительно стянули с него штаны, правда, Нацаг так и не проснулся. Но вдруг он очнулся, увидел над собой чашку с горячим чаем, дернулся в сторону, схватил чашку, выплеснул кипяток, чашкой и прикрылся. Как мы тогда хохотали! Продолжая над ним шутить, сказали: «А теперь оближи свою чашку!» Нацаг не смутился: «Да она же моя! Отчего не облизать...» Облизал он пиалу до блеска и снова заснул. Хитрый он, нечего сказать. Один раз ехали мы с Нацагом друг за другом. Теплый выдался день. Он ехал впереди меня и, видимо, заснул по пути да упал с верблюда. Я сам дремал и не сразу понял, что произошло. Начал его спрашивать: «Что с тобой случилось?» Он не ответил, встал и смотрит на меня. Мы все догадались, что с ним произошло: спал и поэтому свалился с верблюда. Но Нацаг оправился, стряхнул пыль и, глядя прямо на меня, промолвил: «Черт! Хотел спешиться, но вдруг упал». Находчивый парень, нечего сказать. Ночью обязательно в середине заползает спать. Если ночью озябнет, за-

⁵ С о м о н — административно-территориальная единица Монголии, район.

⁶ Б а г — низшая административно-территориальная единица Монголии, отдельное поселение.

⁷ Г о м и н д а н о в ц ы — солдаты армии китайских милитаристов, оккупировавшие Монголию в 1919 г.

⁸ В Монголии существует правило девяти девяток: девять самых морозных недель в году, начиная с 21 декабря.

мерзнет, то возьмет покрывало. Утром, бывало, чужие сапоги наденет. Не буду говорить о Нацаге того, чего не было. В общем, неплохой у него характер, невредный. В работе караванщику нужен добрый нрав. Без жизнелюбия не справишься. Когда я был молодым, как вы... — Жанцан все продолжал рассказывать свои истории, караванщики уже поели, всем хотелось спать.

В конце концов товарищи насилу уложили старика спать: «Жанцан, уже поздно. Нам завтра рано вставать». Ночь была холодная. Жанцан укрылся покрывалом, кашлял и кряхтел всю ночь.

Во сне старик свернулся в маленький комочек, был похож на ребенка. Небо заволокло тучами, пошел сухой снег, среди ночи началась метель, до рассвета ветер рвал и качал палатку, но к утру метель стихла.

Ночью Жанцан проснулся и больше не заснул, как только рассвело, он встал, развел огонь. В палатке стало тепло, пахло аргалом, караванщики крепко спали. Старик ждал, пока проснутся товарищи, еще сильнее разжег огонь, сварил чай и вышел из палатки.

Заложив руки за спину, Жанцан прогуливался, разглядывая приготовленных в путь верблюдов, бродил среди разложенных грузов, некоторые даже примерял на себя, пытался приподнять. Когда караванщики встали, старик так и крутился вокруг поклажи, будто собираясь навьючить на верблюдов завязанные тюки. Старик вернулся к палатке. Солнце было уже высоко, караванщики закончили пить чай, взялись за дело.

— Так, Дугэрсурэн, ты по-быстрому сходи за документами, а я с Лхагвой погрузу тюки.

— Разве для Вас это не слишком тяжелый груз? — запротестовали караванщики, но Жанцан, не обращая внимания на их слова, подвел головного верблюда и опустил его.

Лхагва поднес груз к лежащему верблюду и стал наблюдать за стариком, который, закусив губу, долго примерялся. Потом взвалил на себя груз и закинул его на верблюда. Лхагва быстро поправил груз и пошел за следующим тюком. Не показывая ни слабости, ни усталости, Жанцан так же ловко навьючил еще одного верблюда. Однако третий груз сорвался и придавил старику ногу. Жанцан хотел вытащить ногу, но не смог. Он несколько раз пытался сдвинуть груз, но у него ничего не получалось. Старик покраснел, как ребенок, но в конце концов выдернул ногу, не пытаясь сдвинуть тяжелый груз, и молча,

поправив шапку, ушел, не глядя на Лхагву. Тот же смотрел ему вслед, но старик не обернулся. Жанцан подошел к тому месту, где еще утром была палатка, опустил голову, присел и не двигался. Караванщики говорили между собой:

— Жанцану пришлось время закончить дела.

— Лежал бы дома, а то бродит, сам не зная зачем, как ребенок.

— Как он себя чувствует?

— Ты давай грузи, с ним все хорошо.

Когда караванщики закончили грузить тюки, к ним подошел Жанцан.

