

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

MONGOLICA

IV



Санкт-Петербург
1998

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Санкт-петербургский филиал Института востоковедения

MONGOLICA-IV

90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна посвящается

Составитель И. В. Кульганек



Санкт-Петербург
1998

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 97—04—16171)*

Mongolica-IV: Сб. ст. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. — 112 с.

Сборник научных статей, посвященный 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна, выдающегося монгольского ученого, филолога, писателя, переводчика, представляет собой продолжение серии, предыдущие выпуски которой были посвящены Б. Я. Владимирцову (вып. I), «Сокровенному сказанию» (вып. II), архивам русских монголоведов (вып. III).

В сборнике представлены статьи специалистов-монголоведов из различных востоковедных центров, и прежде всего — Санкт-Петербурга, с которыми была тесно связана личная жизнь и научное творчество Ц. Дамдинсурэна.

Статьи сборника находятся в русле научных интересов Ц. Дамдинсурэна: это тибето-монгольские литературные традиции, взаимодействие и взаимовлияние литератур, история литературы, теория перевода.

Mongolica-IV presents a collection of scholarly articles dedicated to the ninetieth anniversary of the birth of Ts. Damdinsuren, an outstanding Mongolian scholar who made contributions as a philologist, writer, poet, and translator. The current issue continues a series in which previous issues were dedicated to B. Ia. Vladimirtsov (Vol. I), «Sacred Tales» (Vol. II), the archives of Russian Mongolian studies scholars (Vol. III).

The articles were written by specialists in Mongolian studies from various centers of oriental studies, including Buriatia and Kalmykia. The bulk of the contributors hail from Saint-Petersburg, a city closely connected with Ts. Damdinsuren's personal life and scholarly work.

The articles develop themes which formed the core of Ts. Damdinsuren's scholarly interests: Tibetan-Mongolian literary traditions, the interaction of literatures and processes of mutual influence, the history of literature, and translation theory.

Издательство «Петербургское Востоковедение»
ЛР № 065555 от 05.12.1997
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Набор — *Т. В. Чудинова*
Редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *М. В. Вялкина*
Корректоры — *Т. Г. Бугакова, Н. В. Пивоваренок*

Подписано в печать 31.07.1998. Печать офсетная. Бумага офсетная
Формат 60x90 1/8. Гарнитура «Таймс». Объем 14 п. л.
Заказ №

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ

Тираж отпечатан в типографии Санкт-Петербургского Государственного университета

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

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems
or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape,
mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission
in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-118-8

© «Петербургское Востоковедение», 1998

© И. В. Кульганек, составление, 1998

© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 1998



Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Предисловие	5
А. Д. Цендина	Несколько слов о научной деятельности Ц. Дамдинсурэна 7
Л. К. Герасимович	Художественное творчество Ц. Дамдинсурэна 11

Источниковедение и историография

В. Л. Успенский	Три рукописных тома монгольского «Данджура» из библиотеки Санкт-Петербургского университета 17
З. К. Касьяненко	Некоторые исторические сведения в колофонах «Ганджура» 20
И. В. Кульганек	Рукописи и фонограмзаписи монголо-ойратского героического эпоса «Джангар» в архивах Санкт-Петербурга 23
С. В. Дмитриев	Версии коронации Чингис-хана с точки зрения политической логики. II. Ван-хан 25
А. Д. Цендина	Хасар и Чингис в летописях Мэргэн-гэгэна и Джамбадорджи 30

Из рукописного наследия. Текстология

<u>Д. Ендон</u> , А. Г. Сазыкин	Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры» 36
Е. А. Хамаганова	Сборник «Драгоценные четки» и его место в средневековой тибетской литературе. 48
Н. С. Яхонтова	Анонимный сборник поучений 53

Литературоведение и фольклористика

Л. Л. Викторова	К вопросу о сяньбийских и киданьских фольклорных сюжетах, сохранившихся у монголов 69
Л. Г. Скородумова	О некоторых модернистских тенденциях в современной монгольской литературе 76
М. П. Петрова	Поэтическое творчество Ч. Мягмарсурэна 80
И. В. Кульганек	Стихи Марины Цветаевой на монгольском языке 85

Из архивов востоковедов

К. В. Орлова	Научный архив Калмыцкого Института общественных наук РАН 93
А. З. Хамарханов	Письма Н. Н. Поппе Т. А. Бертагаеву 103
И. В. Кульганек, Д. Д. Васильев	С. А. Кондратьев — Ц. Жамцарано 106

*Ц. Дамдинсурэн (1907—1986) — выдающемуся
ученому-монголоведу, писателю, поэту,
одному из основоположников
монгольской литературы —
посвящается*



Цэндийн Дамдинсурэн

Предисловие

Ученый должен быть своей наукой воспитан, он должен выработать свой нравственный и общественный облик в точной пропорции к своим научным достижениям.

В. М. Алексеев
(Наука о Востоке. М., 1992. С. 20)

Память — основа культуры, богатство нации. Хранить ее — нравственный долг человека перед самим собой, перед потомками. Обращение к памяти прошлого обогащает современность, дает все необходимое для продвижения вперед.

Прошло двенадцать лет, как не стало прекрасного знатока культуры, литературы, языка своего народа, видного ученого-монголоведа, писателя, «строгого монгола с ясным взглядом» — Цэндийна Дамдинсурэна. За большим списком наград и званий, в числе которых и действительный член АН МНР, и трижды лауреат Государственной премии МНР, и депутат Великого народного хурала, стоит прежде всего большой умный человек, глубоко знавший свой народ, написавший для него более 1200 научных исследований, художественных и публицистических произведений, выполнивший большое количество переводов на родной язык, до конца дней оставшийся настоящим сыном своего народа, самоотверженно преданным Родине.

Пришло время обратиться к памяти знавших Дамдинсурэна, работавших и живших вместе с этим удивительно цельным, органичным, умным и веселым человеком, посвятить ему очередной выпуск научных трудов монголоведов — петербуржцев и тех, кто так или иначе был связан с этим традиционным центром монголоведения.

Память выборочно оставляет себе самое заветное и запавшее в сердце, вольно или невольно отражая ценностные ориентиры, эмоциональную доминанту человека, превращаясь в своеобразное зеркало души. Статьи, вошедшие в первую часть сборника «Монголика-IV», где собраны воспоминания и размышления о встречах, беседах с Ц. Дамдинсурэном, являются мостиком, связующим две эпохи — нашу и ту, в которой жил и творил Ц. Дамдинсурэн. И этот мостик от нынешних петербургских монголоведов к Ц. Дамдинсурэну крепок и надежен, т. к. ученый сам был тесно связан с сотрудниками Петербургского (Ленинградского) университета и Института востоковедения:

здесь он учился в аспирантуре, затем работал в должности научного сотрудника и преподавал. Его до сих пор часто вспоминают на научных заседаниях и в застольных беседах в кругу монголистов, его портрет висит в секторе Института; в Петербурге живут его сыновья и нашла последний приют верная спутница жизни Любовь Владимировна, здесь закончила школу и университет, продолжив дело отца, его младшая дочь Анна Цендина, которая приезжает сюда каждый год по велению души, жаждущей общения с родными и коллегами.

Статья А. Цендиной, открывающая сборник, задает тон спокойному осмыслению научных филологических и лингвистических открытий ученого. В ней она не могла не указать на особое место Ленинграда—Санкт-Петербурга в судьбе отца: «Годы, проведенные в Ленинграде, 1933—1938, сначала в Институте народов Севера, а с 1934 — в Институте востоковедения, общение там с крупнейшими монголистами и другими советскими востоковедами того времени оказали решающее влияние на формирование его научных интересов».

Дамдинсурэну выпала судьба стать символом не только учености, но и национального достоинства своего народа. Этому способствовал широкий просветительский характер его научной деятельности, его огромная роль в становлении всей филологической науки в Монголии.

Пришел Ц. Дамдинсурэн в науку через страсть к собирательству книг, результатом которой стала замечательная коллекция повествовательной литературы на монгольском и тибетском языках, переводов китайских романов, исторических сочинений, религиозных трактатов и т. д., хранящихся в настоящее время в его музее-квартире в Улан-Баторе.

Все работы Ц. Дамдинсурэна без исключения отличает прекрасное знание материала, тщательность анализа, глубокая честность, видение проблемы в целом, что ставит его исследования в один ряд с лучшими работами мировой монголистики.

Не все было безоблачно в жизни ученого: тюрьма 1938—1939 гг. в Монголии, партийные разносы, навязанный труд. Спокойной жизни у него практически не было. На изломах судьбы проявлялся характер Ц. Дамдинсурэна, сочетающий в себе необыкновенную доверчивость к людям, юмор, иногда достаточно едкий, но всегда чрезвычайно меткий, стойкость, силу духа и предельную честность. Эти качества характера особенно пригодились ему в период ранней молодости, когда Монголия находилась на пороге политических, экономических, культурных волнений. Ц. Дамдинсурэн занимает активную жизненную позицию, становится первым монгольским писателем, сделавшим героем своих произведений простого арата, интерес к которому он сохранил до конца занятий литературой, хотя постепенно юношеская романтическая увлеченность сменяется трезвым взглядом зрелого человека, понимающего всю сложность человеческой натуры. Огромная заслуга Ц. Дамдинсурэна как писателя состоит в том, что он понял самое существенное — именно человек, со всей сложностью гаммы своих чувств и переживаний, есть главный и единственный объект художественной литературы. Но постепенно художественное творчество в жизни писателя сменяется научными исследованиями, посвященными национальному культурному достоянию. Относясь с глубоким уважением к тибетской, китайской, индийской, русской литературам, оказавшим определенное влияние на монгольскую, он считал национальное достояние самоценным фактором монгольской культуры.

Поэтому крупнейшим трудом Ц. Дамдинсурэна, которому он отдал много лет своей жизни, стал I том «Обзора монгольской литературы XIV—XVI вв.», где впервые дана обобщающая картина литературных процессов и использован европейский научный опыт.

Но главным направлением его исследований долгие годы являлось изучение тибето-монгольских литературных связей. Основные его труды по этой проблематике — «Исторические корни Гессериады» и «Рамаяна в Монголии». Им было прочитано и проанализировано огромное количество тибетских и монгольских сочинений. Поэтому абсолютно органичным в предлагаемом сборнике является раздел «Из рукописного наследия. Текстология», который посвящен произведениям, глубоко интересовавшим в свое время ученого.

Но даже когда главным направлением его исследований стало литературное наследие средневековья, проблемам современной художественной литературы и художественному переводу он уделял большое внимание. Им он посвятил ряд статей и выступлений на заседаниях Союза писателей, оказавших значительное влияние на современную монгольскую художественную литературу.

В разделе «Литературоведение и фольклористика» поднимаются занимавшие ученого в разные периоды его жизни литературоведческие проблемы, которые не утратили своей актуальности в современном монголоведении.

И. В. Кульганек

А. Д. Цендина

Несколько слов о научной деятельности Ц. Дамдинсурэна

Насколько фигура Ц. Дамдинсурэна в монгольской науке типична, настолько она и неординарна. Он родился в 1907 г. (официальная дата — 14 сентября 1908 г.) на востоке Монголии, в хошуне Матадхан-ул тогдашнего Цэцэнхановского аймака. Его отцом был чиновник невысокого ранга мэйрэн Цэнд, известный в хошуне знаток монгольского письма. Семья, к которой он принадлежал, вообще отличалась высокой культурой. Ц. Дамдинсурэн с благодарностью вспоминал отца Цэнда, деда Рэгдзэндоню и дядю Балдан-аджу, выучивших его монгольской грамоте, начаткам тибетского письма и еще в детстве прививших интерес к родной литературе и истории. Однако свою активную жизнь он начал, как, впрочем, и большинство образованной молодежи Монголии того времени, как общественный и политический деятель. В 1923 г. Дамдинсурэн поступил писарем в хошунную администрацию, откуда в 1925 г. ушел на военную службу. В 1926 г. он уже работник комитета партии в Ханхэнтэй-ульском аймаке. В том же году его избирают членом президиума ЦК Ревсомола Монголии, а в 1929 г. он становится

председателем Комитета профсоюзов. Войдя в кружок революционных писателей Монголии, он начинает писать. В 1929 г. вышла его первая повесть «Отвергнутая девушка». В 1931 г. он уезжает в Улан-Удэ, где работает консультантом-переводчиком, в 1932 г. поступает в Комитет наук Монголии, а в 1933 г. уезжает на учебу в Ленинград. Годы, проведенные в Ленинграде (1933—1938, сначала — в Институте народов Севера, а с 1934 г. — в Институте востоковедения), общение там с крупнейшими монголистами и другими советскими востоковедами того времени оказали решающее влияние на формирование его научных интересов. Во всяком случае, с начала 40-х гг. (весь 1939 г. он провел в тюрьме в Монголии, где находился по обвинению в панмонголистической деятельности) он постепенно обращается к научной деятельности. Составление новой орфографии монгольского языка (1946) и перевод на современный язык «Сокровенного сказания» (1944—1947) потребовали от него усилий ученого-исследователя. В годы войны он работает редактором газеты «Унэн». Но поступив в 1946 г. в аспирантуру в Ленинградский институт востоковедения, он окончательно избирает путь ученого. И хотя его деятельность продолжает оставаться разносторонней (в 1950—1953 гг. он работает председателем Монгольского комитета наук, в 1953—1955 гг. — секретарем Союза монгольских писателей, занимается преподавательской деятельностью, много пишет, избирается депутатом Народного хурала МНР, затем председателем Малого хурала МНР, занимает многочисленные общественные посты и т. д.), но наука, пожалуй, занимает в ней главное место. Все его должности начиная с 60-х гг. (в 1959—1963 гг. — директор Института языка и литературы АН МНР, затем старший научный сотрудник этого института, зав. сектором тибетологии) и длительные заграничные командировки (Ленинград — 1970—1973, Берлин — 1979—1982) связаны с научной работой.

Редкому ученому выпадает честь стать символом учености и национального достоинства для своего народа, а именно таковым был и остается Ц. Дамдинсурэн. Причины этого кроются, на мой взгляд, в его многолетних усилиях по сохранению культурного наследия монголов, в широком просветительском ха-



Ц. Дамдинсурэн с сотрудниками монгольского кабинета
Института востоковедения (г. Ленинград)

Слева направо: Л. С. Пучковский, Т. А. Бурдукова,
Ц. Дамдинсурэн, А. П. Канаков, А. И. Воробьева,
Д. А. Алексеев

(из личного архива семьи А. В. Бурдукова)



Ц. Дамдинсурэн с чешским писателем Кохут в Праге
1954 г.

(из личного архива семьи Л. К. Герасимович)

рактуре его научной деятельности и в огромной роли в становлении всей филологической науки Монголии.

Прежде всего хочется сказать несколько слов об одном из главных занятий его жизни, во многом послужившем и основой его исследовательской работы, — о собирательстве книг. Всю свою сознательную жизнь и во все не очень благоприятные в этом плане времена (а благоприятных, к сожалению, на его долю почти и не выпало) Ц. Дамдинсурэн с упорством и постоянством разыскивал по всей Монголии редкие рукописи и ксилографические издания монголов, часто, таким образом, сохраняя для науки и культуры ценные памятники литературы. Почти каждое лето он, в последние годы уже не очень молодой человек, садился в машину и ехал по различным районам Монголии, где приобретал книги для Государственной библиотеки, библиотеки Института языка и литературы и личной коллекции. Он был тонким и изобретательным в общении с людьми, часто боявшимся признаться в хранении старых книг. Так им была собрана замечательная коллекция повествовательной литературы на монгольском и тибетском языках, переводов китайских романов, исторических сочинений, произведений монголов, писавших по-тибетски, собраний сочинений известных монгольских литераторов, религиозных трактатов и т. д. Например, в его личной библиотеке, которая теперь находится в его музее-квартире в г. Улан-Баторе, хранятся полное собрание «Ганджура» на тибетском языке (ургинское издание), редкая рукопись «Молон-тойна» с рисунками, рукописи произведений Равджи, большое количество вариантов «Субхашиты» Сакья-пандиты на тибетском и монгольском языках, «Сумбум» Сумба-хамбо и пр.

Многие из собранных им рукописных и ксилографических текстов послужили основой для большого количества публикаций памятников литературы монголов. Вообще, издательская деятельность Ц. Дамдинсурэна имела целью не только сделать их доступными научной общественности, но и сохранить богатейшее письменное наследие монгольских народов, а также дать возможность людям пользоваться плодами своей культуры, приобщить их к ней. Первым таким крупным предприятием Ц. Дамдинсурэна явился перевод на современный монгольский язык «Сокровенного сказания», осуществленный им к 800-летию этого замечательного памятника. Это был не научный персвод, что отмечалось и им самим. Но издание достигло своей цели — теперь почти каждый

монгол знает «Сокровенное сказание». Кроме того, перевод не лишен и научной ценности, в нем много по-настоящему научных решений и прочтений; недаром ни один исследователь этого памятника не прошел мимо него. Вторым изданием такого рода стали знаменитые «Сто образцов монгольской литературы» (1959). Они сыграли огромную роль в развитии монгольской филологической науки и культуры в целом и до сих пор не потеряли своего значения. Впоследствии и сам Ц. Дамдинсурэн считал ошибочным некоторое исправление текстов, сокращения и пр., произведенные им в данном издании, что отражало уровень монгольской науки того времени и некое традиционное для монгольской культуры отношение к тексту. Однако многие сочинения и в наше время остаются доступными для научного мира только в этом издании. Публикация «Гэсэр-хана» (1959, 1960) носила уже более научный характер. Подготовив сводный текст на основании многих версий и вариантов, Ц. Дамдинсурэн предпослал ему большое предисловие, сделал комментарии. Несколько иной характер носят его публикации монгольских и тибетских версий «Волшебного мертвеца» (1963, 1964), комментариев к «Капле, питающей людей» (1964, 1983). В них он старался представить все известные ему версии. Так, он опубликовал две версии «Волшебного мертвеца» и четыре версии комментария к «Капле», издал — в переложении на современную графику — монгольский перевод Чахар-гэвши знаменитого сочинения тибетца Сакья-пандиты «Субхашита» и комментарий к нему (1958; совместно с Ж. Дутэржавом); «Жизнеописание Лунной кукушки» (1962) и пр. Участвовал как редактор во многих публикациях, подготовленных его коллегами и учениками. В коллекции Ц. Дамдинсурэна остался незаконченный текст «Джангара», который он также намеревался издать. Все публикации, осуществленные Ц. Дамдинсурэном, отличаются большой текстологической подготовкой. Он всегда использовал все известные ему тексты, группируя их в версии или выбирая самые интересные и полные.



Ц. Дамдинсурэн в Ленинграде
в квартире-музее П. К. Козлова

Крупнейшим трудом Ц. Дамдинсурэна, посвященным исследованию старой письменной традиции монголов, делу, которому он отдал практически всю свою жизнь, явился I том «Обзора монгольской литературы» (1959). Эта книга стала значительным событием в монгольской филологии, заложившим основы ее классического направления. Он впервые дал также обобщенную картину монгольской литературы XIII—XVI вв., используя европейские научные работы, впервые полностью восприняв аналитические подходы мировой монголистики.

Пожалуй, основным направлением в его исследованиях было изучение тибето-монгольских и — шире — индо-тибето-монгольских литературных связей. Собственно, первый его труд, «Исторические корни Гэсэриады», защищенный им как кандидатская диссертация (1950) и вышедший в 1957 г., уже находился в русле этих интересов. Главную идею работы — о возникновении этой грандиозной эпической поэмы на основе реальных исторических событий — нельзя считать окончательно утвердившейся в науке, она до сих пор находит своих сторонников и противников. Но он впервые сделал общий обзор всех версий «Гэсэриады», сравнил их между собой, проанализировал огромное количество тибетских и монгольских материалов, касающихся проблемы происхождения поэмы. Это исследование и в наше время, когда гэсэроведение сделало большой скачок и составило целую отрасль науки, остается одним из основополагающих трудов в этой области.

Этой проблематике посвящена и серия его статей, большинство из которых первоначально явились введениями к изданиям памятников, а затем в расширенном и исправленном виде вошли во II том «Обзора монгольской литературы (XVII—XVIII вв.)» (1977). Это: «Тибетские, монгольские и индийские сказки „Волшебного мертвеца“», монгольские сборники рассказов из Панчатантры, три книги о Бигармиджид-хане, «Сказка о Небесной девушке», «Монгольские „Ганджур“ и „Данджур“ и их связь с монгольской художественной литературой», «Молон-тойн» и пр. В этих статьях Ц. Дамдинсурэн всегда стремился на основе тщательного сравнительного анализа найти среди монгольских версий первоначальный вариант, показать его самобытность. Надо сказать, что II том «Обзора монгольской литературы», вышедший под его редакцией, включающий его статьи и статьи его учеников и коллег, знаменует собой высокий уровень науки в Монголии в целом, а также показывает огромные творческие возможности самого редактора-составителя и главного автора. Этот труд — не побоюсь штампа — настольная книга каждого монголиста. Под его же редакцией выходит и III том «Обзора монгольской литературы (XIX в.)» (1968).

