

---

---

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

## Contents

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

**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 «милой 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/сайн) можно перевести также словами «добрый» или «хороший». Эпитет «бурхан» (buqaan) 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»<sup>1</sup>. 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-dug*), 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», «милой 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 «милой 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-

<sup>1</sup> 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.