— Вы все вещи навьючили на верблюдов? — спросил товарищей старик, сам он принес палатку. Караванщики по-доброму шутили: «Хоть наш Жанцан и устал, но палатку принес. Давайте ее сюда!» Старик отдал палатку и, будто желая всех опередить, начал носить покрывала, подстилки, котелок и прочую утварь. Когда все вещи были собраны, осталась только сумка Жанцана, он навьючил и ее, сел на головного верблюда и караван тронулся. Старик был очень доволен и горд собой. Вместе со всеми караванщиками он доехал до центра сомона, до перевала.

На перевале Жанцан спешился, отвязал свою сумку, в которой он бережно, в маленьком сундучке, хранил один-единственный колокольчик. Этот колокольчик на длинном синем хадаке старик привязал к шее самого последнего верблюда и произнес доброе напутствие товарищам: «Счастливого пути! Пусть дорога принесет вам удачу и благо!»

Караванщики тронулись, а Жанцан остался на перевале. Караванный путь озвучивался мерным звонком колокольчиков и тихим эхом шагов верблюдов. Караванщики то и дело оглядывались назад. Жанцан же смотрел вслед своим товарищам и слушал звон колокольчиков. Чем дальше уходил караван, тем тише раздавалась мелодия, пока совсем не стихла.

Потом Жанцан смотрел на своего старого коричневого верблюда, который уставился на уходящий прочь караван своими выпуклыми черными глазами с мокрыми ресницами. Старик взглянул на горизонт вечного безмолвного неба, голубого, как вода.

Небо непостижимо — нет от него ответа. Жанцан огляделся, глубоко вздохнул. Одинокое стоят наспившиеся, вчера еще темные, а сегодня украшенные белыми шапками горы.

Перевод О. Сапожниковой

С. Пурэв

Страдания собаки никогда не кончаются

Вечером, в полутьме, собаки громко лаяли, набрасываясь на приближающиеся тени. Без остановки отвечая друг другу, собаки подняли невообразимый шум, способный обрушить горы, испуганные телята срывались с привязи. Черный пес с белым пятнышком на груди по имени Балдуугийн Батар (Богатырь Балду) неистово метался на цепи, лаял до хрипоты, заражая окрестных собак. Пес Богатырь так прыгал, что занозил себе лапу.

С раннего детства черная собака с белым пятнышком на груди отличалась смиренным, спокойным характером. Говорят, собаки умные, но как начнут лаять вот так, весь ум куда-то девается.

Черную собаку с белым пятнышком на груди Балду взял в дом щенком, а теперь она не узнает своего хозяина. «Дурная примета», — подумал Балду и швырнул камень, отогнав от себя Богатыря.

«Если собака не узнает своего хозяина, значит, юрта скоро опустеет», — с досадой вспомнил старую поговорку Балду.

— Пошла прочь! Бродячая собака! Еще и на человека бросаешься! Или у нас дома другой хозяин появился? — бросил жене Балду, зайдя в юрту. Он достал из-за пазухи монокль, набитый всякой всячиной распухший бумажник, сложил все кучкой на сундуке.

— Ты же за иностранцами гоняешься, исчезаешь надолго, вот собака тебя и не узнала.

— Конечно, как же! Это ты злишься, что спать одной пришлось. Ничего, не волнуйся дня два-три погрею тебя, — сказал Балду и сел на левой стороне юрты, скрестив ноги.

— Хм, ты что думаешь, мне в жизни только этого не хватает? Хожу тут по горам за скотом, вся измучилась. Это тебе легко — только с элитой дружишь, чужестранцев ублажаешь.

— Эй, эй, Лхамцо, сбавь обороты! Наша элита, как ты говоришь, — не просто так. Я около них много учусь, слушаю разговоры людей, у меня кругозор расширяется в путешествиях по степям. Господин Джордж — добрый человек. Он мне каждый день по двадцать долларов дает. Ты знаешь, эти зеленые тугрики¹ ценятся, их люди покупают. Я тебя однажды в шелк одену, будем в масле кататься —

Балду гордо выпрямился, словно человек, который пришел к жене с подарками, и от души рассмеялся.

Лхамцо сварила мужу жирную лопатку, поставила перед ним, присела рядом, ей понравились слова Балду. Действительно, пока мужа не было дома, что только она не выслушала. Соседи, что живут с ней в этой округе, вдоль реки кочуют, — люди острые на язык. Бывало, кто зайдет к ней, начинает ехидничать, задевать: «Твой Балду скоро будет как банк, все в сомоне к нему свою зарплату понесут на хранение»... «Следующей весной будем занимать у него деньги на мясо».