К подобного рода исследованиям примыкает и книга Ц. Дамдинсурэна, написанная в Ленинграде, «Рамаяна в Монголии» (1976). Как все его работы, она отличается тщательным изучением всех известных версий, замечательным комментарием, кратким, но емким введением. Он показал, что и среди монгольских народов бытовали переработанные версии известной во всей Южной и Юго-Восточной Азии поэмы «Рамаяна» (факт, до того времени почти не замечаемый наукой); исследовал, какие именно версии были распространены в Монголии, откуда они происходили, как были изменены и переосмыслены.

В последнее время Ц. Дамдинсурэн работал над большой проблемой, касающейся происхождения мифа о сказочной стране Шамбале. К сожалению, он не успел не только завершить эту работу, но и изложить целиком свою концепцию на этот счет. Им был написан только ряд статей, как бы предвещаю-

щих такое исследование: «Легендарная страна Шамбала», «О стихотворении Панчен-ламы Балдан-Еши „Лотосовые уста могущественного“». Его гипотеза сводилась к следующему. Миф о Шамбале возник на основании сочинений ламы Цилупа, посетившего в X в. ближневосточные страны и заимствовавшего отсюда новую систему астрологических вычислений. Поэтому-то в календарных расчетах тантрического направления, более всего связанного с мифом о Шамбале, так велико влияние «хиджры» — мусульманского календаря. Кроме того, Ц. Дамдинсурэн обнаружил параллели в мифе о Шамбале с описанием мусульманских святых сирийского города Алеппо. Он предполагал, что именно туда мог ездить Цилупа, и именно с этим регионом отождествлял он прекрасную страну Шамбалу. Все гипотезы Ц. Дамдинсурэна при всей их внешней неожиданности и даже парадоксальности всегда базировались на широчайшем знании источников и вносили в науку свежий взгляд, инициировавший и другие исследования. Этой идеей он был охвачен все последние годы.

Работы Ц. Дамдинсурэна в области изучения тибето-монгольских связей создали в монгольской науке целое направление, успешно развиваемое его учениками. Он показал, как формировалась письменная традиция монгольских народов, из чего складывалась, как перерабатывалась и осваивалась она иноземные заимствования. Он утвердил новые подходы в изучении старой монгольской литературы, отвергавшие упрощенные социальные или генетические принципы в ее определении. Известные идеи, господствовавшие в то время в монгольской гуманитарной науке, исключали возможность изучения «религиозной», «феодалной» литературы, под которую подпадали практически все произведения старой письменной традиции, а тем более связанные с тибетским культурным миром, что непоправимо искажало лицо монгольской словесности. Поэтому его усилия, предпринятые в этом направлении, были усилиями не просто ученого, а гражданина и очень мужественного человека. Возможно, неслучайно даже избрание им именно этой области науки; в его характере было стремление противостоять всему, что вредило, на его взгляд, национальной науке и культуре.

Ц. Дамдинсурэн никогда не считал себя языковедом, но работал он и в этой области. В начале 40-х гг. он создает новую орфографию монгольского языка. Значение этой работы выходит за рамки чисто научной проблематики, в свое время это был вопрос политического характера. (Да и сейчас он не потерял своей остроты.) Впоследствии Ц. Дамдинсурэн часто размышлял над тем, должен ли он был и мог ли избежать выполнения этой работы, порученной ему. Но он никогда не сомневался в научном качестве своего труда. Действительно, это была не просто новая орфография, это было новое письмо, основанное на живой речи, новый литературный язык. Работая над орфографией, он открыл неизвестные до этого фонетические законы монгольского языка. К другим его лингвистическим работам следует причислить составление и редактирование словарей — русско-монгольского и немецко-монгольского. Первый он выпустил совместно с Д. Лувсандэндэвом (1967, 1969), второй — с немецкими коллегами (1984). Работа над словарями была для него утомительной и кропотливой, требовала много времени и внимания. Но значение ее нельзя переоценить. До сих пор русско-монгольский словарь остается самым большим и популярным словарем среди всех монгольских словарей.

Все, большие и малые, работы Ц. Дамдинсурэна отличались исключительным знанием материала и научной литературы, тщательностью анализа, глубоко-

кой честностью, гражданской позицией и — при внешней сухости и нелюбви к обобщениям — видением проблемы в целом и в перспективе. Это ставит его исследования в один ряд с лучшими работами мировой монголистики. Живя в нелегкий период ис-

тории Монголии, он не избежал противоречий. Но на правах дочери осмелюсь сказать: большинство недостатков его работ — результат времени, а достоинства — плоды его личного труда, мужества и таланта.

Л. К. Герасимович

Художественное творчество Ц. Дамдинсурэна

Первые послереволюционные десятилетия в Монголии были сложными и неоднозначными. Араты в большинстве своем плохо понимали ситуацию и тем более перспективы развития страны. Образованная часть общества тоже не была единодушной в понимании и восприятии революционных преобразований, особенно в отношении будущего культурного развития.

Одна часть интеллигенции считала, что литература должна развиваться в русле неизменных традиций культурного наследия средневековой Монголии. Другие, напротив, категорически отрицали достижения культуры прошлого, считая ее профеодальной и проламаистской. Третьи предлагали, как представляется, единственно правильный путь, предполагающий творческое сочетание лучших национальных традиций с опытом мировой культуры. Именно этой точки зрения весь свой долгий писательский и научный путь придерживался Ц. Дамдинсурэн.

К началу 20-х гг. XX в. в Монголии существовало не только народное творчество, но и достаточно развитая письменная литература. Уже в 30-х гг. появились первые переводы мировой (преимущественно русской) литературы. И перед теми монгольскими писателями, начало творческого пути которых относилось именно к этому периоду, встала нелегкая задача выбрать из трех составляющих лучшее и опереться на него в своем художественном творчестве.

На пути начинающих литераторов в первые послереволюционные годы было много трудностей: не подготовленный для восприятия письменной литературы читатель, недостаточно высокий уровень образованности самих писателей, сложное экономическое и политическое положение в стране. Следствием этого было надолго сохранившееся в монгольской литературе описание фактов в ущерб их идейно-художественному осмыслению.

В середине 20-х гг. в Улан-Баторе, столице Монголии, появилась группа грамотных молодых людей, возглавивших многие государственные и общественные организации. Среди них был и шестнадцатилетний Дамдинсурэн, успешно начавший в 1924 г. свой общественно-политический путь.

Не просто грамотный, но и основательно начитанный юноша стал одним из организаторов первого литературного кружка (1929), объединившего наиболее талантливую и активную молодежь. В кружок вошли: Д. Нацагдорж, Ц. Дамдинсурэн, Б. Ринчен,

С. Буяннэмэх, Ш. Аюуш, М. Ядамсурэн и др. Практически все они стали впоследствии организаторами культурных преобразований в стране, известными и знаменитыми писателями.

Среди неперемных обязанностей кружковцев было приобщение аратства к грамотности, распространение знаний и навыков культуры. Каждый из них обязан был организовать и возглавить литературный кружок в городе или худоне. По уставу кружок имел право решать вопросы о публикации литературных произведений и приеме новых членов.

Активная жизненная позиция, неустанное стремление к знаниям нашли свой выход не только в общественной деятельности Дамдинсурэна, но и в весьма успешных занятиях литературой. Он стал первым монгольским писателем новейшего времени, сделавшим героем своих произведений простого арата, человека, внешне ничем не приметного, но обладающего большим духовным потенциалом. Еще очень молодым Дамдинсурэн сумел понять, что каждый человек по-своему неординарен и готов совершить важные, ответственные поступки, способные кардинально изменить его судьбу.

Обычного и привычного героя-богатыря, героя-хана, героя-бурхана сменил герой-просто человек, близкий и понятный любому читателю. И оказалось, что этот обычный человек так же интересен и значителен, как известные по преданиям и легендам герои. Своего истинного героя Дамдинсурэн нашел не среди богатырей битв и сражений, а среди тех, кто был особенно унижен и обездолен.

В этом и есть принципиальное новаторство Дамдинсурэна, определившее его основополагающую роль в становлении современной монгольской литературы.

Очень важной для будущего развития монгольской литературы явилась публикация в 1929 г. повести Ц. Дамдинсурэна «Отвергнутая девушка» («Гологдсон хуухэн») [1, 42]. Знаменательным было уже само по себе появление в конце 20-х гг. (при общей неразвитости литературы) произведения именно прозаического жанра.

Некоторое объяснение этому дал в личной беседе с автором статьи сам Ц. Дамдинсурэн. Он рассказал, что смолоду интересовался художественной литературой, читал не только памятники средневековой монгольской литературы, но и многочисленные переводы с китайского. Форма некоторых китайских сочинений привлекла его внимание. Это были повести с

четким делением на главы и обязательным стихотворным резюме в конце каждой из них. Именно в этом жанре и решил попробовать себя молодой писатель. Результаты были неожиданно успешными — «Отвергнутая девушка» надолго осталась хрестоматийным произведением.

Было ново и неожиданно, что своим первым литературным героем Дамдинсурэн сделал женщину, простую батрачку, забитую и бесправную, отвергнутую людьми и самим бурханом. Женщину, прошедшую путь унижений и обид, но не сломленную и, вопреки предсказанной судьбе и обстоятельству, ставшую свободным и достойным человеком. На обложке отдельного издания повести была изображена молодая монголка, произносящая с трибуны речь. На трибуне лозунг: «Свободу женщине!»

Автор не сумел (да и не мог суметь) изобразить сложный процесс становления характера героини, ограничившись лишь констатацией факта ее внутреннего перерождения. Однако сама идея показать через образ литературного героя высокий порог человеческих возможностей была для того времени новой и весьма перспективной. Именно в период безвременья важно было убедить людей в том, что в их силах изменить данность.

Отвергнутая обществом девушка, прошедшая через бедность и оговор, оказалась несломленной душой, сумела выпрямиться и стать вровень со своими более удачливыми сверстницами. Читатель был лишен возможности следить за этапами распрямления героини, он узнавал лишь конечный результат, но и этого было достаточно, чтобы поверить в возможность действительных, а не сказочных перемен.

Уже в первом (1929), не ставшем заметным, литературном опыте Дамдинсурэна — стихотворении «Гелюн и его жена» («Гэлэн ба гэргий») [2, 164] — ощущается присущая всему его творчеству связь с национальными художественными традициями. Стихотворение о ламе и унижающей его сожительнице было написано в фольклорной форме диалога, а обличительный пафос уходил корнями в монгольскую литературу XIX в.

Органическая связь с фольклором и литературной традицией не просто констатировать факты, но давать им достаточно нелицеприятную оценку отчетливо прослеживается и на примере повести «Отвергнутая девушка». Следует подчеркнуть, что критикуемые явления писатели XIX в. объясняли не порочностью политической системы, а нерадивостью чиновников и феодалов, пренебрежением, проявляемым ламами относительно принятых духовных обетов. Писатели думали, что процветание и порядок в стране можно установить путем нравственного совершенствования правителей, отречения их от пагубных заблуждений.

В полном соответствии с этой традицией и изобразил отрицательных героев Дамдинсурэн. Его повесть не претендовала на кардинальные оценки политического строя Монголии. Но и государственный чиновник, и лама, и богатый хозяин представлены в повести людьми безнравственными, бесчеловечными, способными ради собственных интересов пожертвовать жизнью зависимого от них человека. Героиня повести страдает не столько от бедности, сколько от сознания собственной отверженности, внушенной ей ее хозяевами.

Многое связывало «Отвергнутую девушку» и с фольклорными традициями. В повести использованы мотивы монгольских сатирических сказок (как арат одурачил жадного чиновника). Следуя фольклорной традиции, Дамдинсурэн подробно описывает внешний вид коня, не упуская при этом ни одной чер-

точки его красивого сильного тела. Многие художественно-изобразительные средства почерпнуты писателем из устного творчества, это и отрицательные сравнения («Тот, кто угнетает низших и бедняков — лютый волк», «человек-клещ»), и литоты («юртенка величиной с корзинку», «аргал величиной с селезенку»), и метафоры («вдоволь напились из моря страданий»).

Идея, заложенная в «Отвергнутой девушке», получила свое дальнейшее развитие в поэме «Моя седая мама» («Буурал ижий минь») [1, 40]. Поэма написана в 1934 г. в форме письма к матери. Молодой арат, уехавший учиться в Ленинград, рассказывает матери о жизни новой для него страны, делится впечатлениями, соотносит свои наблюдения с реалиями родной страны, размышляет о долге, цели жизни.

Поэма стала новым этапом творческого пути писателя. Если в «Отвергнутой девушке» Дамдинсурэн лишь констатировал возможности человека, то в поэме попытался уже раскрыть внутренние побуждения героя. Впервые в монгольской литературе был представлен человек, раскрывающий перед читателем свой внутренний мир, свои мысли и чувства. Форма письма к матери, самому близкому для монгола человеку, исключала фальшь и лицемерие. Герой со всей искренностью писал о том, что действительно его волновало и тревожило, радовало и огорчало. Из этой мозаики чувств вырисовывался облик юноши, равнодушного к общественным ценностям, умеющего помнить добро, великодушного и отзывчивого.

Форма поэмы не обезличивала героя, а помогала ему анонимно раскрыть свой внутренний духовный мир. Сюжет поэмы составляли не действия героя, а внутренний процесс его развития и становления как личности.

В поэме широко использованы мотивы дореволюционных монгольских песен о разлуке с родным кочевьем. Однако тема эта переосмыслена и обогащена новым идейным содержанием. Духовный мир сына и матери резко отличен от чувств и настроений героев старых песен, страдающих в разлуке с домом и семьей. Молодой человек, уехавший от родного очага, изображался обычно безнадежно отчаявшимся, не верящим в благополучное возвращение домой. Герой поэмы «Моя седая мама», напротив, счастлив тем, что увидел новые интересные места, познакомился с новыми людьми. Он знает, что непременно вернется в родное кочевье и встретится с родными.

Несколько смещены акценты и в традиционном образе матери героя. Отдельные строки поэмы о ее чувствах и переживаниях чрезвычайно близки к дореволюционным семейным песням:

Народная песня

Чернеющая скала
С дорогою по низу своего косогора.
Любезная моя маленькая матушка
Сидит вздыхаючи.
Синеющий хребет
С дорогою на своем перевале.
Болезная моя матушка
Сидит вздыхаючи.
Моя матушка,
Приближающаяся к смерти,
Сидит, вспоминая с любовью.
Моя матушка седовласая
Сидит, раздумывая,
Назначая сроки [3, 109, 111].

Моя седая мама

С утра до вечера глядывается
 В дальние долины
 Через густой чернеющий туман
 И в перевалы гор
 Под медленно кочующими облаками.
 И день и ночь все думает, скорбит,
 Во сне о встрече грезит.
 Проснется — все думы лишь о нем.
 Моя бедная, оставшаяся далеко мама
 Жалеет и любит меня.
 Моя матушка седовласая
 О сроке встречи думает [1, 27].

Если основное, что характеризует образ матери в дореволюционных песнях, — тоска в разлуке с сыном, усталая, бессильная покорность перед случившимся несчастьем, то в поэме «Моя седая мама» Дамдинсурэн пусть не прямо, а отдельными, подчас достаточно глухими намеками, но все же подчеркивает и другое отношение матери к разлуке — гордость успехами сына, веру в его будущее.

Речь героя поэмы служит автору основным средством психологического раскрытия внутреннего мира, отношения к окружающей действительности. Так, в словах, обращенных к матери, это нежный и любящий сын, тоскующий в разлуке с домом. Говоря о матери, он употребляет множество ласковых обращений к ней, каждое из которых имеет новый оттенок. Там, где поэт хочет выразить сыновью любовь, почтительность и уважение, он использует слова «прекрасная, родившая меня мать», «милостивая мать», в особенно лирических, задушевных строках — «моя седая матушка», «бедная покинутая мама».

В споре с теми, кто хочет жить по старинке, герой выступает как умелый полемист, убежденный в собственной правоте. Он зло высмеивает пассивность, равнодушие, ограниченность, речь его насыщена гневом. Риторические вопросы и восклицания оживляют ее, сближают с разговорной речью:

В наше время мужчиной быть
 И сидеть всю жизнь дома?
 Любое дело кончать словами:
 «Не стоит, не нужно!»
 Не знаю, не могу!» [1, 43]

До самого конца своих занятий литературой Дамдинсурэн сохранил неизменный интерес к внутреннему миру человека, особенно к его нравственным и моральным ценностям.

Написанные в 1944 г. повесть «Изменившаяся Соли» («Солийг сольсон нь») [1, 288] и в 1945 г. рассказ «Учитель и ученица» («Багш шавь хоёр») [1, 312] связаны между собой одной идеей и логически дополняют друг друга.

Соли — простая неграмотная аратка, брошенная ушедшим в армию мужем. Но душа ее «словно высокая гора: вершины ее достичь нелегко, она как океан: дна его не достичь». Соли от природы possesses собственное достоинство, стремление к совершенствованию, отсутствие страха перед трудностями. Все это помогает ей не просто пережить предательство мужа, но обернуть его собственной победой над жизненными обстоятельствами. Растерявшийся муж встречает бывшую жену неузнаваемо изменившейся. Эта красивая, статная, уверенная в себе женщина сумела и без мужней поддержки найти свой жизненный идеал и вырастить ребенка. Сила характера Соли проявилась именно в борьбе за утверждение себя как самостоятельной и незаурядной личности.

Героиня рассказа «Учитель и ученица» Цэцэгма (в переводе «цветок»), напротив, тщеславна и легкомысленна, все ее добрые устремления разбиваются при первой же неудаче. Она презирает повседневный, будничный труд, но одновременно мечтает чем-то отличаться и выделиться. Для осуществления этого желания она не хочет делать никаких усилий, признание должно прийти, по ее представлениям, само собой. Цэцэгму привлекает внешняя сторона успеха: всеобщие похвалы, внимание. Награда для нее не стимул, а самоцель, нечто вроде украшения, которым можно похвастаться перед подружками.

Цэцэгма едет в город, потому что жизнь там кажется ей легкой, а учеба представляется одним из наименее трудных средств осуществления мечты. Но как только становится очевидным, что и учение требует долгого и серьезного труда, Цэцэгма отступает. Праздная жизнь приводит к развитию худших черт ее характера — эгоизма, мелкого тщеславия, неразборчивости в личной жизни.

Ц. Дамдинсурэн очень удачно подчеркивает и внешние изменения, происшедшие в облике обеих героинь. Соли словно выросла и распрямилась, взгляд ее приобрел твердую и спокойную уверенность. Цэцэгма в начале рассказа — молодая красивая девушка, похожая на яркий, только что распустившийся цветок, к концу же это стареющая, раздобрившая женщина с дряблыми мускулами и нездоровой кожей. Вся она теперь словно «цветок, затоптанный ногами прохожих и прибитый уличной пылью».

Неизменно доброжелательный к своим героям, писатель в конце творческого пути все чаще обращается к отрицательным героям. Юношески романтическая увлеченность людьми сменяется трезвым взглядом зрелого человека, понимающего всю сложность человеческой природы, которой в равной степени свойственны и добро, и зло, и равнодушие.

В рассказе «Учитель и ученица» героиня сама добровольно исковеркала собственную жизнь, и от этого пострадала она одна. В рассказах «Черт» («Чөртөр») [1, 364] и «Вещи в чемодане» («Чемодантай юм») [10, 404], написанных в середине 60-х гг., разрушительная сила зла калечит судьбы и души других людей.

Дормэд из рассказа «Черт» — средоточие всех пороков и безнравственных поступков. Внешне это вполне благопристойный человек: живет в современно обставленной квартире, пишет книги о семье и браке. Но в отношениях с людьми даже черт по сравнению с ним выглядит безобидным шутником. Дормэд — растлитель своей ученицы, сломавший ее морально и физически, подлец, бросающий совращенных им женщин и тяжелобольных детей.

Цэзма («Вещи в чемодане») исповедует лишь культ богатства. Внутренний запрет на зло в ней абсолютно отсутствует. Ради тряпок и денег она предает и друзей, и любящих ее мужчин. Для Цэзмы морально все, что не противоречит ее интересам. И даже слезы после неудачной попытки отбить у подружки мужа — не слезы раскаяния, а слезы досады и злобного бессилия.

Однако и в этих рассказах Дамдинсурэн, по сути дела, не изменяет своей человеческой и писательской концепции. И Дормэд, и Цэзма в конечном счете терпят моральное поражение, их безнравственные действия разоблачены, и осуждением их становится всеобщее презрение.

Добрые силы, вступающие в противодействие с ними, одерживают нравственную победу и восстанавливают попорченную справедливость: жена сохраняет мужа, изнасилованная девушка с помощью друзей излечивается от своих недугов.

Дамдинсурэн любит метафоры и часто прибегает к ним. Красавицу Цэзму он сравнивает с искусно

сделанной, но зловонной урной для отбросов. Дор-мэд — черт в человеческом обличье. Его фонарик и горящая папироса ночью напоминают зловещее мерцание нечистой силы.

Поэтическое творчество Дамдинсурэна, особенно в 30-е гг., пронизано глубоким оптимизмом, и этот оптимизм имел для монгольской литературы качественно новое значение.

Большинство писателей этого периода сосредоточивали свое внимание на критике феодальной Монголии, резко отрицании всего того, что мешало преобразованию страны. Именно путем отрицания стремились они к утверждению новой, современной действительности.

Оптимизм поэзии Дамдинсурэна стимулировал активность общественного сознания, призывая не разрушать, а созидать. Светлым, радостным настроением наполнено большинство стихов этого времени. Художественные средства, язык, композиция — все способствует их оптимистическому звучанию. Празднична и ликующа природа. Сочетание зеленого, красного и синего цветов создает живую пеструю картину. Весело журчит вода в источнике, поют птицы, доносятся звуки хура. Все вокруг наполнено радостью жизни, все растет, расцветает, движется: бьет источник, образует ручьи, ручьи вливаются в реки, распускаются цветы, созревают плоды, колышутся ветви деревьев («Пионерский лагерь», «Двухлетняя Роза») [1, 21, 52].

И интимная лирика Дамдинсурэна посвящена светлой, разделенной человеческой любви. В стихотворении «Самое прекрасное растение» («Ургамлын сайхан нь») [1, 52] несколькими выразительными строками поэт воссоздает образ юной жизнерадостной девушки: ее красота, страстность души, доброта привлекают сердце каждого человека.

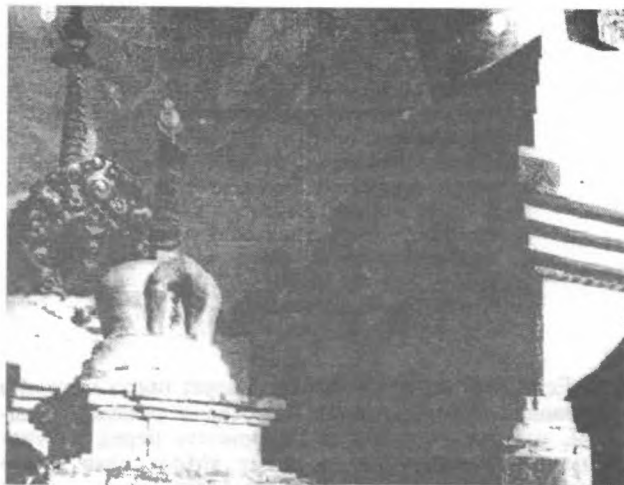
Исследователи дореволюционной монгольской лирики отмечали, что любовные песни монголов «более подозрительны, чем веселы доверием и любовью», в них звучит «грусть и раздумье влюбленного певца», они проникнуты неуверенностью и постоянным страхом влюбленных за свое счастье [1, 112].

Интимная лирика Дамдинсурэна («Любовь», «Богиня вод»), напротив, исполнена радостью и уверенностью в своем праве на счастье. Даже пейзаж, окружающий влюбленных, подчеркивает переполняющее героя чувство: светлый солнечный день, яркие краски, среди которых преобладают золотистые тона. Огненное солнце, сверкающее от солнечных лучей море, присутствие любимой женщины — все



Ц. Дамдинсурэн с семьей
Слева направо: Мария Львовна (свекровь), Лева, Костя,
Миша (сыновья), Любовь Владимировна (жсма). 1950 г.
Ленинград

(из личного архива семьи А. В. Бурдукова)



Ц. Дамдинсурэн с женой Любовью Владимировной
в Эрдэни-Дзу. 1951 г.

(из личного архива семьи А. В. Бурдукова)

это создает праздничный, приподнятый фон, атмосферу ликования («Янаг», «Усан дагина») [1, 49, 50].

Все 30-е годы Дамдинсурэн учился в Ленинграде, где обрел не только знания, но и семью, множество друзей, на всю жизнь сохранивших к нему самые добрые и уважительные чувства. Дамдинсурэн был благодарным человеком, он никогда не забывал своих русских друзей, на верность отвечал верностью. И наконец, поэтому с особой остротой, как личное горе, воспринял события второй мировой войны.

Страдания ставшего ему родным народа не могли оставить Дамдинсурэна равнодушным сторонним наблюдателем. В самые трудные годы он писал в своих стихах о неизбежной победе над германским фашизмом. С Полярной звездой сравнивал поэт Ленинград («Полярная звезда»). Сегодня, писал он, собачья свора Гитлера сбрасывает на легендарный город разрушительные бомбы, но враг будет повержен и побежден [1, 70].

Краса земной звезды Полярной
Не будет сломлена врагом,
Покуда светится другая
Звезда на небе голубом [4, 48].

Дамдинсурэн прямо не писал о своих творческих принципах и исповедуемых идеалах. Однако опосредованно он сказал об этом в своем знаменитом стихотворении «А. С. Пушкин» [1, 64]. Наиболее близкими у русского поэта для него оказались идеи свободы и служения высоким идеалам. Дамдинсурэн, всю жизнь стремившийся к совершенству формы своих произведений, восхищался выразительностью, простотой, мелодичностью и огромной силой эстетического воздействия пушкинского стиха.

Творческая активность Дамдинсурэна была особенно высокой в 30-е гг. К 60-м гг. научные интересы полностью поглощают его литературные занятия. В последние годы Дамдинсурэн пишет редко и мало — один-два рассказа в год. Много меняется в его мировоззрении, но неизменным остается интерес к человеческой натуре.

С разной степенью интенсивности Дамдинсурэн занимался литературным творчеством около сорока лет. Писал прозу, поэзию, очерки, художественную публицистику. Без его художественных произведений немислимо понимание пути развития всей новейшей монгольской литературы, особенно на начальном эта-

пе ее развития. К сожалению, не все литературоведы и критики в достаточной степени оценивают творческий вклад Ц. Дамдинсурэна.

Дамдинсурэн был не просто одним из активно заявивших о себе в 30-е гг. писателей, именно его художественное творчество на многие годы определило целое направление новейшей монгольской литературы.

Дамдинсурэн первым из монгольских писателей сделал героем своих произведений человека больших внутренних возможностей, способного, если это понадобится, кардинально изменить себя и свою жизнь. Именно акцент на активное начало человеческой природы был особенно важен для самоутверждения и самораскрытия духовно укрепленного аратства. Такого героя монгольская литература не знала и появлением его обязана именно Дамдинсурэну.

В произведениях Дамдинсурэна не было глубокого психологизма, но именно он первым изобразил не просто поступки людей, но и внутреннюю мотивацию их действий. Огромная заслуга писателя Дамдинсурэна в том, что он понял самое существенное — именно человек, со всей гаммой его чувств и переживаний, есть главный и единственный объект художественной литературы. И пусть сам писатель в силу абсолютно объективных причин не всегда в полной мере воплотил в своем творчестве этот художественный принцип, важно, что он исповедовал его и пытался применить в большинстве своих произведений.

Существенным для становления новейшей монгольской литературы было и утверждающее начало в творчестве Дамдинсурэна. Он одним из первых сформулировал в образах своих положительных героев принципы общественных и нравственных идеалов. Далеко не все из этих героев были многомерны. Важно, что они олицетворяли редкое по тем временам активное положительное начало. Именно эти особенности художественного творчества Дамдинсурэна дают веское основание отнести его к числу тех писателей, которые в сложнейший период политической и культурной жизни Монголии закладывали основы и определяли дальнейший путь становления новейшей литературы монголов.

Последние тридцать с лишним лет своей жизни Ц. Дамдинсурэн занимался наукой. Отдав дань со-

временной теме в художественном творчестве, свои научные исследования он посвятил изучению национального культурного наследия. Его многочисленные статьи и монографии объединены общей идеей: место, значение и величина вклада монголов в общий процесс культурной жизни народов Востока¹.

Дамдинсурэн вряд ли разделял точку зрения некоторых теоретиков, убежденных — и стремящихся убедить в этом других, — что средневековая монгольская литература — результат влияния более развитых восточных литератур. Не отрицая самого факта влияния, уважительно относясь к культурным достижениям соседних народов, он оставался убежденным сторонником самоценности национальной монгольской культуры.

Обоснованно и убедительно Дамдинсурэн доказывал, что большое количество памятников, написанных на тибетском языке, принадлежит ареалу монгольской литературы, является ее национальным достижением. Говоря, в частности, о «Рамаэне», он пишет: «Все три рассказа на тибетском языке составляют неотъемлемую часть монгольской литературы, поскольку тибетский язык широко распространен в Монголии и входит в традиционную систему монгольского образования» [5, 24].

Дамдинсурэн не преувеличивал, но и не преуменьшал культурных достижений своего народа. Лучшим доказательством факта существования развитой национальной литературы служит составленная и изданная Дамдинсурэном антология монгольского фольклора и литературы «Сто образцов» [6] во всем многообразии их идейно-тематического содержания и жанрового состава.

Глубокое уважение Дамдинсурэна к культурному наследию своего народа сочеталось с не менее уважительным отношением к литературам тибетского, индийского, китайского и русского народов, в разной степени оказавшим влияние на развитие и углубление литературного процесса в Монголии. Будучи настоящим ученым, Дамдинсурэн понимал, что сочетание традиций и опыта мировой культуры может способствовать дальнейшему развитию национальной литературы как составной части общемирового культурного процесса.

Дорогой товарищ Л. К. Герасимович!
 Я еще торчусь в Москве. Теперь скоро уеду (наверное, в следующую пятницу). Седьмого состоялось совещание у Жукова монголистов-историков. Нацагдорж и я сделали замечания на новый вариант истории МНР. Наши замечания приняты. «Только сверху падает, только созданное разрушается», — философствовал я. Монголисты писали историю монголов в непрерывных упадках в течение тысячелетия. Монгольское общество в течение тысячелетия не катилось по наклонной плоскости, а двигалось по зигзагообразной горизонтальной или, вернее, по зигзагообразной восходящей линии. Нужно показать упадки производ[ственных] сил, но надо рассказать некоторые подъемы и прогресс. Вот о чем я говорил там. Но я уверен в том, что из меня не выйдет хорошего историка. Хочу писать рассказы. Мой рассказ «Бух Гомбо» напечатан в «Цог». Но я не увидел их.
 С горячим приветом
 Дамдинсурэн. 9/IV/1954 г.

Дорогой товарищ Л. К. Герасимович!

Я еще торчусь в Москве. Теперь скоро уеду (наверное, в следующую пятницу). Седьмого состоялось совещание у Жукова монголистов-историков. Нацагдорж и я сделали замечания на новый вариант истории МНР. Наши замечания приняты. «Только сверху падает, только созданное разрушается», — философствовал я. Монголисты писали историю монголов в непрерывных упадках в течение тысячелетия. Монгольское общество в течение тысячелетия не катилось по наклонной плоскости, а двигалось по зигзагообразной горизонтальной или, вернее, по зигзагообразной восходящей линии. Нужно показать упадки производ[ственных] сил, но надо рассказать некоторые подъемы и прогресс. Вот о чем я говорил там. Но я уверен в том, что из меня не выйдет хорошего историка. Хочу писать рассказы. Мой рассказ «Бух Гомбо» напечатан в «Цог». Но я не увидел их.

С горячим приветом
 Дамдинсурэн. 9/IV/1954 г.

Дамдинсурэн 9/IV/1954

Примечания

1. Полемизируя с распространенным в прошлом в историографии представлением об истории монголов как непрерывном упадке, Дамдинсурэн в 1954 г. писал автору данной статьи: «Монгольское общество в течение тысячелетий не катилось по наклонной плоскости, а двига-

лось... по зигзагообразной восходящей линии. Говорить об упадке производительных сил надо, но необходимо рассказать и об их подъеме, прогрессе». Текст письма приводится выше.

Литература

1. Дамдинсурэн Ц. Туувэр зохиол. Улаанбаатар, 1969.
2. Уран угсийн чуулган. Улаанбаатар, 1929.
3. Позднеев А. Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880. Вып. 1.

4. Дамдинсурэн Ц. Избранное / Пер. Л. Гумилева. М., 1958.
5. Дамдинсурэн Ц. «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.
6. Mongrol uran Jokiyaal-un degeji jarun bilig orusibai. MCMLIX. Улаанбаатар, 1959.

В. Л. Успенский

Три рукописных тома монгольского «Данджура» из библиотеки Санкт-Петербургского университета

Перевод «Данджура» (тиб. bsTan 'gyur) на монгольский язык и его ксилографическое издание в середине XVIII в. стали вершиной переводческой деятельности монголов. Однако изучение этого огромного собрания буддийских сочинений в двухстах двадцати пяти томах, общее количество листов которого составляет 108 016¹, затруднено тем, что ни одного его экземпляра нет за пределами Монголии и Китая.

В самом монгольском «Данджуре» содержатся сведения о том, что его переводила специальная комиссия, созданная по повелению императора Цянь-луна. Возглавили эту комиссию Джанджа-хутухта Ролби-Дорджэ (iCang-skyu Rol-pa'i rdo-rje; 1717—1786) и его учитель Галдан-ширэту-хутухта Лубсан-Данби-Ньима (Blo-bzang bstan-pa'i nyi-ma; 1689—1762). Работа продолжалась с 1741 по 1749 г., и началась она с составления известного тибетско-монгольского словаря буддийской терминологии «Источник мудрецов» (тиб. mKhas pa'i 'byung gnas, монг. Merged yarqu-yin ogor), который служил главным руководством для переводчиков².

Как отмечал еще академик Ц. Дамдинсурэн, «не следует считать, что в течение примерно семи лет „Данджур“ полностью перевели на монгольский язык. Хотя за эти семь лет были переведены большинство книг монгольского „Данджура“, не все переводилось заново. Имелось достаточное количество книг из „Данджура“, переведенных до 1742 г.»³. Действительно, самые ранние переводы сочинений из числа входящих в «Данджур», например «Бохичарьяаватара» Шантидэвы, были сделаны еще во времена династии Юань. Но количество этих сочинений невелико и несопоставимо с общим объемом «Данджура».

В своем докладе на V Международном конгрессе монголоведов автор настоящей статьи сообщил о рукописном томе монгольского «Данджура», который хранится в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета под шифром Mong. F 1⁴. На титульном листе этой рукописи имеется оттиск печати ее прежнего владельца Кэнсэ-вана, семнадцатого сына императора Кан-си. Кэнсэ-ван (монг. Kengse, тиб. Kheng-ze; 1697—1738) известен также под своим китайским именем Юнь-ли и титулом Го-ван. Он увлекался тибетским буддизмом и поэтому имел еще и санскритско-тибетское «духовное имя» (монг.

nom-un pere) Будда-Гуруцал (тиб. Bud-dha gu-gu rtsal), которое можно перевести как «сила Будды и учителя». Кэнсэ-ван особенно интересовался учением и книгами «старой школы» тибетского буддизма ньяингмапа (rNyung-ma-pa). В течение некоторого времени он возглавлял Лифаньюань, т. е. Палату по управлению делами Тибета и Монголии, а в 1734—1735 гг. возглавил миссию в Тибет, направленную туда императором Юн-чжэном для утверждения в правах седьмого далай-ламы. Кэнсэ-ван был инициатором издания целого ряда буддийских сочинений на тибетском и монгольском языках. Его имя упоминается и в колофонах большого количества монгольских рукописей. Например, в одной из них говорится, что «в возрасте двадцати шести лет Будда-Гуруцал осуществил перевод и переписку этого сочинения (с помощью) многих переводчиков»⁵.

Кэнсэ-ван умер в 1738 г., т. е. за три года до того, как собранная в Пекине комиссия по переводу «Данджура» приступила к подготовке терминологической базы своей работы — словаря «Источник мудрецов». Получается, что перевод указанного тома «Данджура» был выполнен еще до того, как была разработана соответствующая монгольская терминология. На этом основании автором статьи было высказано предположение, что Кэнсэ-ван хотел осуществить перевод «Данджура» на монгольский язык по личной инициативе, но его ранняя смерть помешала ему реализовать этот замысел⁶. В пользу этого предположения говорит и тот факт, что в библиотеке Санкт-Петербургского университета имеются еще два тома монгольского «Данджура», которые принадлежали Кэнсэ-вану⁷. Речь о них пойдет ниже.

Оригиналом для монгольского перевода послужило пекинское издание тибетского «Данджура», осуществленное в 1724 г. по повелению императора Юн-чжэна. Особенностью этого издания является то, что в него в качестве приложения были добавлены собрания сочинений Дзонхавы (Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pa; 1357—1419) в двадцати томах и Джанджа-хутухты Агван-Чойдана (iCang-skyu Ngag-dbang chos-ldan; 1642—1714) в семи томах. В каталоге «Данджура», который составил Туган-хутухта Агван-Чойджи-Джамцо (Thu'u-bkwan Ngag-dbang chos-kyi rgya-mtsho; 1680—1736), содержится история этого издания⁸. Согласно этому каталогу, основой пекинского изда-

ния стал «Данджур», который собрал пятый далай-лама Агван-Лобсан-Джамцо (Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho; 1617—1682). Этот «Данджур» хранился во дворце далай-лам Потале, и халхаский Ундур-гэгэн Лобсан-Данби-Джалцан (Blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan; 1635—1723) обратился к императору Кан-си с просьбой доставить копию этого «Данджура» в Монголию. Это было исполнено, и «Данджур» был напечатан в Пекине. Правда, завершено это издание было уже при его сыне императоре Юн-чжэне, который решил добавить к нему собрание сочинений Джанджа-хутухты Агван-Чойдана. Тогда Билигту-номунхан из Халхи (его собственное имя не приводится) обратился к императору с просьбой издать на свои собственные средства в виде приложения и собрание сочинений Дзонхавы. Император дал согласие на это⁹.

Работа по переводу на монгольский язык приложенных к «Данджуру» собраний сочинений Дзонхавы и Джанджа-хутухты началась вскоре после завершения издания. Оба собрания сочинений были напечатаны на монгольском языке в Пекине, но как самостоятельные издания, а не приложения, поскольку печатный монгольский «Данджур» появился позже. В библиотеке Петербургского университета имеется восемнадцать из двадцати томов собрания сочинений Дзонхавы. Два полных комплекта имеются только в г. Хух-Хото, КНР¹⁰. Как следует из монгольских колофонов, имеющих в томах 1, 5, 12, 15 и 18, их перевод был выполнен в 1738—1739 гг., причем его инициаторами были князья аймака Харачин. Впрочем среди книг, принадлежавших Кэнсэ-вану, имеется большое количество сочинений Дзонхавы, переведенных до этого времени. В 1727 г. был напечатан монгольский перевод одного из крупнейших сочинений Дзонхавы sNgags rim chen mo (занимающий в собрании сочинений тома 19 и 20, отсутствующие в университетском собрании). Это издание хранится в библиотеке Петербургского университета под шифром Mong. D 68.

Что же касается собрания сочинений Джанджа-хутухты Агван-Чойдана, то оно в библиотеке Петербургского университета имеется полностью. Два полных комплекта имеются также в Пекине и Хух-Хото¹¹. Оба эти собрания сочинений являются очень редкими и отсутствуют в других европейских собраниях. Поэтому содержащиеся в монголоведной литературе сведения о них не всегда точны¹².

Уже упоминавшаяся выше рукопись Mong. F 1 представляет собой тридцатый том раздела «Комментарий к сутрам» (тиб. mdo 'grel, монг. sudur-un tayilburi) пекинского «Данджура». В библиотеке Автономного района Внутренняя Монголия КНР в 1990 г. автору статьи удалось ознакомиться с соответствующим томом печатного монгольского «Данджура» и сравнить тексты первого сочинения этого тома «Бхаванахрама» (тиб. sGom pa'i rim pa; монг. Bisilyal-un jerge) Нагарджуны. Сравнение показало, что эти переводы совершенно разные, причем различия имеют место даже при переводе принципиально важных буддийских текстов. Приведем несколько примеров (тибетские термины взяты из соответствующего тома пекинского издания «Данджура»):

тиб.	sdiḡ pa (л. 2b:6)	ting 'dzin (л. 3a:2)	las (л. 3a:6)
монг. рук.	kilincec (л. 2b)	diyap (л. 2b)	jaɣaɣan (л. 3a)
монг. печ.	nigtil (л. 3a)	samadi (л. 3b)	tiile (л. 3b)
	«грех»	«созерцание»	«карма»

Таким образом, для печатного издания «Данджура» был сделан совершенно новый перевод указанного тома. В колофоне сообщается (л. 508b), что

перевод выполнил тумэтский Дзоригту-гуши Лобсан-Намджал (Blo-bzang nam-rgyal), а редактором перевода был хорчинский гуши Дамба-Дорджи (Dampar do-tje).