Балду отделил от лопатки четыре ребра, глаза его блестели, он смачно, с жадностью, ел мясо, только лезвие ножа сверкало у него в руках. Отрезав кусочек, положил на ладонь жене, свысока подмигнув слегка раскосыми глазами.

— Кто к нам приходил? — видно было, что Балду наелся и теперь не прочь поговорить.

— У нас собака на хозяина бросается, кто же к нам сунется? Нас даже начальник бага² стороной обходит, — сказала Лхамцо, а про себя добавила: «Сам бродяга, а еще ревнует».

— Меня наша собака скоро начнет за пятки кусать. Кто это так ее избаловал? — Балду зло прищурился. Боковым зрением заметил мелькнувшую тень. Это Батар подошел к юрте и почти улегся головой на порог. Его глаза были прикрыты влажной пеленой.

— Удивительное дело. Посмотри на эту бродягу — будто человек плачет, — Балду бросил собаке кость. Раньше черный Богатырь с белым пятнышком, стоило только хозяину посмотреть на него, ползал под ногами и ластился к нему, а сейчас морду воротит. Собака, своим обликом и поведением так похожая на человека, все больше раздражала Балду.

— Ну и что, что бродяга? Посмотри на собаку! За что ты ее так не любишь? Когда закончатся ее мучения? Всего жалеешь, постоянно гневаешься, вот она и дичает.

— Хватит, зато тебе без меня нечего бояться, — Балду угодливо подмигнул жене, очищая руки от мясного жира. С молодых лет Балду умел принимать слащавый вид, играя глазами. Лхамцо тоже успокоилась.

¹ Тугрик (*төгрөг*) — денежная единица Монголии.

² Баг — территориально-административная единица Монголии.

— Ты должен думать о том, чтобы правильно стареть, а не ревновать. Если такой сердитый, сиди дома и карауль меня. Да кто на меня позарится? Ну и что такого? Если и найдется такой человек, то я не беспомощная, справлюсь, — Лхамцо прыснула.

— Ой-ой, выступаешь! Ну и черт с тобой! Пожалуйста! — на самом деле Балду было неприятно. «Мне с ней не справиться, больно ветреная», — думал он. Балду представлял жену то с тем, то с этим, такой у него был сварливый характер. «Пусть и так, сейчас не время ее стеречь. Кто отворачивается от денег, которые сами плывут в руки? Где еще найдешь такую легкую работу? Хожу по горам и лесам — солнце, ветер. Получаю зарплату и кладу за пазуху, скоро буду деньги сомона³ выдавать, как банк. Куда тогда Лхамцо денется? Есть ли в Монголии человек, который выплевывает масло, которое кладут ему в рот?» — противоречивые мысли мучили Балду.

— Как ты с людьми находишь общий язык? Ходишь, крутишься перед ними, они-то языка не знают, — подшутила Лхамцо над мужем. «Попала кулаком в цель, я тебе покажу. Не все можно сказать», — закуривая, подумал про себя Балду, мельком взглянув на Батара, в глазах которого отражалось пламя огня. Собака лежала, по-человечески стиснув зубы.

— Что с собакой? У нее будто какой-то дух в глазах... Что-то плохое это все предвещает, — с подозрением заметил Балду.

— А что с ней? Собаки, когда скучают по хозяину, сходят с ума, стареют. Вот и наша тоже. Тебя же не видно, — Лхамцо заступилась за собаку. Балду, расстегивая рубашку, сказал:

— Почеси мне спину, — это было его обычное желание, когда видел Лхамцо. Так коза радуется, увидев горы.

— Некому тебе спину поцарапать? — с насмешкой проговорила Лхамцо.

— Что ж мне — просить малышей господина Джорджа поскрести маленькими ручонками? — радостно расхохотался Балду. Лхамцо боязливо заметила:

— Не хватало еще в тюрьму сесть, эти бизнесмены такие бесцеремонные, всегда чем-то недовольны, — Лхамцо ластилась к мужу.

— Бродим по горам, они могут и за камень схватиться. Вечно сорят деньгами, — Балду снова с подозрением посмотрел на собаку, которая лежала, словно мертвая. «Воет, будто человек плачет», — подумал Балду и снова бросил кость.

— Не порти мне собаку, она уже и так перестала дом стеречь, не отходит от ворот, — сказала Лхамцо. Черная собака не обратила внимания на брошенную ей кость. Лхамцо чесала мужу спину, пока он снимал сапоги.

Через три дня, отправляя мужа, Лхамцо сказала: «Ходи-ходи, как щенок, нализовавшийся молока, но если посмеешь забыть меня, не обижайся!»