Еще два рукописных тома из раздела «Комментарий к сутрам» «Данджура» имеются в библиотеке Петербургского университета (соответственно, тома 28 и 29):

Mong. E 61. Qoyar ün-en-i teyin negegsi-yin berke tayilburi orosiba. 381 л., 60,7×11 (52,7×8,8) см, 41 строка в среднем, разные почерки. В тексте видны следы редакторской работы. На титульном листе — оттиск печати Кэнсэ-вана.

Mong. F 2. Naga-mitar-a baysi-yin jokiyaysan yurban bey-e-dur oroqu-yin qayaly-a kemegdekü sastir orosiba. 395 л., 74×24 (59×17) см, 31—33 строки, разные почерки. В тексте видны следы редакторской работы. Хотя оттиск печати Кэнсэ-вана отсутствует, по типу оформления и сорту бумаги эта рукопись не отличается от двух других.

Вышеприведенные названия рукописей, которые взяты с их титульных листов, в действительности являются названиями первых по порядку сочинений, входящих в тот или иной том. Сопоставление с тибетскими оригиналами показало, что они являются полными переводами соответствующих томов пекинского издания тибетского «Данджура».

К этим трем рукописям примыкает санскритско-тибетско-монгольско-китайский словарь «Махавьютпатти», рукопись которого хранится в библиотеке Петербургского университета под шифром Plg. 62. Он был также привезен из Пекина В. П. Васильевым и лег в основу составлявшегося им словаря буддийских терминов. Особенностью этого рукописного «Махавьютпатти» (который входит в «Данджур») является то, что содержащаяся в нем буддийская терминология на монгольском языке значительно отличается от той, которая дается в «Источнике мудрецов» и, соответственно, имеется в печатном «Данджуре». Это наглядно видно из изданного в 1989 г. в Японии «Махавьютпатти», где приведена монгольская буддийская терминология как печатного «Данджура», так и петербургской рукописи¹³. Нами выдвинуто предположение, что этот рукописный «Махавьютпатти» был задуман как терминологическая база для перевода «Данджура» на монгольский язык, который предполагал осуществить Кэнсэ-ван¹⁴. Однако утверждать это определенно нет возможности, поскольку рукописный «Махавьютпатти» фактически является черновым вариантом, что видно из громадного количества содержащихся в нем исправлений.

Из всего вышеизложенного можно сделать следующие выводы. Пекинское издание тибетского «Данджура» было полностью переведено на монгольский язык. Сначала были переведены и изданы приложенные к нему собрания сочинений Дзонхавы и Джанджа-хутухты Агван-Чойдана. С большой долей уверенности можно сказать, что по инициативе Кэнсэ-вана начался также и перевод на монгольский язык собственно «Данджура». Кэнсэ-ван занимал достаточно высокое общественное положение и имел в своем распоряжении большое количество переводчиков. Однако эта работа прервалась со смертью Кэнсэ-вана. Собранная по повелению императора Цянь-луна комиссия по переводу «Данджура», которая начала свою работу в 1741 г. с составления и перевода словаря «Источник мудрецов», выполнила совершенно новый перевод на основе разработанной ею единообразной буддийской терминологии.

Примечания

1. *Heissig W.* Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954. S. 96.
2. Merged yarqu-yin oron. Rincingava, Secencoytu tobciilan emkidkebe. [Kökeqota], 1983. P. 2—3. Биографические сведения о Лобсан-Данби-Ньиме см. в работе: *Yontan Gyatso.* Le monastère de La-mo bde-chen dans l'Amdo // *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies.* Oslo, 1994. Vol. 2. P. 985—987.
3. Монгол уран зохиолын тойм. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1976. С. 385—386.
4. *Успенский В. Л.* К истории перевода «Данджура» на монгольский язык // V Международный конгресс монголоведов: Доклады советской делегации. I. История, экономика. М., 1987. С. 148—153.
5. Eke-yin gcod-un ayımaу-аса уегу busu-yin naimaduyar büüg-tü orosiba, л. 21a / Библиотека СПбГУ. Mong. D 93.
6. *Успенский В. Л.* Указ. соч. С. 150.
7. *Васильев И. П.* О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма, в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. Академии наук по первому и третьему отделениям. СПб., 1855. Т. 3. С. 5.
8. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 129. Императорское предисловие к «Данджуру» было переведено и издано Э. Хэнишем. См.: *E. Haenisch.* Das Vorwort zur kaiserlichen Druckausgabe des tibetischen Tanjur v. J. 1724 // *Acta Orientalia Hungarica.* 1962. T. 15. Fasc. 1—3. S. 125—141.
9. Ngag-dbang chos-kyi rgya-mtsho. bsTan 'gyur rin po che'i dkar chags blo gsal mgul rgyan tsinta ma ni'i 'phreng mdzes zhes bya ba. Л. 15a, b. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, А 4295.
10. Bükü ulus-un mongyol qayucın nom-un yarcaу. [Kökeqota], 1979. P. 149. N 0510.
11. *Ibid.* P. 135—136. N 0456.
12. *Heissig W.* *Op. cit.* S. 58—61.
13. *Успенский В. Л.* Указ. соч. С. 151.
14. *Ishihama Y., Fukuda Y.* A New Critical Edition of the Mahāvūyutpatti: Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. [Tokyo], 1989.

3. К. Касьяненко

Некоторые исторические сведения в колофонах «Ганджура»

История перевода буддийского текста на монгольский язык — один из узловых вопросов письменной культуры монголов. В нем много аспектов: и история усвоения буддизма монголами, и история развития письменной традиции, и история одного из крупнейших письменных памятников средневековья — «Ганджура».

Из исторических источников известно, что формальное признание буддизма государственной религией было осуществлено Хубилаем, хотя более поздняя традиция приписывает эту акцию Чингис-хану.

С этого времени и начинается история буддийской письменной традиции. Известно, что отдельные ценнейшие сочинения из «Ганджура» переводились с тибетского, санскрита и китайского еще во времена правления династии Юань [1]. Эта первая волна обращения к буддийским сочинениям была прервана. После свержения монгольского господства в Китае началась пора длительных междоусобных раздоров между отдельными представителями ранее царствовавшей династии. Наметившийся в конце XVI в. заметный политический подъем обусловил и культурную активизацию. «В годы правления таких великих ханов, как Батамунхэ, Даян-хан, Тумэн засагту-хан, Алтан-хан и Лигдан-хан, были предприняты активные попытки преодолеть раздробленность страны и восстановить ее единство, установить централизованную власть хагана — потомка Чингис-хана» [2, 165]. Началась новая волна подъема: приезжают ученые из Тибета, монголы обучаются в тибетских монастырях. Большую роль играл в культурной жизни монголов Алтан-хан — правитель Южной Монголии. Своим вкладом в утверждение буддизма он снискал славу «владыки святого учения». В Хухе-хото при нем работали такие известные филологи, как Манджушири ширегэту гуши цорджи — ученик далай-ламы, переведивший «Юм», «Чихула хэрэглэгчи», «Мани гамбум», «Житие и песни Миларайбы». С этим же периодом (несколько ближе к XVII в.) связана деятельность Самдан-сэнгэ, Майдари гуши, Ананда гуши, Гунга-одзера — будущего главы первой редакции монгольского «Ганджура». В это же время Аюуши гуши создал свою транскрипционную систему.

Начало XVIII в. — период усиления Чахарского княжества во главе с Лигдан-ханом, последним из

чингисидов, стремившимся отстоять единство и независимость Монголии перед угрозой маньчжурского завоевания. Именно с именем Лигдан-хана и связан ключевой момент в истории формирования буддийского канона на монгольском языке: по его инициативе была создана редакционная комиссия из 35 человек во главе с Гунга-одзером, в период же с ноября 1628 г. по май 1629 г. была осуществлена полная редакция «Ганджура». Она включала все переведенные ранее сочинения из канона, а также определенное количество вновь переведенных. Поэтому, естественно, оказалось, что часть переводчиков в составе редакционной комиссии фигурируют чисто номинально.

Веком позже по велению Кан-си осуществляется и издается ксилографически вторая редакция монгольского «Ганджура» (одновременно с тибетской), так называемый «императорский» или «красный» «Ганджура». После этого новых фактов редакции «Ганджура» на монгольском языке отмечено не было.

Последняя редакция хорошо известна научному миру благодаря каталогу Лигети и факсимильному изданию Локеш Чандра [3]. Что же касается первой редакции, она пока малодоступна. Между тем она может во многом пролить свет на историю редакции буддийского канона на монгольском языке.

Из звеньев этой первой редакции мы располагаем следующими: петербургская редакция «Ганджура», состоящая из 113 томов, единственная представляющая собою полный текст канона, каталог которого вышел в 1993 г. [4]. Известно также о существовании двух томов, обнаруженных в Байшингту и хранящихся в Улан-Баторе, исследованных В. Хайсисгом [5], и о существовании одного тома, хранящегося в Национальном музее в Копенгагене. Кроме того, в Улан-Баторе в Государственной библиотеке находятся 58 томов первой редакции «Ганджура», сведений о которых в печати нет. Очевидно, тома эти разрознены, поэтому неясно, к каким отделам они относятся. В 1987 г. во время работы V Конгресса монголоведов мне удалось ознакомиться с шестью из этих 58 томов, о результатах работы над которыми опубликована статья в сборнике «Монголика-II» [6, 201]. В каком соотношении находятся между собой эти звенья первой редакции «Ганджура» на монгольском

языке? Ни два тома из Байшингту, ни том, хранящийся в Копенгагене, не обнаруживают полной идентичности с петербургской редакцией, хотя относятся соответственно к тем же отделам и даже томам, отмечаются текстологические разночтения как в названиях сочинений, так и в колофонах.

Это обстоятельство привело к заключению, что петербургская редакция, несмотря на полноту текста, не может рассматриваться как генеральный образец бытовавшего в то время текста канона. И, с другой стороны, очевидно предположение, что помимо петербургской редакции существовали еще другие источники первой редакции. Но знакомство с улан-баторской рукописью (6 томов из имеющихся 58) повышает шансы петербургской редакции, дает возможность рассматривать ее во всяком случае как одну из основных. Дело в том, что все 6 томов из разных отделов обнаруживают практически полную идентичность с петербургской редакцией, за исключением отдельных вариантных расхождений.

Таким образом, мы не имеем сколько-нибудь полной картины истории формирования первой редакции «Ганджура». Более того, открытие новых ее звеньев ставит все новые вопросы перед исследователями. Вопросы эти бесконечны: почему столь отличны друг от друга две редакции как по количеству сочинений (883—1161), так и по расположению отделов сочинений; почему в идентичных сочинениях отмечаются расхождения в текстах колофонов, где содержатся сведения о переводчиках, составителях и подготовителях переводов? Много и других вопросов, связанных с историей формирования буддийской письменной традиции у монголов, с переводческой практикой монголов в этот период и с историей создания этого конкретного памятника. Ответу на многие из этих вопросов и поможет детальное текстологическое изучение и сличение двух редакций канона.

Текстологическое сопоставление текста двух редакций «Ганджура» приводит к заключению, что, хотя первая редакция и была взята за основу при подготовке «императорского» «Ганджура», но изданию ее предшествовала большая редакторская работа. Проявилась она прежде всего в пополнении состава сборника: были переведены дополнительно отсутствующие в первой редакции многие сочинения. Таковых много, но достаточно назвать хотя бы знаменитую «Сутру Белого лотоса». Были отредактированы тексты всех сочинений, и в них внесены изменения в соответствии с нормами классического старомонгольского языка. Это уже был XVIII в., а первая редакция относится к началу XVII в. — переходному периоду в формировании классического языка, когда наряду со старыми нормами уживались новые, ставшие классическими. Особенно наглядно это видно при сопоставлении пар идентичных сочинений: практически ни одно из них не перешло во вторую редакцию без текстологической обработки, в результате которой устранены были более ранние грамматические и лексические элементы. Одним словом, сравнительная текстологическая работа над буддийским канонам дает очень много для изучения истории языка, ведь канон переведился на протяжении пяти веков и языковые особенности всех периодов нашли отражение в его тексте.

Неоценимо много дает изучение колофонов «Ганджура» также историкам, поскольку в них фигурируют исторически достоверные лица, а иногда отражены события, связанные с историей распространения буддизма в Монголии. Богато представлены в текстах колофонов также географические названия. Ценны колофоны и для изучения истории перевод-

ческой практики монголов. Мы, к сожалению, не располагаем сколько-нибудь полной картиной этой стороны духовной жизни монгольского средневековья: у нас нет справочной литературы ни по именам деятелей культуры, ни по названиям сочинений. А переводилось, как известно, много, и возникла, конечно, определенная система этой деятельности. Образулась большая справочная литература, которую мы до сих пор плохо освоили. Поэтому любые сведения, полученные в этой области, могут быть ценными как для прояснения системы переводческой практики монголов, так и для составления будущих справочников. Это одна из глобальных задач монголистов.

С этой точки зрения представляется интересным обратить внимание на сведения, содержащиеся в колофонах петербургского «Ганджура». Очень многие из них ставят перед нами вопросы, на которые трудно ответить. Почему-то редакторы «Ганджура» вносили изменения не только в текст сочинений, что вполне оправданно, но и в колофоны, что, видимо, тоже оправданно, но не историко-лингвистическими мотивами, а, скорее, историко-политическими. Мною выявлено в обеих редакциях «Ганджура» 20 пар сочинений, которые отличаются друг от друга тем, что во второй редакции устранены вообще колофоны, присутствующие в первой. 30 пар сочинений отличаются тем, что в рукописях есть сведения о монгольских переводчиках, а в ксилографах — нет.

В первой группе можно заметить определенную тенденцию устранения колофонов из-за очень почтительно-усердного внимания к фигуре Лигдан-хана: колофоны обширные, некоторые из них даже пышные. Что же касается имен переводчиков, то нет оснований предполагать, что они устранены по какому-то особым соображениям. Чаще всего это имена главной тройки, возглавившей перевод «Ганджура»: Гунга-одзера, Самдан-сэнгэ, Гундинг гуши дархан-лама, и таких почтенных переводчиков, как Унухуй билигту, Габчу мэргэна, Тайгунг даку шику гуши.

Даже если не было никаких оснований для специального устранения этих имен (а это, скорее всего, именно так, потому что во многих других сочинениях эти имена встречаются в обеих редакциях) наличие их в рукописи позволяет установить, кто переводил сочинения из «Ганджура».

В десяти идентичных сочинениях обнаружены изменения имен монгольских переводчиков. Кто это? Прежде всего, Самдан-сэнгэ в двух случаях в ксилографической версии занял место Мати бадра сахара шри цорджи. Как это протянулось от одной редакции к другой? Непонятно. Но на базе первой редакции хорошо прослеживаются несколько случаев замены именем Самдан-сэнгэ другого весьма почтенного и продуктивного переводчика — Мати бадра сагара шри бадра тойн цорджи, упоминавшегося в «Золотом колесе со ста спицами».

Он — потомок Даян-хана в пятом колене, перевел почти весь отдел тантр. И вдруг на его месте появляется Самдан-сэнгэ! Сам Самдан-сэнгэ тоже достаточно известный и почтенный переводчик, но он явно пользовался особым расположением мецената первой редакции «Ганджура». Здесь ощущается уже политический аспект. Возможно, он связан с теми переменами, которые произошли в начальный период подготовки первой редакции. Казалось бы, основные главы этой редакции должен был выполнить Шарба хутухта, личный священник и большой друг Лигдан-хана. На определенном отрезке времени об их дружбе монгольские источники говорят громко и патетически: встреча этих людей уподобляется встрече солнца и луны, от чего «произошла большая польза

для всех живых существ». И вот в разгар работы Шарба хутухта оказался в тени. Случилось это потому, что в 1629 г. возник конфликт, а затем разрыв между ними, если можно назвать разрывом изгнание Шарба хутухты. Тогда, видимо, и появился Гунгаодзер, коллегиально разделивший власть с Самдан-сэнгэ и Гундинг гуши дархан-ламой.

Возможно, Мати бадра сахара шри цорджи был приближенным или родственником Шарба хутухты,

а замена его имени именем Самдан-сэнгэ — отголосок этой перестановки политических фигур, каким-то образом отозвавшейся и во второй редакции.

Вот такие крохи сведений о номенклатуре имен, связанных с переводческой деятельностью монголов в период самого активного создания буддийской письменной традиции, удается добыть из колофонов громадного «Ганджура». Все это должно послужить созданию справочной литературы по тому периоду.

Литература

1. См. соч.: Алтан гэрэл; Цань лунь.
2. Бира Ш. Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М., 1978.
3. Ligeti L. Catalogue du Kandjur mongol imprime. Budapest, 1942.
4. Касьяненко З. К. Каталог петербургского рукописного «Ганджура». М., 1993.
5. Heissig W. Zur Organisation der Kandjur-Übersetzung unter Ligdan Khan (1628—1629) // Zentralasiatische Studien. Bd 7. 1973.
6. Касьяненко З. К. Новые данные о первой редакции буддийского канона на монгольском языке // Монголика-II (к 750-летию «Сокровенного сказания»). М., 1993.

И. В. Кульганек

Рукописи и фонограммы монголо-ойратского героического эпоса «Джангар» в архивах Санкт-Петербурга

Монголо-ойратский героический эпос «Джангар», один из выдающихся памятников мирового значения, отличающийся богатством содержания и совершенством художественной формы, имеет более чем двухсотлетнюю историю изучения, истоки которой связаны с Санкт-Петербургом.

Именно петербургские ученые А. Бобровников, К. Голстунский, В. Котвич, А. Позднеев, Б. Владимирцов ввели этот памятник в научный оборот, пробудили интерес к нему в России и Европе. Впоследствии, когда он стал изучаться с лингвистической, исторической, литературоведческой точек зрения, оформилось самостоятельное научное направление — джангароведение.

В настоящее время в архивах Санкт-Петербурга хранятся рукописи на старомонгольской графике, на зая-пандитском письме (в академической транскрипции), материалы на русском языке, фонограммы, отражающие главным образом первые этапы изучения этого эпоса. Поскольку основными монголоведческими центрами в то время являлись университет и Азиатский музей (позднее преобразованный в Институт востоковедения), именно в них сосредоточились материалы по «Джангару».

В течение XX в. научно-исследовательские учреждения в России не раз реорганизовывались, рукописи переносились из одного фонда в другой, шифры их менялись. Это привело к тому, что данные об этих материалах, встречающиеся в научной литературе, не соответствуют реальному положению дел. Автор статьи поставил своей задачей представить сведения о настоящем точном местонахождении рукописей «Джангара», введенных ранее в научный оборот, а также до сих пор еще не нашедших отражения в научной литературе.

Именно в Петербурге находится первая рукопись с записью текста песни «Джангара», привезенная Н. И. Михайловым, членом-сотрудником Русского географического общества, из Калмыкии. В 1856 г. она была переведена на русский язык и напечатана по просьбе этнографического отделения Общества в «Вестнике Русского географического общества» А. Бобровниковым — магистром при Казанской Духовной академии. В критическом отзыве, который сопровож-

ждал перевод, А. Бобровников впервые дал оценку «Джангару» как «оригинальному, редкому, истинно народному произведению», прославляющему идею кочевого величия и подвиги героев, которое не рассказывается, а поется под аккомпанемент музыкальных инструментов [1, 2—30].

До недавнего времени было неизвестно точное местонахождение этой рукописи, пока в 1979 г. калмыцкий ученый В. Церенов не нашел в Архиве Русского географического общества рукопись, насчитывающую 1800 стихотворных строк, под названием «Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса» [2, 183]. Кстати, там же им была выявлена еще одна рукопись, близкая по содержанию к первой.

С изданием перевода А. Бобровникова интерес к эпосу со стороны ученых возрос. В 1862 г. профессор Петербургского университета К. Голстунский записал в калмыцких степях от торгутского жангарчина несколько глав. Рукописи с этими главами находятся в Рукописном фонде Восточного факультета университета под шифрами Q-544 и F-64 и имеют названия: 1. «Джангар, малодербетовский список, 1862 г., 9 августа»; 2. «Джангар, 1863». Первая из них имеет три главы: 1. Песня о победе над Шар Бирманом; 2. Песня о пленении Джангара небесным ханом; 3. О гневно Хара Кинесе. Вторая рукопись имеет две главы: 1. О гневно Хара Кинесе; 2. О гневно Мангасе. В 1864 г. К. Голстунский издал литографским способом на зая-пандитской письменности тексты глав «О Хара Кинесе» и «О Шара Гюргю» [3]. Несколько позднее эти главы включил в свою «Калмыцкую хрестоматию» А. Позднеев [4], а в 1911 г. он пополнил очередное издание и третьей песней «О гневно Мангасе». Лишь в 1970 г. были найдены и прочитаны калмыцким ученым А. Кичиковым записанные К. Голстунским главы «Песня о победе над Шар Бирманом» и «Песня о пленении Джангара небесным ханом». А. Кичиков сделал также краткий перевод этих глав на русский язык [5].

Неоценимый вклад в собирание, изучение и публикацию песен «Джангара» был внесен одним из ведущих отечественных монголоведов первой половины XX в. В. Котвичем. В Фонде восточных рукописей и

ксилографов СПбФ ИВ РАН хранятся две рукописи «Джангара», имеющие шифры D-64 и E-82, под названием: 1. Zалуу боқдо Буанҗар геғсі перени дбџин түмен хәни нутуқту дарақдал үгеи дбџбџн орон-ду тууји болба; 2. Zambutibiyyin kiqsın zaluу боқдо Буанҗар геғсі перени доџин түмүн хәни нутуқту дарақдал үгеи дбџбџн орон-ду тууји болба. На внутренней стороне обложки первой рукописи есть ярлык, на котором написано: «Георгия Степановича Лыткина... Экз. калмыцкой рукописи „Джангар“ приобретен приблизительно в 1927 г. от вдовы профессора А. Позднеева. Котвич. 9/VIII-29 г.». Эта ойратская рукопись представляет собой тетрадь в европейском переплете, насчитывает 147 страниц, написана на русской бумаге, пером, коричневыми и черными чернилами, вторая имеет лишь 12 листов ботхи, также написана на русской бумаге черными и коричневыми чернилами [6, 30].

В 1908 г. ученик В. Котвича Н. Очиров, студент Петербургского университета, совершил несколько поездок в калмыцкие степи и записал в русской академической транскрипции от прославленного рапсода Элян Овла 10 песен эпоса, которые были затем переложены на зая-пандитскую письменность и изданы в 1910 г. В. Котвичем литографским способом. Транскрипционная запись этих песен с исправлениями, сделанными рукой В. Котвича, находилась сначала в Институте востоковедения под шифром j-330 (Nova-2), но после реорганизации фонда в 1949—1953 гг., когда все материалы академиков АН СССР были переданы в Архив академиков АН СССР, материалы В. Котвича, соединенные с переданными И. Крачковским из Вильнюсского караимского историко-этнографического музея, поступили в Архив академиков АН СССР. Сейчас в его фонде насчитывается 67 единиц хранения. Материалы по «Джангару» имеют шифр ф. 761, оп. 2, № 8.

Музыкальные записи, полученные Н. Очировым от Элян Овла, также не раз меняли место своего пребывания. В настоящее время они хранятся в фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский дом). Недавно калмыцким музыковедом В. Шивляновой было сделано интересное открытие, касающееся записей «Джангара». Ею было установлено, что два валика (3165 и 3166), находящиеся в коллекции

Б. Владимирцова, не относятся к данной коллекции, что они попали туда случайно во время переезда фонограммархива из Азиатского музея сначала в фольклорный сектор Музея археологии, антропологии и этнографии, а затем — в Пушкинский дом. На этих валиках записана песня «Женитьбы Хонгора». Она является продолжением записи этой песни, сделанной Н. Очировым на девяти валиках, которые хранятся в его личной коллекции. Следовательно, эти два валика также принадлежат коллекции Н. Очирова [7, 88].

В последующие годы «Джангар» привлекал внимание таких петербургских монголоведов, как А. Бурдуков, Б. Владимирцов, А. Козин, Г. Санжеев. В связи с празднованием 500-летнего юбилея «Джангара» в 1940 г. впервые был осуществлен поэтический перевод на русский язык двенадцати песен поэмы прекрасным переводчиком С. Липкиным.

В Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН имеются материалы, касающиеся разных этапов создания этого перевода. Под шифром р. 1, оп. 3, № 82 хранятся несколько песен, посланных С. Липкиным тогдашнему заведующему монгольским сектором Н. Н. Поппе на рецензию, а также письмо секретаря отдела художественного творчества народностей СССР Н. Каримовой с оценкой переводов. Кроме того, в Архиве востоковедов есть машинописный текст «Джангара» на калмыцком языке, сделанный Б. Басанговым, известным калмыцким писателем, драматургом, знатоком обычаев и нравов своего народа, под шифром р. 11, оп. 2, № 377, имеющий название «Б. Басангов, „Джангар“, калмыцкий эпос, 271 стр.».

Таким образом, рукописи, транскрипционные и музыкальные записи «Джангара» являются классическими записями, они дали начало собиранию и изучению этого памятника, что позже в Калмыкии и Джунгарии (КНР) приобрело регулярный, систематический характер. Об этом свидетельствуют неоднократно проводившиеся там научные конференции, посвященные «Джангару» и джангарчам, но именно Санкт-Петербург был и остается колыбелью джангароведения как самостоятельной филологической дисциплины. Архивы его не исчерпали себя, о чем говорят новые открытия, которые еще не раз приведут сюда в будущем молодые поколения ученых-джангароведов.

Литература

1. Бобровников А. А. Джангар, калмыцкая народная сказка // Вестник РГО, 1854 г.; 5/12. СПб., 1855.
2. Церенов В. З. Жангарын эх бичгийн тухай // Аман зохиол судлал. Улаанбаатар, 1987. Т. XIV, ф. 5.
3. [Голстунский К. Ф.] Убаши хун-гайджийн туулжи, народная калмыцкая поэма Джангара и Сидиту кюрыйн-туули, изданные на калмыцком языке К. Голстунским. СПб., 1864.
4. Позднеев А. М. Калмыцкая хрестоматия. СПб., 1892; 1907; 1911.
5. Кичиков А. Ш. Джангароведение. Итоги изучения // Проблемы алтаистики и монголоведения. М., 1974.
6. Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. М., 1988. Т. 1.
7. Шивлянова В. К. Коллекция валиков Б. Я. Владимирцова в Пушкинском доме // Монголика-III. СПб., 1994.

С. В. Дмитриев

Версии коронации Чингис-хана с точки зрения политической логики. II. Ван-хан

*Мятеж не может кончиться удачей —
В противном случае его зовут иначе.*

В оценке общественно-политической ситуации в Центральной Азии конца XII—начала XIII в. ярко выражены две точки зрения. Первая — монголы создавали свое государство на свободном политическом пространстве. При этом прослеживают эволюцию социально-политического строя монголов от родоплеменного строя до создания непосредственно государства. Вторая точка зрения — о существовании в степи этого периода нескольких совершенно суверенных владений, одним из которых был улус монголов. Наряду с такими же владениями керситов, татар, найман монголы на равных участвовали в политической жизни степи Центральной Азии. Наиболее ярко, пожалуй, эта точка зрения отражена в книге Л. Н. Гумилева «Поиски вымышленного царства» [1].

Первая точка зрения подверглась, особенно в последнее время, справедливой критике в ряде работ, среди которых необходимо прежде всего отметить статьи и диссертацию В. В. Трепавлова [2; 3; 4; 5]. Вторая существует, видимо, как наиболее правдоподобная и, как кажется, особой критике не подвергалась. Но, как я полагаю, настало время пересмотреть и ее.

Практически все исследователи при анализе ситуации в этом регионе в XII в. пользуются одними и теми же источниками. Это «Юань чао би ши» — «Нигуча Тобчиан», или «Сокровенное сказание» монголов 1240 г.; «Джами'ат-таварих» — «Сборник летописей» Рашид-ад-дина; «Юань ши»; «Эрдэнийн Тобчи» Саган Сэцэна; «Алтан Тобчи» и некоторые другие. Из них первые два труда являются базовыми при построении той или иной концепции современных исследователей, в силу чего и оцениваются они в нескольких основных вариантах.

Так, «Юань чао би ши» анализируется в качестве «богатырской поэмы» (традиция В. В. Бартольда [6], С. А. Козина [7] и некоторые другие). Для этого течения, таким образом, характерна эпизация памятника. В таком случае, если он является эпосом, отношения героев, а также их этос, трактуются в каче-

стве отношений и этоса эпических героев. Основные черты, выделяемые в их портретах, являются образцами эпических героев.

Второй подход к «Юань чао би ши» можно охарактеризовать как подход к чисто историческому источнику. Причем часто этот подход применяется некритически, все, что в источнике говорится, принимается, за малым исключением, за истину, которая углубляется и уточняется в сравнении с другими источниками [8, 191].

Особняком стоит версия Л. Н. Гумилева, считающего «Юань чао би ши» политическим памфлетом [1].

Похожая картина и с «Джами'ат-таварих» Рашид-ад-дина — либо этот труд признают выдающимся памятником исторической мысли, напр. В. Григорьев [9, 207], А. И. Фалина [10] и др., либо — сырым, недоработанным, компилятивным трудом, автор которого заявил слишком большие претензии, но не справился с обрушившимся на него материалом в силу своей профессиональной неподготовленности [1, 240].

В целом, как мы отметили, вычлениются два подхода к анализу памятников — филологический, как можно условно его назвать, и исторический, и оба они, как это обычно бывает, достаточно односторонни, оба предполагают углубленную работу с частностями, характерными для соответствующей области знаний. На основании этих подходов фиксируются как сходства, так и различия в конкретике. В то же время общеполитический, концептуальный характер этих трудов затронут значительно меньше. А как раз он, как мне кажется, представляет несомненный интерес.

Если подойти к истории написания «Юань чао би ши» и «Джами'ат-таварих» с точки зрения политической логики и анализировать их с точки зрения политологии и политической целесообразности, учитывая при этом, что написаны они в разное время, в разных общественно-политических условиях, имели

разные цели и являлись в значительной степени программными политическими трактатами, так как каждое поколение политиков утверждает себя через историю, поданную с определенной тенденциозностью (ср.: [1, 256—257; 11, 8, 62]), то становится ясно, что необходимо вычленить основное — концепцию, объединившую по-разному один и тот же исторический материал. Сравнение этой подачи материала и является темой нашей работы. Остановимся на некоторых узловых моментах, связанных с такими основными фигурами политического процесса в центральноазиатской степи этого периода, как Темучин, будущий Чингис-хан, и Ван-хан.

Фабула сюжета, в котором фигурируют эти исторические персонажи, в беспристрастном изложении выглядит следующим образом. После смерти государя керейтского Маркуза Тоорил будущий Ван-хан убил своих братьев и братьев отца, занявших престол, почему и был изгнан своим дядей Гурханом. После этого Тоорил прибыл к Есугею, отцу Темучина; тот помог ему, выступив в поход и посадив на престол. Гурхан бежал. Затем уцелевший младший брат Тоорила — Эрке-Хара — при помощи найман изгнал Тоорила, который ушел уже к Темучину, и тот опять посадил его на престол. Фабула эта захватывает довольно длительный промежуток времени, несколько десятилетий, и в значительной степени ее придерживаются оба наши источника. В изложении ее есть варианты. Они представляют особый интерес.

Во-первых, изложение от лица автора «Юань чао би ши» ведется по отношению к Ван-хану если не с симпатией, то, по крайней мере, в бесстрастном тоне. Автор (или авторы) не позволяют себе резко негативные оценки в прямой речи — они звучат несколько приглушенно в изложении речей персонажей, как правило принадлежащих к противникам Темучина [7, § 152], в то время как Рашид-ад-дин позволяет себе личные высказывания негативного характера в авторских отступлениях. Кроме того, у него негативный материал более пространен, авторство более широко и интерпретации более резки.

Во-вторых, и это главное, акцентировка ролевых нюансов персонажей несколько отличается в той и другой версиях. Если в «Юань чао би ши» главным в рассматриваемом сюжете является Ван-хан, то в версии Рашид-ад-дина излагается жизнь и борьба Темучина — Чингис-хана, и все остальные персонажи им затмеваются и оцениваются с точки зрения их к нему отношения. Для сравнения изложим эти два варианта.

«Юань чао би ши»: во времена Есугея Ван-хан жил с ним «во взаимном мире» и побратался с ним по следующему поводу. Далее излагается основная фабула, уже приведенная выше. Нюансы, на которые следует обратить внимание:

1) подчеркнуто беспристрастное изложение основной фабулы [7, § 150—151];

2) негативные версии в речах заговорщиков [7, § 152];

3) поход против найман — бесстрастное изложение ночного ухода Ван-хана с поля боя [7, § 159—162]. Набег найман и пленение улуса Ван-хана и Сангуна, его сына. Освобождение их из плена Темучином [7, § 163].

Далее, по поводу того, что раньше Есугей, а затем Темучин спасли его улус, идет следующий пассаж Ван-хана: «Эти отец с сыном, собирая мне утраченный улус, для кого же трудились они собирать и отдавать? Ведь я уже стар... кто же примет в управление весь мой улус?... Сыновей у меня нет: единственный Сангун. Сделать бы мне сына моего Темучина старшим братом Сангуна! Вот тогда бы и стало у меня два сына, и тогда — на покой!» Затем

он усыновил Темучина и заключил с ним договор о личном доверии [7, § 164].

После этого идет разговор о брачном союзе между семьей Ван-хана и семьей Темучина и отказ от него, на чем настоял Сангун. И в результате — охлаждение в отношениях, последовавшее за отказом [7, § 165]. Чжамуха, по изложению соперник Темучина, «растравляет» Сангуна, тот организует заговор против Темучина, но санкцию от Ван-хана первоначально не получает (следует ван-ханова отрицательная характеристика Чжамухи), и только при прямом давлении со стороны Сангуна по поводу передачи власти над улусом он сдается и санкционирует убийство Темучина.

В целом Ван-хан предстает перед нами в этой версии правителем со слабым характером, не обладающим самостоятельной реальной силой. На это обращает внимание и Л. Н. Гумилев. По его словам, Ван-хан «представляется старичком, вялым, недалеким и добродушным. Соболей шубы оказалось достаточно, чтобы купить его благосклонность... На резкие упреки Джамухи в опоздании (войска Ван-хана к условленному месту в условленный день. — С. Д.) он отвечает в примирительном тоне. Так же спокойно относится он к выбору Тэмуджина ханом, радуясь за симпатичного человека. На происки Джамухи он возражал разумно и спокойно, но склонность к компромиссам заставила его поддаться влиянию окружения и вызвала его гибель. В общем, даже по мнению автора («Юань чао би ши». — С. Д.) он заслуживает не порицания, а сожаления» [1, 253—254]. Он постоянно не уверен в себе, отсюда, можно предположить, его вероломство, коварство, убийство родственников. Ему постоянно требуется поддержка со стороны сильных политических фигур. Таковыми являлись Есугей, а позднее — Темучин. Ставка на них оправдала себя в борьбе за власть. Но, усилившись, Темучин стал опасен для Сангуна, явно стремясь к власти не только фактической, но и юридической, легитимной. Путь к этому открыло усыновление Темучина Ван-ханом. И именно таким образом стала «прибывать» легитимность. Естественным же и единственным легитимным же конкурентом Темучину являлся Сангун.

Вот этот образ Ван-хана и связанные с ним обстоятельства дает нам автор «Юань чао би ши». Представляется, в связи с этим, что его главной при составлении труда задачей была легитимизация перехода власти к Темучину, так как с полным истреблением правящей династии место оказалось вакантным.

Совершенно другими красками нарисован образ Ван-хана у Рашид-ад-дина. Им изложены две версии ранних событий, связанных с Ван-ханом. В первой [13, 108—110] излагается сухая, известная уже нам фабула. Во второй же [12, 128—135] события изложены более подробно.

По второй версии, Курджакуз, отец Тоорила, старался разделить юрты своих родственников и потомков, так как личные антипатии у них были таковы, что составляли угрозу существованию керейтского улуса. После смерти Курджакуза разгорелась междоусобица. По-видимому, Тоорил не был первым претендентом на трон, но именно он в силу своего коварства, или определенной политической гибкости, или же в результате более действенной поддержки в конечном счете одержал верх. Так, сначала он соединился с Тай-Тимуром и Юла-Маргусом (своими братьями) и прогнал брата же Эрджидая. Затем напал на первых двух. Те ушли к меркитам, но были выданы его главой — Токтаем — Тоорилу, который обоих убил. После этих убийств выступил Гурхан и прогнал Тоорила. Тот ушел к Есугею. Далее

следует такой пассаж: Хутула-каан сказал Есугею: «Дружба с ним (т. е. с Тоорилом. — С. Д.) недоброе дело, поскольку мы его хорошо узнали. Лучше стать андою (побратимом. — С. Д.) с Гурханом, так как у него мягкий и хороший характер, а этот человек убил своих братьев и кровью их запятнал знамя чести...» Есугей не согласился с Хутулой и поддержал Тоорила. При его помощи тот стал ханом. Но Эрке-Кара при помощи найман прогнал Тоорила, а Есугей опять посадил того на трон. Пришел Гурхан, опять прогнал, а уже Темучин окончательно посадил Тоорила на место.

Передача определенных подробностей всегда имеет целью подчеркивание определенной изначальной позиции. Подбор их ведется в том числе и для того, чтобы создать определенный эмоционально-оценочный фон по отношению к той или другой личности. У Рашид-ад-дина фон по отношению к личности Ван-хана резко отрицательный, оценки его нелицеприятны. В дальнейшем изложении это проступает совершенно явно. Так, если Ван-хан и его ближние (кроме Сангуна) в «Юань чао би ши» нейтральны, он как бы отстраняется от борьбы с Темучином, «плывет по течению». Автор как бы дистанцирует его от всех перипетий закулисной борьбы. Это же касается и оценки ухода войска Ван-хана ночью перед сражением войска коалиции с найманами. В то же время у Рашид-ад-дина [13, 112—114] этому ночному уходу Ван-хана уделено гораздо больше места. В его действиях он усматривает хитрость и коварство; таковые же он видит и в действиях Ван-хана на курултае в 1200 г., где, по версии Рашид-ад-дина, было задумано убийство Темучина, и только подзорительность Асу-нойона предотвратила его [3, 116]. В «Юань чао би ши» об этом эпизоде не упоминается вообще.

Сравнение источников можно продолжить, но и из сказанного ясно, что Рашид-ад-дин сосредоточил свое внимание на выявлении негативных личностных характеристик Ван-хана. По-видимому, последний действительно был достаточно сложной личностью; но главное, вероятно, не в этом, а в том, что Рашид-ад-дин и автор «Юань чао би ши» излагали прежде всего разные концепции событий. Отсюда и разный подбор и разная компоновка материала.

Концепция Рашид-ад-дина о возвышении Темучина в тезисном виде подана им так [13, 65—66].

«Несмотря на бедственное положение и избыточные трудности, бед и всевозможных несчастий, он был чрезвычайно отважным и мужественным человеком, весьма умным и даровитым, рассудительным и знающим.

Благодаря его щедрости и торватости слава и молва о нем распространились по окрестностям, и в сердцах людей зародилась любовь к нему. Племена склонялись и выказывали влечение к нему, так что он окреп и стал могущественным и сделал своих друзей победителями и победоносными, а недругов унизил и покорил. Из-за того, что его родичи, двоюродные братья и старшее поколение, завидовали ему, а в особенности племена тайджут, которые были его соседями и юрты их близки друг другу и принятие мер против которых было важнее, чем против тех, которые были ему чужими и жившими на более отдаленном расстоянии, — то он прежде всего напал на них и перенес всякие трудности до того момента, пока не уничтожил большую часть тех племен, а оставшиеся ввел в ряд своих рабов, как об этом будет подробно изложено ниже.

Затем он покорил и подчинил себе некоторых из родичей и монгольских племен, которые были к нему в более близком отношении. После этого одно из

родственных ему племен стакнулось с Он-ханом, государем керейтов, между которыми и Чингис-ханом некогда была старая дружба и отношения отца к сыну, — и задумали совместно на него напасть... Необходимо было принять против этого меры. Они сражались несколько раз, пока в конце концов Чингисхан не одержал верх и их всех не уничтожил...»

Таким образом, Рашид-ад-дин декларирует естественный политический рост Темучина как сильной личности в степи. Он один из достаточно многих в это смутное время, такой же как Ван-хан, найманский Таян, то есть на одном с ними статусном уровне. Как равный он заключает с Ван-ханом договоры. Уничтожив равных соперников, он становится каганом, образовав свой улус.

Концепция автора «Юань чао би ши», как мне представляется, совсем другая, и она чрезвычайно интересна, так как объясняет шепетильность оценок личности и действий Ван-хана.

Если избавиться от обычного корректировочного контекста со стороны труда Рашид-ад-дина, представляется, что во главе государства стоит керейтская династия. Только член этого рода может претендовать на трон. Все другие от этого права отстранены. Поэтому реальный путь к власти персонажа, не входящего в правящий род, — поддержка того или другого претендента, имеющего легитимную потенцию, и таким же образом приближение к власти. Этот выбор и зафиксирован в эпизоде, когда Есугей поддержал Ван-хана, тогда как другие склонялись к Гурхану.

Будучи политически слабым правителем, державшимся у власти только благодаря поддержке Есугея, Ван-хан подвергался многочисленным покушениям. неоднократно изгонялся и возвращался вновь к власти отцом Темучина — Есугеем, а позже самим Темучином. Таким образом, те правила посредством своего ставленника — Ван-хана. Такое правление керейтской династии могло бы продолжаться неопределенно долго, если бы она не была уничтожена не в последнюю очередь в результате междоусобной борьбы. Последним претендентом (по рождению) был сын Ван-хана Сангун.