Он вернулся [к американцам]... Жорж пропал, как сквозь землю провалился, а вместо него какой-то черный бородатый мужик по имени Кэмпэл хлопнул его по плечу и сказал:

— Все, Балду, ваша хватит, ты карош, [можешь идти].

Балду еще три дня провел дома, не говоря ни слова. Собака не находила себе места, злилась на всех. Казалось, злость уже перестала помещаться в ее шкуре.

Отчаявшийся, растерянный Балду по-прежнему сопровождал господ. Правда, теперь он чувствовал себя так, будто оказался за колючей проволокой. Бородатый Кэмпэл с высокомерным видом шагал поодаль, заложив руки за спину. Балду рассуждал про себя: «Кто такой этот Кэмпэл? Он что, мой хозяин или господин? Этот Джордж — тоже мне господин! Меня собственная собака перестала замечать, а эти Кэмпэлы зазнаются. Конечно, собака все чувствует. Это мои грехи сделали Батара таким. Не только собакам Богатырям, но и людям, настоящим героям-богатырям, суждено испытывать бесконечные страдания... Как понять суть этого мира?» — размышлял Балду, лежа в степи и глядя в небо. «Меня не узнает моя же собака, мучается, места не находит, да и человеку трудно найти клочок земли величиной с ладонь, куда кости можно сложить, но если уж нашел, лежи спокойно», — горько пенял сам себе Балду.

*Перевод О. Сапожниковой
под ред. Л. Скородумовой*

³ С о м о н — территориально-административная единица Монголии.

Д. Гармаа

Сундук гецула¹ (Будда)

Бабушки не было дома. У Туи не было другой работы кроме как присматривать за несколькими телятами, и жарким летним днем она лежала на матрасе, постеленном в расставленной на улице наподобие шатра палатке. Она хотела послушать хорошую музыку, напоминающую ей о том, как она была в Америке, но, во-первых, не было электричества. А во-вторых, у маленького приемника, который она не выпускала из рук, закончилась батарейка. Помада засохла, крем для лица тоже кончился. Не считая бюстгальтера и трусиков, она была нагая. Скучающая девушка вышла из палатки, посмотрела по сторонам — ни души. Туя почти никогда не унывала, на худой конец, у нее всегда находилось нескучное занятие. Она думала, как на летнем стойбище Тосон с несколькими айлами² создать быт по американскому образцу. Поэтому она мечтала о том, как проведет модный показ и научит девушек украшаться местным сырьем: козьими рогами и верблюжьим пометом.

Вообще Туя знала учение Всевышнего и думала, если читать молитвы милостивому Христу, это очень хорошо. Причина этому в том, что девушка, когда была в Америке, много раз ходила в храм и слушала песнопения. Хотя Туя не понимала всего их тонкого смысла, она уяснила, что Владыка Господь Бог есть. Об этом она сказала своей бабушке. «Что еще за Владыка! А разве это не Будда всевидящий и всемилостивый? Хотя я и не выставляю, но в черном сундуке гецула бережно хранятся все вещи для поклонения Будде», — сказала бабушка. Это был вчераш-

ний разговор. Только вспомнив об этом, Туя побежала в бабушкину юрту. Так как никого не было, она самовольно приоткрыла крышку сундука, стоявшего в изголовье правой кровати. Оттуда отдавало резким запахом старых вещей, не видевших много лет солнца и воздуха. Туя раскрыла первый сверток с материей. Достав оттуда покрывало для статуи Будды и что-то вроде накидки, примерила. Затем одну из двух музыкальных тарелок для цама³, решив, что это шапка, надела на голову. Когда достала трубу и подула в нее, раздался звук, похожий на кошачье мяуканье. Вытащив барабанчик с длинной веревкой и колокольчик с интересным знаком на наколочнике, Туя засмеялась и загремела колокольчиком и барабанчиком. Действительно, в сундуке гецула были разные интересные вещи, которые Туя не могла бы увидеть в Америке, поэтому она просидела увлеченно несколько часов.

Бабушка, ходившая в сомонный⁴ центр и пришедшая вместе со своей пожилой знакомой, спешно вошла в юрту, чтобы заварить чай, и чуть не лишилась рассудка. Туи не было видно, зато вместо нее в шапке-тарелке для цама, в юбке из покрывала для Будды, с разукрашенным лицом и губами, держа в руках колокольчик и барабанчик, на хойморе⁵ сидел странный человек. «О мой Будда! Святейший лама вдруг к нам пожаловал?» — сказала пожилая женщина, пришедшая вместе с бабушкой, и пала ниц.