Темучин, усилившись, пытался через усыновление Ван-ханом войти в династию, что, однако, не случилось, так как расстравленный Чжамухой Сангун развязал борьбу за власть, в которой потерпел поражение и погиб. На нем династия пресеклась. И только после его смерти Темучин был коронован и получил титул Чингис-хан, и таким образом им была основана новая династия. Но для придания видимости легитимности был проведен ряд манипуляций. Обычно в таких случаях выдумывается то или иное родство с предыдущей династией. Этим же путем первоначально пошел и Темучин. Но кроме того, что он был усыновлен Ван-ханом, он был якобы, по «Юань чао би ши», отчески санкционирован им же на ханство в монгольском улусе. Между тем провозглашение своего хана всегда является сепаратистской тенденцией. В этом случае либо Темучин уже был достаточно силен, чтобы не обращать внимания на мнение Ван-хана, либо, что более правдоподобно, это место сфальсифицировано с той целью, чтобы в уста самого Ван-хана вложить одобрение действий Темучина в этом направлении. Как представляется, именно этому плановому переходу власти от одной династии к другой и подчинена основная цель создателя «Юань чао би ши». Отсюда ясны неоднократные обвинения Чингис-хана в узурпации власти. Если бы право на власть опиралось только на право выбора на курултае наиболее сильного или устраивавшего всех или большинство лидера, не входящего

в династию, такого обвинения просто не могло бы быть. Но оно есть, зафиксировано в памятниках, и с ним надо считаться при оценке этих событий.

Позже, в связи с успехами внешней и внутренней политики Чингис-хана и его потомков, династия приобрела реальную легитимность, и вопрос об узурпации власти ушел сам собой.

Прежде чем подводить итоги, по моему мнению, необходимо отметить, что (несмотря на то, что оба источника в основе своей прежде всего концептуальны в сфере легитимизации власти дома Чингис-хана, а вследствие этого тенденциозны по отношению к конкретным историческим личностям, оцениваемым ими в контексте политической необходимости), «Юань чао би ши» выглядит более приближенным к истинному порядку вещей вследствие своей, в первую очередь, временной приближенности к описываемым событиям. Многие участники их еще были живы. Поэтому, если принять это в качестве критерия, отдельные реплики в исторических трудах (написанных на периферии монгольской империи на основании рассказов самих монголов, находящихся там, в завоеванных областях, об истории событий в Центральной Азии, которые предшествовали началу создания собственно империи) подтверждают именно версию «Юань чао би ши», но никак не версию «Джами'ат-таварих» Рашид-ад-дина, ориентированную больше на политическую культуру мусульман. В трудах армянских, грузинских, русских и других авторов XIII, XIV вв. и более позднего времени Темучин обычно выступает в качестве «генерала», военачальника Ван-хана, взбунтовавшегося против своего государя и занявшего его престол [14; 15; 16].

У Рашид-ад-дина же стояла другая задача, а именно — легитимизация хулагидской династии чингисханидов путем инкорпорации ее в политическую структуру Передней Азии. По словам А. И. Фалиной, «вся политика (Рашид-ад-дина как везира. — С. Д.)... была направлена на то, чтобы примирить интересы завоевателей и интересы местной оседлой знати, обуздать произвол кочевых монгольских ханов, сблизить монгольских государей с местной феодальной верхушкой, в какой-то мере восстановить экономическое положение страны» [10, 7]. Именно в этих нелегких условиях встал вопрос о легитимизации власти династии, в котором первостепенное место занимает обычно вопрос о происхождении самой династии, ее первоначальная санкционированность. Именно этому и посвящен в основном труд Рашид-ад-дина. И именно поэтому у Рашид-ад-дина акцент делается на древность династии, продолжателем которой выступает Темучин, и потому он по концепции не может быть «генералом» у Ван-хана, но должен быть суверенным потомственным легитимным владельцем, равным по роду и статусу Ван-хану и др. Эта концепция не вписывается в историю событий, да и религиозно-политическая конъюнктура при дворе после смерти покровителя Рашид-ад-дина Газан-хана, при Олджайту, изменяется. (Олджайту принял шиизм.) В результате концепция «Джами'ат-таварих» менялась по ходу действия, в нем появились вставки, вступившие с ней в противоречие. Все это имело результатом то, что труд, имея объективно большую историографическую ценность, не имел позитивного политического выхода и поэтому традиция, которая в нем закладывалась, не имела политологического продолжения в дальнейшей мусульманской науке.

С другой стороны, материалы, приведенные и в «Джами'ат-таварих», и в «Юань чао би ши», объективно способствуют определенному пониманию дей-

ствительных процессов, происходивших в конце XII—начале XIII в. в Центральной Азии. Одновременно подтверждается тезис о том, что нет до конца объективного исторического труда; в противном случае, при стремлении к максимальному объективизму, этот труд превращается в простое перечисление фактов, ничем не оживленных в эмоциональном отношении.

Таким образом, как это обычно и бывает, мы должны говорить о концептуальных версиях, которые выстраивают авторы, отягощенные политической конъюнктурой, и которые разрушаются, если эта конъюнктура изменяется, что и случилось с версией Рашид-ад-дина, не имевшей продолжения, тогда как версия «Юань чао би ши» стала отправной точкой для последующего легитимизирования династий, удержавшихся у власти несколько сотен лет. Все это говорит о том, что на момент прихода к власти Чингис-хана в центральноазиатской степи существовало понимание былого и настоящего политического единства и в рамках этого единства — легитимности перехода политической власти. Прежде всего обращает на себя внимание тот момент, что внутри керейтской династии идет постоянная борьба за место, владея которым, претендент становится государем. То Тоорила прогоняют с этого места, то его сажают туда вновь и вновь. Все это напоминает борьбу за обладание Константинополем или Киевом в соответствующие периоды. Таким образом, существует понятие центра, сидя (кочуя) в котором, лидер является государем. Вытесненный же оттуда, он борется за возврат туда и, соответственно, за реально маркированную власть.

Для понимания этой реальной политической структуры необходимо обратиться к понятию «универсальное государство», которое выработал и предложил А. Дж. Тойнби. «Знаком внешнего мира, дающим первое ощущение высшего духовного единства, является объединение человеческого общества в универсальное государство в ходе междоусобной войны» [17, 407].

Универсальное государство можно сравнить с пульсаром — то в его естественных рамках образуется огромная империя, выходящая часто и за рамки естественного распространения этой его модели, то оно распадается, образуя более мелкие (бесконечно мелкие) политически суверенные владения, освященные легитимной властью, но объединенные именно духовным единством. Западная Европа, Ближний Восток, Индия, Китай... — в этот же список у Тойнби попадает и Монгольское универсальное государство [17, 557]. Период распада сменяется периодом единения и т. д. В памяти поколений это духовное единство продолжает жить.

При обосновании политических потенций создаются фальшивые генеалогии, возводящие лидера-претендента к исторической или мифологической династии, существовавшей на этой территории в прошлом. Либо же обосновывается плавный переход к новой династии, которую часто санкционирует династия пресеченная.

Именно этот ступок исторических и политических коллизий побуждает рождение таких трудов, как «Джами'ат-таварих», «Юань чао би ши» и им подобные. Без осознания этого невозможно понять их концептуальные послы, ориентированные на конкретную политическую ситуацию и региональную традицию; нельзя понять адекватно (или попытаться понять) реальные политические персонажи, действующие в истории, оценки которых в исторических трудах отягощены политической конъюнктурой в рамках политической игры в том числе.

Литература

1. *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М.: Наука, 1970.
2. *Трепавлов В. В.* Проблема социально-политической преемственности государственных образований кочевников в востоковедении // Урал и проблемы региональной историографии. Феодализм. Первобытнообщинный строй. Свердловск, 1986.
3. *Трепавлов В. В.* Исторические знания и государственные традиции // Исторические знания и современность. Свердловск, 1987.
4. *Трепавлов В. В.* Социально-политическая преемственность в государственном строе монгольской империи XIII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1987а.
5. *Трепавлов В. В.* Государственный строй монгольской империи XIII в. М.: Наука, 1993.
6. *Бартольд В. В.* Образование империи Чингис-хана // Сочинения. Т. 5. М.: Наука, 1968.
7. *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л.: Наука, 1941.
8. *Бартольд В. В.* Культура мусульманства // Сочинения. Т. 6. М.: Наука, 1966.
9. *Григорьев В.* [Рец. на:] // Collection orientale... Histoire des Mongols de la Perse, par Raschid ed-Din, traduite etc. par M. Quatremère. Tome premier. Paris, 1836. Московитянин. М., 1841. Ч. 4. № 7.
10. *Фалина А. И.* Рашид-ад-Дин и его переписка // Памятники письменности Востока. XVII. М.: Наука, 1971.
11. *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
12. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, ч. 1. М.; Л., 1952.
13. *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. 1, ч. 2. М.; Л., 1952.
14. О татарах и Чингис-хане: Пер. с груз. // Московский телеграф. Кн. 24. М., 1828.
15. *Цулая Г. В.* Грузинская книжная легенда о Чингис-хане // Советская этнография. 1973. № 5.
16. *Мункуев Н. Ц.* Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука, 1975.
17. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.

А. Д. Цендина

Хасар и Чингис в летописях Мэргэн-гэгэна и Джамбадорджи

В монгольской летописной традиции «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна (XVIII в.) и «Болор толи» Джамбадорджи (XIX в.) занимают особое место. Их специфика состоит в приверженности данных авторов Хасару, брату Чингис-хана. Это обстоятельство неоднократно отмечалось учеными [1—5]. И Мэргэн-гэгэн и Джамбадорджи происходили из хошуна Урат, население которого относит себя к потомкам рода Хасара. Мэргэн-гэгэн был настоятелем Мэргэн-сумэ и самое главное — представителем уратского княжеского дома. Джамбадорджи был да-ламой монастыря Туйлун-хамгалагч Уратского хошуна и составил свое сочинение по заданию князя данного хошуна дзасака Лаванринчина. Однако объяснение прохасарской направленности летописей возникновением их в среде потомков Хасара нам представляется недостаточным, так как оно не вскрывает механизма формирования данного явления. Где же его истоки?

В свое время на противоречия между Хасаром и Чингисом обратил внимание монгольский историк Ш. Нацагдорж [6]. Проанализировав сведения источников по истории монголов об отношениях Чингиса с Хасаром, он пришел к выводу, что Хасар претендовал на ханский престол, боролся за него с Чингисом и был поэтому постоянно подозреваем братом в измене, притесняем и оскорбляем им.

Первая крупная размолвка Чингиса с Хасаром, о которой мы знаем, началась с того, что Хасар, не поняв, что племя Хонгирад идет присоединиться к Чингису, разбил их. Чингис разгневался на него и забрал Хасаровых подданных. Хасар ушел к Ван-хану. Оттуда он все-таки бежал к Чингису (хотя причины бегства не вполне ясны) и хитростью помог Чингису разбить Ван-хана. Затем как-то, распределяя доли между сыновьями и братьями, Чингис явно обидел Хасара и Бэльтүгэя. Их недовольство Чингисом, выраженное на пире на реке Онон, неслучайно. Неслучайно и то, что Чингис сразу поверил наговорам на Хасара быстро возвысившегося шамана Тэб-Тэнгри из рода Хонхотон. Он не до конца доверял брату, постоянно ожидая от того подвоха. Обиженный наказанием Чингиса, Хасар откочевал от него. Ш. Нацагдорж считает, что Хасар соединился с сильным родом Хонхотон, имея в виду бороться со старшим братом, но то ли силой, то ли уговорами был возвращен Субэдэем. Часть его подданных так и не вер-

нулась с ним, уйдя дальше, на Баргузин. Чингис подавил сопротивление, Хасар сдался, а Тэб-тэнгри был убит. Затем Чингис жестоко наказал Хасара за самонмение во время похода на тангутов, но должен был его освободить, так как нуждался в его силе и помощи [6, 11—13].

Итак, противоречия между Чингисом и Хасаром, несомненно, имели место. (Хотя на вопрос, были ли они выражением откровенной борьбы за престол, как утверждает Ш. Нацагдорж, или являлись результатом обычных интриг различных партий вокруг престола за влияние, точного ответа ни наши летописи, ни другие сочинения по истории монголов все же не дают.) Однако вполне очевидно, что прохасарская направленность «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и «Болор толи» Джамбадорджи сформировалась не в результате прямого отражения этих противоречий. Осмысленного противопоставления Хасара Чингису в данных летописях нет. Мы не согласны с бурятским ученым П. Б. Балданжаповым, который писал: «По Мэргэн-гэгэну, Хасар — воплощение всех добродетелей и героизма. Он честен и справедлив. Благодаря его героическим подвигам, мудрости и справедливости „милости и законы могучего и славного“ Хабуту Хасара „были объявлены повсеместно“, „тысячи лучшей славы его распространились по всему миру“. Чингис же в противоположность ему коварен, несправедлив, вспыльчив. Он способен в гневе отнять сыновей и подданных Хасара, изгнать его или „надеть на него цепь и колодку и посадить в колодец“» [5, 59—60]. В другом месте есть замечание о «стремлении автора унижить Чингиса» [5, 44]. (Таких же взглядов придерживался ленинградский монголист Б. Король [3, 27].) На наш взгляд, механизм возвышения Хасара не опирается на противопоставление его Чингису, а строится другим способом. Это показывает анализ тех эпизодов в данных сочинениях, которые призваны возвысить Хасара, придать ему особую роль.

В «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и «Болор толи» Джамбадорджи некоторые события, происшедшие в других хрониках с Чингисом, или сказочные, легендарные качества, приписываемые ему же, как бы «переданы» Хасару.

Рождение. В «Сокровенном сказании» и большинстве летописей, прямо или косвенно восходящих

к нему, говорится, что Тэмуджин родился со сгустком крови в правой руке [7, 84]. Этот знак предвещал его будущие величие и жестокость. Он был также «исполнен удивительных качеств» [8, 62—63], был «перерожденцем» [9, 128]; при его рождении произошли различные знамения, вешая птица чирикала «чингис-чингис», с неба упала яшмовая печать [10, 66]; в некоторых летописях говорится, что Есугэй специально отбил Оэлун у Чилэду, так как понял, что от нее у него родится необыкновенный сын [11]. То есть все указывало на то, что родился чудесный ребенок. Не отходя от этой традиции и «Алтан тобчи» с «Болор толи». Вот как описывает это событие «Болор толи»: «У Есугэй-батара от Оэлун-хатун в третьем 60-лети, первого числа первого зимнего месяца, в год черного коня, на рассвете родился мальчик, исполненный удивительных признаков. В момент его рождения на небе появилась радуга и другие добрые знаки» [2, 390—391]. И только сгусток крови появляется в руке у Хасара: «На следующий год (от рождения дочери Тэмүлун-го. — А. Ц.) от Оэлун-хатун родился мальчик со сгустком крови в кулаке» [2, 391]. Так знак величия и жестокости здесь «передан» Хасару.

Часто происходит дублирование героя. Там, где в других хрониках Чингис действует один, здесь он — вместе с Хасаром.

Плен у тайчудов. Обычно рассказывается, как на Оэлун с сыновьями напали тайчуды, потребовавшие выдачи им Тэмуджина. После девяти дней, проведенных в тайге, Тэмуджин попал в плен, из которого спасся с помощью некоего Торгон-Ширы и его сыновей Чимбай и Чилагу [7, 91—94]. В «Алтан тобчи» и «Болор толи» нападают не тайчуды, а сын Эршилтая, у которого Есугэй отбил Оэлун, по имени Букэ-Чилгир: «В то время сын вышеупомянутого Эршилтая, по имени Букэ-Чилгир, под тем предлогом, что Овлаханши нет уже в живых, прибыл и тихонько от всех Хасара и Тэмучина увез к себе под видом младших братьев. Затем Букэ-Чилгир с намерением получить возмездие за отцовское время на обоих мальчиков надел колодки. В дальнейшем однажды Букэ-Чилгиру довелось устроить большой пир. Мальчики, уловив момент, когда все опьянели, бежали и залегли под кручей реки Харги, держа на весу свои колодки. В ту ночь один человек по имени Торган-Шира из сулдэского племени видел во сне, будто взошли из колодца два соединенных солнца, стали приближаться к нему и опустились в воду реки Харги. На другой день тот человек отправился к реке Харги и под кручей (в яру) этой самой реки нашел двух мальчиков. И подивился смыслу знамения и привез тех мальчиков в свою юрту и запрятал за онгонами. Наутро он разбил колодки, посадил мальчиков на коней и отпустил домой. Вследствие этого они стали почитать Торган-Ширая, как своего благодетеля. А сыновей его Чилуна и Чимбая звали они своими братьями» [3, 78]. Первая часть этого рассказа из «Болор толи» является искаженным ответом другого эпизода — захвата меркитами жены Чингиса Бортэ (о котором в «Сокровенном сказании» говорится: «Эти трое Меркитских вождей, с тремястами людей совершили поход с целью отомстить за то, что некогда Есугэй-Баатур отбил Оэлун-эке у Еке-Чилэду, который доводился младшим братом Тохтоа-беки. Тогда они трижды облагали гору Бурхан-халдун для поимки Темучина и тогда же захватили в плен Бортэ-учжин. Ее они передали на волю младшего брата Чилэдуя, по имени Чилгир-Боко» [7, 103]). Вторая часть в основных чертах совпадает с этим эпизодом в других летописях, но только здесь попадает в плен, прячется в воде и т. д. не один Тэмуджин, а Тэмуджин и Хасар.

Погоня за восемью соловьями. Очень интересен рассказ о том, как грабители забрали у Тэмуджина восемь соловьих коней. Тэмуджин отправился в погоню и вместе с новым другом Борчи отбил их. В «Сокровенном сказании», «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана, «Истории Асрагча» говорится примерно одинаково: «Когда ему рассказали об угоне соловьих мерингов, Бельгутаг говорит: „Я еду в погоню“. А Хасар говорит: „Ты не справишься, в погоню отправлюсь я“. — „Вам не справиться, — говорит Темучжин. — Погонюсь-ка я“» [7, 92]. А вот как повествует об этом «Болор толи»: «Впоследствии однажды один знаменитый разбойник из джарчиудского племени угнал у Тэмучина восемь соловьих коней. Темучин с Хасаром вдвоем стали догонять своих лошадей и по пути повстречались с Буурчи, сыном архайского Лаху-Байана, который в это время охотился, и они погнались, соединившись втроем. Когда они настигли разбойников, те, сопротивляясь, вступили в смертный бой. В ту пору Хасару было 15, а Буурчи 13, и оба они были меткими стрелками из лука, и когда они убили семерых, разбойники не выдержали, бросили коней и бежали» [3, 78—79]. Здесь мы тоже видим дублирование героя, как бы исполнение обычной роли Тэмуджина двумя — Тэмуджином и Хасаром. Но постепенно Хасар просто вытесняет Тэмуджина и почти занимает его место, как это случилось с описанием боя с Таян-ханом [3, 90—92].

Интересно, что многие эпизоды, связанные с противоречиями между Чингисом и Хасаром в «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и «Болор толи» сглажены, смягчены, а иногда замолчены.

Пир и размолвка с братьями. Этот эпизод в развернутом виде есть не во всех летописях. В «Сокровенном сказании» об этом говорится довольно кратко. Чингис, к которому перешли многие племена, решил устроить пир. Он собрал на Ононе много народу. Сначала несколько ханш обидели кравчего за то, что тот начал разливать вино не с них. Затем Бэлыгутэй был ранен за то, что пытался остановить вора из чужого племени. Разгневанный Чингис перебил племя чжуркинцев [7, 112—113]. О Хасаре здесь нет ни слова. В других летописях рассказ более подробен. После побоища Чингис обвинил Бэлыгутэя в том, что он не уважил его, подсадил на коня левой рукой. Тогда Бэлыгутэй и Хасар обиделись на брата, говоря, что тот пришел к власти с их помощью. Чингис узнал об этом и решил подавить гордость братьев. Он обернулся стариком, принесшим на продажу лук. Ни Хасар, ни Бэлыгутэй не смогли натянуть его. Старик же выпустил из него золотую стрелу и расколол скалу. Тогда братья поняли, что это был гений владыки и им не следует говорить таких слов [10, 105—107].

В «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна [5, 146—147] и «Болор толи» [3, 82—85] сделано подробное описание пира и раздоров на нем. Однако конфликта между Чингисом с одной стороны и Бэлыгутэем с Хасаром с другой здесь нет. Этот эпизод имеется почти во всех летописях XVII—XIX вв., например в «Эрдэнийн тобчи» Саган-Сэцэна [8, 72—73], которой, между прочим, пользовался Мэргэн-гэгэн. Отсутствие этого эпизода в наших летописях нам представляется неслучайным. Оно — в русле общей тенденции сглаживания противоречий между братьями, которой придерживались Мэргэн-гэгэн и Джамбадорджи.

Уход Хасара и возвращение его Субэдэем. В «Сокровенном сказании», «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана уход Хасара от Чингиса изложен подробно и драматично. У Муялика из рода хонхотонов было семь сыновей, старший из которых прославился как шаман Тэб-Тэнгри. Он стал весьма влиятельной фигурой, Чингис прислушивался к его

словам. Поссорившись как-то с Хасаром, Тэб-Тэнгри стал наговаривать на него Чингису: «Вечный Тенгри вешает мне свою волю так, что выходит временно править государством Темучжину, а временно Хасару. Если ты не предупредишь замыслы Хасара, то за будущее нельзя поручиться» [7, 176]. Чингис схватил Хасара, но подросла матушка Оэлун. «Развязала она у Хасара рукава, отдала ему шапку с поясом и, не в силах унять своего раздражения, присела на корточки, расстегнулась и, выложив обе груди на колени свои, говорит: „Видите? Вот груди, которые сосали свои. О пожиратели материнской утробы, о братоубийцы! Что сделал вам Хасар? Темучжин опорожнял когда-то одну полную грудь. Хачиун с Отчигином вдвоем не могли опорожнить и одной. А Хасар успокаивал меня и ублажал, опорожняя обе груди мои. Вот почему мой Темучжин взял умом, а Хасар — меткой стрельбой и силой.

Кто в перестрелку вступал,
Тех покорял он стрельбою.
Тех, кто робел перед битвой,
Выстрелом вверх забирал!

Не за то ли и возненавидели вы Хасара, что это он раздавил врагов!“ Успокоив мать, Чингис сказал: „Страшно и стыдно мне материнского гнева. Давай уедем!“ И они уехали. Однако потом он, тайно от матери, отобрал у Хасара людей, оставив ему только 1400 юрт. Но мать узнала, и огорчение этим поступком ускорило ее кончину» [7, 176—177]. Затем Чингис, не желая все же возвышения Тэб-Тэнгри, позволил другому брату расправиться с ним. В большинстве летописей Хасар, обидевшись на брата, уходит от него, но посланный за ним вдогонку Субэдэй возвращает его, произнеся знаменитые слова о родстве [8, 70—73].

Слова эти есть и в «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна, и в «Болор толи», но изложен этот эпизод совершенно иначе. «Четыре старших и младших брата всегда были дружны и равноправны. Но в то время некоторые араты сообщали [сплетни] каждому из них отдельно, почему четыре эдзэна стали относиться друг к другу равнодушно и проявлять стремление к разделу кочевий. Тогда Субэдэй-батор сказал стихами: „Если родные по пуповине будут разъединяться и разъезжаться, то от этого будет польза только чужим. Если многодетная семья будет разъединяться и разъезжаться, то от этого [будет] плодиться только сиротство. Все желания исполняются легко, [но] не приобретается родня по пуповине. Любые желания исполняются сполна, но не приобретаются старшие и младшие братья“.

Так было сказано. Братья выразили свое согласие со сказанным и назначили Субэдэй-батара домашним учителем. Так были пресечены сплетни. [Братья] ввели различия по степеням и достоинствам и, обучившись правилам церемоний и приличий, укрепили дружбу и единомыслие» [5, 145]. Этот отрывок из «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна практически полностью и без изменений вошел в «Болор толи» [3, 81—82]. Как мы видим, здесь содержится лишь неясный намек на разлад между братьями, который к тому же был инспирирован наговорами сплетников. Опять — попытка сгладить противоречия между Чингисом и Хасаром.

Уход к Ван-хану и обман последнего. Этот эпизод везде излагается довольно близко. Окончательно разойдясь с Ван-ханом, Чингис решил хитростью погубить его. Он попросил Хасара, бывшего до этого у Ван-хана, но бежавшего от него к Чингису, послать к тому гонцов. Они должны были сообщить Ван-хану, что Хасар хочет присоеди-

ниться к нему и просит указать место, где находится. Ван-хан, не подозревая подвоха, исполнил просьбу, пошел на встречу с Хасаром, но был разбит войском Чингиса [7, 139].

В большинстве летописей нет объяснения, почему Хасар оказался у Ван-хана. Мэргэн-гэгэн и Джамбадорджи дают такое объяснение. Вот как описывается это событие в «Болор толи» (практически идентично с «Алтан тобчи» [5, 147]): «В то время одна часть Хуванджилского аймака приближалась с целью покориться Темучину, а Хасар, не зная об этом обстоятельстве, повстречав тот народ Хуванджилского аймака, повоевал его, вследствие чего тот народ бросился бежать и вступил в самагунский аймак (племя Джамухи. — А. Ц.). Темучин, услышав об этом обстоятельстве, разгневался на Хасара и двоих его сыновей и подданных отобрал, а Хасара, одного оставив, изгнал и выслал на Харуна. Когда же Субэгэтэй-багатур стал упрекать Темучина за то, что он усладил Хасара, Темучину это не понравилось, и он отпустил Субэгэтэй-багатура от должности наставника...

В то время как Хасар проживал в Харуна, неожиданно явилось ван-хановское войско и разгромило дом, где жил Хасар. Хасар в одиночку и пеший, прижимая к груди своего сына Тогто-а, спасся бегством» [3, 85—86].

Это объяснение, почти не встречающееся в других монгольских летописях, хорошо известно китайским хроникам [12, 24—25]. Вероятно, эпизод, широко распространенный на юге Монголии, граничащем с Китаем, не мог не войти в летописи уратских авторов. Но вот что интересно. И Мэргэн-гэгэн, и Джамбадорджи делают акцент не на ссоре Чингиса с Хасаром, хотя и не замалчивают ее, а на их трогательной встрече и клятве в верности.

«В дороге он (Хасар. — А. Ц.) испытывал недостаток в пище и, питаясь птичьими яйцами, добрался до реки Билджухай. В то время также и Темучин, будучи преследуем ван-хановским войском, тоже подошел к реке Билджухай. Хасар, узнав об этом, отправился и повстречал Темучина. Тогда братья сели и стали беседовать о своем положении преследуемых ван-хановским войском. В том месте на реке был перекат. И у того, и у другого продовольствие кончилось, и так как они были в совершенно безлюдной местности, то когда, мучимые голодом, дошли до крайности из-за невозможности хоть что-нибудь найти, то в это время с северной стороны выскочил дикий осел, тогда Хасар выстрелил и свалил его. А так как у них не было котла, то они освещивали дикого осла в виде мешка, а мясо его, изрезав, сложили в этот самый мешок и тем питались. Темучин, испив воды из той реки и земно поклонившись небу, произнес: „Если я исполню великое предначертание, взойдя на ханский престол, то я буду делить с вами и радость и горе, если же я нарушу это слово, то пусть я прерву течение свое наподобие переката этой реки. И пусть во веки веков [до потомков потомков] люди, дающие клятву, пьют воду из этой реки“.

Хасар был глубоко тронут и, роняя слезы, испил воды и поклялся» [3, 86—87].

В «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и «Болор толи» Джамбадорджи отсутствуют некоторые мотивы, рисующие обоих братьев в негативном свете. Неслучайно в них нет рассказа об убийстве Темуджином и Хасаром их сводного брата Бэгтэра. В «Болор толи» сказано, что Бэгтэр скончался от ран бездетным, будучи взрослым человеком [3, 82], в «Алтан тобчи» отмечено более точно: в «тридцатилетнем возрасте» [5, 142].

Замалчиваются в наших летописях и такие детали, которые вредят образу одного Чингиса, всемогущего владыки.

Поход на тангутов. Как известно, Чингис умер во время похода на тангутов. В «Сокровенном сказании» рассказывается, что Чингис упал с коня на охоте и заболел. Разбив армию тангутов и убив их царя Шидургу, он умер [7, 189—191]. Уже в «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана, по структуре и содержанию близко стоящей к «Сокровенному сказанию», но относящейся к более позднему времени, приводится большая легенда о событиях, предшествовавших смерти Чингиса.

Чингис-хан отправил посла к тангутскому царю Шидургу с предложением напасть вместе на сартагулов. Шидургу высокомерно отказался. Тогда Чингис решил отомстить ему и напасть на тангутов. Перед этим он послал слугу к Хасару за перьями орла. Хасар же послал перья баклана. Чингис разгневался и затаил обиду. Перед нападением на тангутов Чингис увидел сову, предвещавшую несчастье. Он приказал Хасару убить ее, но тот попал в пролетающую мимо сороку. Услышав еще и наговор слуги, обвинившего Хасара в симпатиях к Хулан-хатун, жене Чингиса, последний приказал схватить Хасара и держать привязанным к колоду. На границе же с тангутами некая старуха, воплощение злого духа, встретила армию Чингиса и умертвила многих воинов. Попасть в нее мог только Хасар. Чингис освободил его, но тот был очень слаб и поэтому попал старухе в коленку. Перед смертью она прокляла весь род Хасара. После ряда волшебных превращений (Шидургу — в змея, Чингиса — в Гаруди, Шидургу — в тигра, Чингиса — в льва) Чингис убил Шидургу. Ханшу последнего, писаную красавицу Гурбэлджин-хатун, Чингис взял в жены, но та пошла совершать омовение на реку и утопилась. Река после этого стала называться Хатунгол (Хуанхэ). На обратном пути у владыки случился жар, и он умер [10, 234—238].

Многие летописи, как и «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана, не соотносят смерть Чингиса с именем Гурбэлджин-хатун или говорят об этом как-то глухо. Другие более откровенны: «Гурбэлджин Гоа-хатун, к потаенному месту своему прижав щипцы, тайному месту Эдзэна вред причинила» [9, 133]. Легенда о том, что тангутская ханша погубила Чингиса, весьма распространена. Недаром и в «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана Шидургу-хан, умирая, наказывает обыскать Гурбэлджин-хатун «вплоть до черных ногтей, всю!» [10, 238]. Хотя здесь этот мотив так и повисает в воздухе.

Мэргэн-гэгэн и Джамбадорджи не приемлют этой легенды. В «Алтан тобчи» говорится: «...Отдельные неумные монголы говорят, что Чингис-хан воевал с тибетским Шидургу толгэн-ханом*. Более того, переходя всякую меру, без стыда и без толку болтают вздор о том, что Чингис, убив Шидургу толгэн-хана, взял его жену, которая якобы сразу же повредила ему тайный орган ножницами, отчего он скончался» [5, 126].

Джамбадорджи в трактовке этого эпизода явно следует за «Хухэ дэбтэр», анонимной хроникой начала XIX в. Вот что он пишет: «После того Чингис-хан женился на Гурбэлджин-Гова, жене Шидургу-хана. Потом, когда он расположился лагерем у города в местности, называемой Дурбэши, Гурбэлджин-Гова задумала отомстить Чингис-хану; и будучи искусной резальщицей [ножницами], она повредила ему все же не сумела и бежала и утопилась в Хара-Мурэне. От этого-то впоследствии Хара-Мурэн и прозвали Хатун-гол...» [3, 100]. Объяснение возникновения этой легенды Джамбадорджи дает несколько более сумбурно и кратко, чем это сделано собственно в «Хухэ

дэбтэр», почему мы приводим фрагмент из последнего сочинения: «В некоторых наших монгольских книгах говорится, что владыка Чингис-богдо умер от вреда, нанесенного ему ханшей Шидургу-хана. Это не совпадает с китайскими и тибетскими историями. Кроме того, владыку Чингиса возвеличивают как могущественного, обладающего чудесной силой [человека]: когда тангутский хан Шидургу превратился в тигра, змею и старика, [Чингис] воплотился в хана животных — льва, хана птиц — Гаруди, хана тэнгриев — Хормусту; Шидургу-хана, которого простым мечом победить невозможно, убил. Зная это, тут же оскорбляют, говоря, что он погиб от ничтожной малости. Это — разговоры, свидетельствующие о неумении отличать возвеличивание от оскорбления. Это ясно всякому — и умному, и глупому. Почему же такое известие распространилось? Когда-то [Чингис] убил хана желтых сартагулов Сулдэ, его подданных подчинил себе, а ханшу с маленьким сыном Унэгэн отдал Хабуту-Хасару. Затем во время похода на тангутов владыка немного рассердился на Хабуту-Хасара. Тогда сын той ханши подумал: „Родного моего отца убил, а теперь взрастившего меня отца ругает“. И в отместку он распространил такой плохой слух. И больше ничего. Так было, как сказано выше» [13, 12—13].

Итак, основной корпус эпизодов, связанных с Хасаром, показывает, что авторы «Алтан тобчи» и «Болор толи» возвышали Хасара, но делали это не за счет Чингиса или в противовес ему. Чингису оставлены все атрибуты высшей ханской власти: он получает яшмовую печать, ему с неба спускается яшмовая чаша, при его рождении и смерти появляются чудесные знамения. Его образ сакрален. Недаром в наших летописях убраны многие детали, вредящие этому образу: убийство брата, смерть от коварной мести тангутской ханши. Чингис — высший символ гармонии и благоденствия. Его возрождение, как и возрождение Нагарджуны и Дзонхавы, видится как знак будущего совершенного устройства мира. Чингис — посланец неба, за ним — высшая правда.

А что же Хасар? Хасар или дублирует Чингиса, действуя с ним вместе; или выходит на первый план, являясь истинным героем, тогда как Чингис присутствует как бы номинально, где-то за его спиной; или полностью замещает Чингиса, особенно в эпизодах героического толка. Несомненно, такое место в наших летописях Хасар занял благодаря местной традиции, опиравшейся на культ Хасара. Этот культ явно носил локальный характер, ограничиваясь южными районами Монголии, где проживали племена, считавшие себя потомками Хасара, и не вступал в противоречия с «большим» культом Чингиса, охватывавшим все монгольские народы. О культе Хасара рассказывает ученый из Внутренней Монголии Д. Сэнгэрэнцэн [14, 35—44], упоминает немецкий исследователь К. Сагастер [15].

О существовании такого культа говорят и многие детали наших летописей. Например, в «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна, «Болор толи», «Хухэ дэбтэр» и других летописях ордосского и даже шире — южномонгольского происхождения — «Эрдэнийн тобчи» Саган-Сэцэна, «Хурангуй Алтан тобчи», «Алтан тобчи» Лубсан-Дандзана и др. Хасар часто называется титулом «эдзэн» («владыка»), обычно связываемым только с Чингисом. В «Болор толи» он даже назван «богдо» («святой»). В этом проявляется именно культ Хасара, а не желание противопоставить Хасара Чингису, «отнять» у последнего высший титул, что подтверждается существованием аналогичных случаев. Вспомним, что Мухули, полководец, осуществлявший завоевательные планы Чингиса в Китае, в китайских хрониках величается «тайцзу», титулом, принадлежащим по китайской тра-

* Монгольские летописцы часто путали тангутского Шидургу-хана с тибетским царем VII в. Сронцзангампо, чье имя переводится на монгольский язык как Шидургу-Толгэн-хан.

диции только императорам, основателям династии. Примечательно, что даже Б. Я. Владимирцов, большой знаток монгольской истории и культуры (вслед за переводчиком П. Васильевым), обманутый этим титулом, принял в хронике «Мэн да бэй лу» Мухули за Чингиса, в чем потом признавался сам [16, 9, примеч. 2]. Значит, в порядке вещей было возникновение если не культа, то глубокого почитания как верховного владыки не только Чингис-хана, но и того лица, которое фактически осуществляло власть в данной местности. Так, вероятно, случилось и с Хасаром.

Этот культ сопровождался героизацией и даже мифологизацией образа Хасара в письменной и фольклорной традиции монгольских народов. Черты эпического героя в образе Хасара в монгольских летописях проглядывают вполне отчетливо. Наверное, он действительно обладал недюжинной силой, метким глазом, храбростью и ловкостью — чертами, так сказать, личного геройства, которые были так уважаемы в обществе воинственных кочевников. Эти качества Хасара быстро обросли легендарными чертами. Во всяком случае, образ Хасара, героя, близкого эпическому, сложился довольно рано. Уже в «Сокровенном сказании» есть описания Хасара героического плана:

Мать Оэлун одного из сынков
Мясом людским откормила.
Ростом в три сажени будет,
Трехгодовалого быка он съедает,
Панцирь тройной на себя надевает,
Трое волков без труда не поднимут.
Вместе с сайдаком людей он глотает:
В глотке у витязя не застревают.
Доброго молодца съест он зараз:
Только раздражит охоту.
Если ж во гневе — не к часу сказать!
Пустят, наладив, стрелу-анхуа он, —
Насквозь пройдя через гору, к тому ж
Десять иль двадцать пронзит человек.
Если ж повздорит он с другом каким —
Будь между ними хоть целая степь —
Кейбур-стрелу, ветряницу, наладив,
Все ж на стрелу он нанижет его.
Сильно натянет — на девять сотен
алданов сшибет,
Слабо натянет — на пять он сотен достанет.
Чжочи-Хасар прозывается он.
То не обычных людей порожденье:
Сущий он демон — мангус Гурэялгу [7, 148—149].

Это — характеристика, которую дает Хасару Джамуха. Здесь же он говорит и о Чингисе, и об Отчигине (другом брате Чингиса), и о других, но ни одно описание не сравнится с описанием Хасара.

В других летописях Хасар тоже предстает могучим богатырем, героем. Даже в «Болор толи», текст которой довольно сух и лишен художественных описаний, встречаются картины, рисующие Хасара непобедимым богатырем. Вот фрагмент из описания боя с Таян-ханом:

«Когда войска обеих сторон вошли в соприкосновение и построились, Даян-хан подступил во главе с копьем наперевес, а в это время из монгольского войска с копьем в руках выступил Хабуту-Хасар. Когда они сблизились и 20—30 раз на скаку повернулись, один главнокомандующий даян-хановского войска, по имени Самагур, сказал так: „В старину мы несколько раз воевали монголов. Тогда они могли быть съедены вместе с кожей и внутренностями подобно барашку. А теперь, как посмотрю, этот человек подобен небесному богатырю, а его управление войском, его могучая сила отличны от предыдущих, а потому мы должны быть побеждены, что бы мы ни делали. Потому тебе

следует отступить и покрепче оборонять свой Нутуг“. И с этими словами стал отступать. Точно так же и государь мэргитского аймака, поняв, что неизбежно поражение, забрал свое войско и отступил.

Хасар некоторое время бился, но конь его изнемог. Тогда он отдохнул и сказал затем: „Я еще раз сшибусь“. Поворотил он свою лошадь и только хотел вернуться, как Даян-хан, расхрабрившись, отпустил поводья, завопил и понесся на него; тогда Хасар, бесстрашно наступая, подскочил к нему и тут же наложил на тетиву стрелу и с одного выстрела пронзил насквозь лицо Даян-хана и свалил его.

Возвратясь к своему Хасару, Бату-Табунан вместе со своим отрядом с криком вступил в бой. Под великим напором того великого войска наймановские войска пришли в полное расстройство и побежали. А тут наступила ночь, они наезжали в послепешном бегстве на скалы, и погибших у них было великое множество. Войска Хасара и Бату-Табунана до конца ночи их войскам учинили жестокою резню. Затем на рассвете уцелевшие войска их полностью преклонили колени и покорились Хасару» [3, 91—92].

Среди устных преданий монголов уратского племени ходит легенда о Хасаре как о могучем богатыре, который во время еды не замечал падающих на него искр от костра (сообщено сотрудником Университета национальных меньшинств в Пекине М. Ульзием).

Как в письменной, так и в устной традиции монгольских народов была очень популярна легенда о том, как Хасар убил старуху-ведьму, противоборствовавшую монгольскому войску перед походом на тангутов. Эта легенда в письменных источниках и в устных изводах [17], сохраняя некоторые черты эпического сказания, приближается к волшебной сказке. Во всяком случае, Чингис побеждает Шидургу-хана с помощью чудесной силы, волшебства и превращений. В этом сюжете у Хасара тоже появляются черты героя волшебной сказки или — иногда — буддийской легенды. В «Болор толи» рассказывается, что Хасар победил чертей и злых духов, которые наслал на монгольское войско заклинатель тангут с помощью «едкого зелья» и заклинаний [3, 98—99]. А в бурятской сказке на этот сюжет, о которой сообщает Г. Н. Потанин, «смерть тангутского царя содержится в трех пчелах, за которыми Хасар должен ехать куда-то далеко и переплывать через море» [18, 55, 103]. Хасар отыскивает смерть Шидургу-хана, после чего тот и гибнет. Это уже совершенно сказочный мотив.

По некоторым деталям можно предположить и существование представлений о Хасаре как о культурном герое. Недаром в «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и в «Болор толи» Джамбадорджи он выступает главным действующим лицом не только в эпизодах героического плана, но и в рассказе о получении монголами печати от Тататунги, тем самым принимая на себя почетный груз распространителя письма среди монголов [5, 93].

А. М. Позднеев сообщает об одной легенде о Хасаре, в которой проглядывают мифологические черты. Он пишет: «Верстах в полтора от Калгана находится скала, называемая „верблюжьей пятой“, а досужие монголы составили по поводу ее даже легенду, рассказывающую, что в древние времена здесь проезжал Хасар, брат Чингис-хана; верблюд, на котором он ехал, лягнул эту скалу своей пятой, и последняя отпечаталась на камне в виде неправильного круга, приблизительно саженого диаметра» [19, 165].