Перевод К. Ким

¹ Г э ц у л — послушник.

² А й л — группа юрт/семей, совершающих совместную кочевку.

³ Ц а м — торжественное религиозное служение, совершаемое ежегодно на открытом воздухе в буддийских монастырях Тибета, Монголии и Забайкалья. Одна из основных буддийских религиозных мистерий.

⁴ С о м о н — территориально-административная единица Монголии.

⁵ Х о й м о р — парадная часть традиционного монгольского жилища, в которой находятся реликвии и предметы ритуала.

Summary

The tenth issue of «Mongolica» is devoted to L. K. Gerasimovich, one of the Russian prominent mongolists. Lyudmila Konstantinovna Gerasimovich is a scholar of Leningrad—St. Petersburg school of Mongolian studies. She worked at the Oriental faculty of the State St. Petersburg University for more than 50 years and has brought up the several generations whole pleiad of specialists studying Mongolia. The issue has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews and Scholaly Life» and «Our Translations». The articles submitted to it are written both by celebrated and young scholars working in the field of the Mongolian studies not only in Russia but in other countries as well. The latest scholarly events and new books reviews make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern academic topics basing on the modern state of Mongolian studies and focusing on historical and cultural problems of the Mongolian speaking peoples. The issue should be of interest to mongolists specializing in philology, history, culture, and those orientalists, who are interested in the history of Central Asia and the Mongolian peoples in particular. The article from the editorial staff is devoted to her. The problems of translation on the Mongolian language (A. A. Turanskaya, K. W. Alekseev), the formation of Mongolian long vowel (A. Chernukha), the analysis of the modern Mongolian prose and characteristics of its the structure (O. A. Sapozhnikova) are presented in the articles. The authors pay attention to new themes in Mongolian study of literature, for example, the theme of evil forces or of folklore plots' transformation in urban environment (A. A. Solovyova). Articles about cumulation as an artistic technique in poetic system of Mongolian folk fairy tales (D. A. Nosov) and about folklore personification of one of the phenomena in Northern Mongolia (I. V. Kulganek) are also included in the chapter «Literature, Folklore, Linguistics». Main spatial signs which are designated as lexical definitions in the world model are described in the article written by L. G. Skorodumova. The article by P. O. Rykin deals with the main principles of Chinese transcriptions of Mongolian words in the Chinese-Mongolian dictionary Dada yu / Beilu yiyu (late 16th—early 17th cen-

tury). The influence of different stages of the phonetic evolution of Chinese on the dictionary's system of transcriptions is also emphasized, such as standard Chinese, Late Ming Guanhua, and Ancient Mandarin. E. I. Kychanov describes the system of the Tangut-Tatar border, the organization of frontier service in the period of Genghis Khan's rule and also the war against Xi Xia State and Czin Qin State. Yu. I. Elikhina, having sorted out and studied the collection of the woodblock boards preserved in the State Hermitage Museum, describes them as containing the Mongolian translations of traditional Buddhist texts. A. B. Malyshev shows an interesting approach to the study of the contents of a «poem» on birch bark found in the Medieval burial from the Golden Horde period. He believes there are encrypted symbols and images of shaman ritual required for the wires seeing the soul off to the afterlife. Christianity in the Golden Hord and other contacts the Mongols had in 13th century is the subject of A. B. Mayorov's article. The Mongolian scholar P. Chultemsuren speaks about the confrontation between Buddhist schools of the early period, Tsogtu-Taidji's role and his achievements being an opponent to «yellow caps» in this confrontation. The part «Historiography and Textology» is concluded with the historiographical article by I. V. Kulganek about Russian archive and manuscript collections of historical and ethnographic materials on the Mongolian peoples. One of the most topical and important parts of the issue is called «Reviews and Scholaly life». Reports about academic Mongolian studies conferences in Russia (O. N. Polyanskaya, T. G. Basangova, I. V. Kulganek), in Mongolia (B. Dariyma) and in Europe (L. V. Chetyrova, L. Haloupkova), reviews of new books in Mongolian Studies (K. N. Yatskovskay, Yu. I. Drobyshev, T. D. Skrynnikova, A. A. Burykin) are published here. The last part presents Russian translations of modern Mongolian authors' prose: T. Bayansan, S. Erdene, P. Luvsantseren, S. Purev, D. Garma. The translations are made by specialists in the Mongolian language. Some stories by S. Erdene, S. Purev and P. Luvsantseren are translated by O. Sapozhnikova. T. Bayansan's story «Bald Heart» is translated by L. Skorodumova and Garma's «Getsul's Chest» — by K. Kim.