По набору тех легенд, которые оказались нам доступными (а мы уверены, что их было — и есть — намного больше), видно, что культ Хасара как бы повторял в уменьшенных размерах культ Чингиса. Отличительной чертой здесь можно, наверное, назвать сравни-

тельно большую героизацию образа Хасара. Именно эта частично отражавшая культ Хасара устная традиция, которая имела локальный характер и была наиболее широко распространена среди племен, относящих себя к потомкам Хасара (урат, хорчин), и которая имела не исторический, а культовый и эпический характер, и послужила основанием для формирования прохасарских летописей Мэргэн-гэгэна и Джамбадорджи.

В Хайссиг [20, 179], а за ним П. Б. Балданжапов [5, 26, 35] указывали, что Мэргэн-гэгэн использовал какие-то устные предания, генеалогические сказания о Хасаре и его потомках. Но они имели в виду предания, содержащие исторические сведения, например, данные о Шинустэе, родоначальнике хорчинов. Мы же говорим о легендах и сказаниях эпических, где Хасар уже не столько историческая личность, сколько эпический герой. Вот почему Хасар в наших летописях не совершает действий, так сказать, «из жизни» Хасара, а повторяет эпизоды «из жизни» Чингис-хана. Вот почему в них практически нет новых, не известных по другим источникам историче-

ских сведений, связанных именно с Хасаром как исторической личностью. Вот почему нет в них и нетрадиционного отношения к Чингис-хану (которое усматривают некоторые ученые). Вот почему Хасар лишь дублирует, замещает или вытесняет Чингиса. То есть в летописях, относящихся к смешанному, эпико-историческому типу, Хасар становится на место Чингиса «эпического», а не Чингиса «исторического». Конечно, Хасар не может полностью вытеснить Чингиса, так как даже в среде потомков Хасара его культ существует на фоне «большого» культа Чингис-хана. Отсюда — такое сосуществование двух владык, смешение их, которое П. Б. Балданжапов и Б. И. Король принимают за соперничество.

Таким образом, мы считаем, что прохасарская направленность «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна и «Болор толи» Джамбадорджи не явилась результатом проявления «интересов античингисовской оппозиции» [5, 45], а сформировалась под воздействием устной эпической традиции. Она имеет не исторические, а эпические корни.

Литература

1. Heissig W. Bolur Toli. «Spiegel aus Bergkristall» von Jambadorji (1834—1837). Buch III: Geschichte der Mongolen. Kopenhagen, 1960. S. XIII.
2. Liu Yin sse. Bolur toli. Jambadorji jokiyaba // Mongyol bičig-ün čubural. (Begejing), 1984. Q. 10.
3. Король Б. И. Болор-толи. Т. 3 (Монгольская летопись XIX в.). Рукопись. Хранится в секторе Монголии ИВ РАН. С. 26—28.
4. Пучковский Л. С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. 1: История, право. М.; Л., 1957. С. 60—70.
5. Балданжапов П. Б. Алтан тобчи. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970.
6. Нацагдорж Ш. Чингис Хасар хоёрын зерчил. Улаанбаатар, 1958.
7. Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongyol niyuča tobčiyun (Юань чао би ши) // Монгольский обыденный сборник. Т. 1. М.; Л., 1941.
8. Schmidt I. J. Geschichte der Ost-Mongolen und Ihres Fürsten-hauses, verfasst von Ssanang Soetsen Chungtaidschi der Ordus. St. Pб., 1829.
9. Шастина Н. П. Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. / Сводн. текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастинной. М.; Л., 1957.
10. Лубсан Дандзан. Алтан тобчи (Золотое сказание) / Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастинной. М., 1973.
11. Qad-un ündüstün quriyangui Altan tobči // Mongyol tulγur bičig-ün čubural. Bulay γarγulju tayilburilaba. (Begejing), 1989. Q. 15.
12. Dai Yuan ulus-un bičig. (Ming) Süng Liyan nar jokiyaba. (Čing) Düdeng, Öljejitü, Sarang, Sonom orčiyulba. (Köke qota), 1987.
13. Tengri γajar-un angqa toytoγsan-ača qayad-un ejelegsen qayučin Köke debter kemektü šastir orošibai. СПб., 1912.
14. D. Senggerinčin. «Qabutu Qasar-un takily-a-yin ordon»-u sergülte. «Öbör Mongyol-un baysi-yin yeke surγayuli». Erdem sinjilgen-ü setgül. Neyigem-ün sinjilekü uqayan-u keblel. 1989. N 2.
15. Sagaster K. The «Real Support» (Jingkini sitügen) of the Cult of Činggis Khan: Докл. на VI Междунар. конгрессе монголистов. Улан-Батор, 1992.
16. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
17. Qabutu Qasar-un tuqai domoy // Mongyol arad-un domoy üli-ger-üüd. Begejing, 1984. Q. 5—8; Tsingis xān, «b» // Antoine Mostaert. Textes oraux ordos. Peiping, 1937. P. 130—131.
18. Потанин Г. Н. Ерке, сын неба, в Северной Азии: Материалы к турко-монгольской мифологии. Томск, 1916.
19. Позднеев А. М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892—1893 гг. Т. 2. Дневник и маршрут 1892 г. СПб., 1898.
20. Heissig W. Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. Teil I: 16—18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1959.

Д. Ёндон, А. Г. Сазыкин

Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры»

В составе буддийской литературы на монгольском языке нет такого сочинения, которое по степени популярности и распространенности могло бы соперничать с «Ваджраччхедикой», известной в востоковедной литературе также под заглавием «Алмазная сутра». Эта сравнительно небольшая сутра, написанная в Индии около 300 г. н. э., содержит краткую редакцию учения о праджня-парамите, т. е. о пути спасения и достижения святости, изложенной в форме беседы Будды со своим учеником по имени Субхути.

В Тибете и Монголии переписка и чтение этой канонической сутры [1] неизменно трактовались как в высшей степени благие и всеспасительные деяния. Неудивительно поэтому, что в коллекциях монгольских рукописей и ксилографов имеется ныне более 300 ксилографированных изданий и свыше 200 рукописей сутры, в которых представлены ойратский и четыре монгольских перевода сочинения, выполненные с тибетского языка [2].

В деле популяризации «Алмазной сутры» немаловажную роль сыграл появившийся в Тибете сборник 15 рассказов, специально посвященный разъяснению пользы и спасительной силы этой сутры.

В XVII столетии сборник был переведен на монгольский язык [3, 245–250]. Позже появилась и его ойратская версия [4]. В настоящее время известны две монгольские редакции 15 рассказов о пользе «Алмазной сутры». Обе они были изданы ксилографическим способом в бурятских дацанах [5, 70–74]. Здесь мы публикуем транслитерацию текста и перевод редакции сборника, напечатанной в 1871 г. в Эгитуевском дацане [6]. В качестве источника выбрано ксилографированное издание, хранящееся в Рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук под шифром Н 215 [7].

Литература

1. *Ligeti L.* Catalogue du Kandjur Mongol imprimé. Vol. I. Budapest, 1942. N 771; Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / Сост., ввел. и указ. З. К. Касьяненко // Памятники письменности Востока, СII. Bibliotheca Buddhica, XXXIX. М., 1993. N 669.
2. *Heissig W.* Zur Bestandsaufnahme und Katalogisierung mongolischer Handschriften und Blockdrucke in Japan // Ural-Altische Jahrbücher. Vol. 38. Aquis Mattiacis. In Aedibus Otto Harrassowitz, 1966. С. 69–77; *Krueger J. R.* Remarks on the Oirat Vajracchedikā in Vienna // Kalmyk-Oirat Symposium. Philadelphia, 1966. С. 223–227; *Poppe N.* The Diamond Sutra: Three Mongolian Versions of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā Texts // Asiatische Forschungen B. 35. Wiesbaden, 1971; *Sárközi A.* Toyin Guisi's Mongol Vajracchedikā // Acta Orientalia Hungaricae. Т. XXII (1). Budapest, 1972. С. 43–102; Алмазная сутра — Дорджи джодва — Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. На старокалмыцком, калмыцком, русском языках / Пер. со старокалмыцкого А. В. Бадмасва, с санскрита В. П. Андросова. Элиста, 1993; *Сазыкин А. Г.* Пятый (анонимный) монгольский перевод «Алмазной сутры» // Acta Orientalia Hungaricae. Т. XLIX (3). Budapest (в печати).
3. *Ёндон Д.* Нэгэн зохиолын төгсгөлийн үг // Хэл зохиол судлал. Т. 11. Улаанбаатар, 1975.
4. *Сазыкин А. Г.* Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджраччхедики» // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 1998 (в печати).
5. *Сазыкин А. Г.* Монгольские версии рассказов о пользе «Ваджраччхедики» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 20, ч. 1. М., 1986.
6. *Rinchen.* Catalogue of Printing Blocks of Buddhist Monasteries in Transbaikalia. Prepared in December, 1911 by the Chancery of Paṇḍita Khampo Lama, Head of the Buddhist Church, Eastern Siberia // Four Mongolian Historical Records // Sata-Pitaka. Indo-Asian Literatures. Vol. 11/2. New-Delhi, 1959. N 720 (59).
7. *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. 1. М., 1988. № 365.

Qutuy-tu bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen vçir-iyar oytaluyçi kemegdekü-yin açi tusa nomlaysan sudur orosiba

//1b// Qamuy burqan kiged bodisaduva-nar-a //2a// mörgümü: eyin kemen minu sonosuyan nigen çay-tur: erte nigen keyid-ün dergede: eçige eke qoyar-tur: nigen asuru mergen toyin ajuyu: arban nasun-a arqad-un sanvar-tu boluysan-dur tegün-ü siltayan anu: nigen belgeçi birman baysi bültüge: tendede tere toyin-u nököd bügüdeger inu: belgeçi-dür sayin mayu belges-i üjegülüyü kemeldüjü: belgeçi qamiy-a aysan bögesü tende oduyad: tere belgeçi-dür tedeger toyin anu belge üjegülügse-dür: bügüdeger-tür inu //2b// sayin kiged mayu ba belges-i ilyan ögüleged tere nomçi toyin-dur anu oyun bilig inu mayad qurça bültüge: nasun anu oqor boluyad: arban naiman nasun-dur üküü kemebe: tere toyin ber tere üge-yi ünen mayad bisireged: tendede qoyar çurban nasuluyad saça: tere toyin anu nasun oqor bolqui belges-i üjemerçin ker ögülegsen-i turan-dur sanan tusuyad: masi soçiju ayuqui-bar: tendede öber-ün ündüsün baysi-dur öçir-ün //3a// nigen aylay keyid-tür olan jarliy-un debter bui kemen sonosdabai: bi ber tende oduy-a kemen öçigse-dür: soyurqaju el-e: tere qamiy-a aysan tende oduyad tere olan debter-ün dotor-a çar-iyar temterejü nigen debter-i abun üjebesü vçir-iyar oytaluyçi sudur ajuyu: tegün-eçe qoyinaysi nasun oqor bolqu eden-i dotor-a-aça amin nasun urtu boluyaçi daki bögesü nadur ile böged üjegden sonosdaqu boltuyai: //3b// kemen küsekti mör-i irügejü: edür söni idam bolyan ungsibai: tendede nigen üdesi ingsiqui çay-tur ber tere oron anu genel-iyer dügürtüged: qoyar arqad bey-e-ben arban kiçiyel usqal joriy-luy-a tegülsügsen ayay-a tegimlig-üd düri-tü çar-tayan nigen debter bariju: tende ireged çinu tere ungsiyçi vçir-iyar oytaluyçi ene bültüge: çinu nasun kiged buyan ba: erketen ed ayursun-luy-a tegüsçü nom-iyar uduridçu yabuyluyad: çurban mayu jayayan-u egüden-i böglejü bür-ün: //4a// sidi bültügegçi qubi-luy-a tegüskü boltuyai: kemen jarliy boljuqui: tendede masi süsülejü mörgügsen-dür emüne-eçe inu ügei bolbai: tendede qorin nasuluyad aylay keyid-eçe çaruyad: belgeçi birman-u dergede oduysan-dur: belgeçi birman üjeged masi soçiju ayuju: çu ber yayun üiledçü nasun qubi-luy-a tegüsçü oluluy-a çu kemen asaybasu: tere toyin ögüler-ün: vçir-iyar oytaluyçi sudur-un ayimay-i idam bolyan ungsiysan-aça //4b// busu ügei nadur kemebe: tegün-eçe qoyinayşida tere jarliy-un küçün kiged adistid ba: idam-i tungqay bolun: aldarsiyas-iyar: tere çajar-un olan kümün ber tere nom-un küçün kiged adistid ba: açi tusa-yi sonosuyad: qamuy-iyar ungsiqui aman aldabai: tere toyin anu yeren tabun nasuluyad yegtdkejü: tegüs bayasqulang-tu burqan-u oron-dur töröbei:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen: vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa tayilburi-dur //5a// anu aylay keyid-eçe oluysan angqan-u jüil bolai.

basa busu nigen çajar-a nigen keyid-tür inu: küçütü doysin tngri bültüge: tere tngri ber qur-a möndür kiged kirayu ba: key qui terigüten kümün amitan-dur genede anirdayçi ükügüküi kiged: küsegsen tusa-yi ülü kü bültügegçi boluyad: tende inu olan quluyan-a //?// aldarsiqui: çajar-un oyiraqan ber oddan yadayad: tegün-ü orçin-dur anu modun ebesün kiged //5b// çeceg ba: üris terigüten ken ber kürülçejü ködel-ün yadaqui çinege inu: tere keyid-ün dotor-a oytaryui-dur nisküi sibayun kürtele darui deger-e kösür-e unaju saça ükügülgüçü terigüten böged yeke küçütü bültüge: tendede Enedkeg-ün çajar-a nigen tarniçi yeke luus-un müren-dür ber tarni ungsiyad saça usun-i urusun yadaqui teyimü yeke küçütü tarniçi bültüge: tarni ungsiysan ber çajar-un ejed kiged luus-ud ba: erketen berketen bügüdeger-i ber küligçi böged: //6a// adas eliyes-ün degere inu: noyan boyol-dur erkesigsen metü: erkeber üiledüçü yeke küçütü tere ber

doysin sakiyulsun tngri-yi nomoyadaqui-yin tula: tere keyid-tür oroyad doysin tarnis-i ungsibai: söni düli-yin çay-tur tere tngri ber tere tarniçi-yin bükü üyes-i tasulju terigün-i ber qayaluyad ükügülbei: qoyina ür çayiju nara uruyuluyad saça: tere keyid-ün dotor-a-aça ükügsen yasun-i olbai: //6b// tendede tere yeke küçü-tü tarniçi baysi: tegün-ü sabi anu mön tere metü qatayu küçütü ajuyu: tere ber doysin mayu aburi-tu tngri-dür baysi-yuyan alaydaysan-i üjeju bür-ün: tarni-yin büküi kereglekü ede-i abun: tere keyid-tür oraju mayui üned-iyer utun sayuju asuru ayurlaysan düritü ber doysin tarnis-i dayurisqan ungsibai: darui-dur tere tngri ber tarniçi-yin jarüken-dür oraju çisun-bar bögeljigülüged darui-dur ükügülbei: //7a// tendede tere keyid-ün dergede vçir-iyar oytaluyçi sudur: ungsiyçi üçüken: nigen toyin ajuyu: tere doysin tngri ber qoyar tarniçi-yi ükügülegsen-i üjeged: tere üçüken toyin anu küjis-ün ayay-a abuyad: tere erketü tngri-yin dergede odqui-dur: tendede olan toyid anu ögüller-ün: tende buu jorçi amidu qariju ülü kü iremtü j-a kemebe: teden-ü üge ese sonosuyad: tere süm-e-dür //7b// oduyad nigen üjügür-tü sedkil-iyer vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsin sayubai: tendede nigen söni dörben jüg-eçe egülen quriyayad: gilbelgen-ber çakil-un çajar ködülüged: doysin möndür qur-a kiged ulayan yeke key qui boluyad olan modun ebesün-i ber unayaju el-e: yeke dalai ber dolgisqayuluyad: tegün-ü qoyina ayuqui metü dürsü-ten aman-aça çal badarayad: qabar-aça uta budaruyulju eldeb jüil mayu dayun //8a// çarçu çar-tayan eldeb jüil meses bariysan olan nököd-lüge küriyele-gülügse bey-e inu ayula-yin tedü böged asuru ayuqu tere metü dürsü-tü nigen çidkür tere keyid-tür ireged: tere üçüken toyin ber sürdel ügei vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiqui sonosuyad el-e: tere çidkür mayad amurluqu bolbai: udal ügei darui-dur oytaryui-yin egülen ber ariluyad: möndür qur-a ba: ulayan key qui arilju //8b// bürün: olan nököd ber dutayabai: çayça qu doysin tngri bey-e ber bisirejü alayaban qamtudqaju barayun ebüdügiyen kösür-e sögdöçü: vçir-iyar oytaluyçi sudur-i sonosuyad: tere üçüken toyin-dur ögüller-ün: bi çinu amin tasulur-a irelüge: ene jarliy-un sudur ayimay-un dayun-i sonosuyad saça minu auy-a küçün mayad sintarayad: minu urin-nuyud çü maşi amurlubai: tegünçilen minu öngge çirai ber asuru //9a// ayuqu metü çoy-tai boluysan-iyar: tere qoyar tarniçi ber namai yadayad öbesüben ükübei: yerü-de tarnis-i nom-ud anu kilinça bolai: qamuy çinadus-i qoor kürgeküi sedkigsen-iyer ünen mayad üküü boluyu kemejüki: bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen erdeni vçir-iyar oytaluçi: nom-un küçün yeke buyu: darui-dur biçijü jarim-ud anu uduriyulsun abuyad: jarim-ud anu idam boluyaju ungsibai: jarim-ud anu eldeb jüil takil-iyar takiju üiledügsen buyu: //9b// takiju ungsiysan-u açi tusa anu buyan-nuyud arbijiqu ba: ebeçin ügei urtu nasulaqu ba: auy-a küçün yeke boluyad erke-lüge tegüskü boluyu

vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-dur üçüken toyin yirtinçü-deki doysin tngri-yi nomoyadqaysan-u qoyaduyar jüil bolai.

tendede basa busu nigen keyid-ün eteged-tür Dharma Karba kemegdekü nigen ayay-a tegimlig bültüge: tere toyin anu nigen keyid-i bosqaju el-e tegün-ü orçin anu qural-un ger kiged: aylay ger ba küü sang //10a// kiged qamuy egüdügsen bügüdeger-i bürin-e egüdkejü: dergede nigen takil-un ger bayiyuluyad: yirtinçü-deki jarliy-un sudur-un ayimay kedüi bükün-i biçijü ungsiqu kiged: masi ariyun sedkil-iyer burqad-un qamuy nom-i bürin-e tegüstü=sen-ü qoyin-a: qabur-un dumdadu sara-dur türgen ebeçin kürtegsen-dür inu arbidçu mung-qayuraysan-iyar: tende öber-iyen altan mönggün teri-

güten-iyer egüdügsen keyid-ün eteged-tür kürçü üjebesü: tedeđer burqad ber eldeb //10b// erdenis-iyer çimegsen-i üjebci: tere keyid-ün küriyen deđer-e inu: nigen tabçang-un degere nigen toyin al şıra karşayın debel-lüğe tegüdügsen yoo-a üjesküleğ-tü adistid toytaşan metü: yar-tayan nigen nom-un debter bariysan Dharm-a Karba toyin-dur eyin kemen ögülder-ün çiber nom buyan-u ündüstün olan bütülegeđebesü el-e: teyin ber bögeşü yurban erdeni-yin ed-i olan-a edleju idegsen-iyer: buyan kilinça qoyar-i qoliçangyui-bar üiledügsen bülügei: //11a// yekengki kilinça-tu üile kündü-yi edlegsən buyin tula: jabsar ügei tamu-dur unaqu bolbai: qamuy kilinça-yi qoçorlı ügei arilyaqui küsebesü: vçir-iyar oytaluyçi-yin sudur-un ayımay-i biçijü namançülaytun çinu kilinça qoçorlı ügei arilqui boluyı kemebei: tendeçe tere toyin ebeçin-e mungqaraydaysan-i arilju: açi tusa duradqui sedkil oluyad: tedeđer üges-i sedkil-dür-iyen ayuluyad: qamuy ed tavar-ıyan jayun naiman vçir-iyar //11b// oytaluyçi-yi biçi=gülügsen-ü buyan-dur ergübei: tendeçe tere toyin anu ed ayursun yeke elbeg boluyad: ebeçin ügei urtu nasulaysan bolai: eçüs-tür ükün yegüdeğed: qutuy-tu Mayidari burqan-u oron-dur töröbei:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürtügsen vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-aça Dharm Karba toyin doysin ebeçin-eçe tonilju jiçi duradqui sedkil olju el-e: rdörji gçödba biçigsen-ü küçün-iyer yegüdeğejü tegüş bayas=qulang-tu oron-dur törögsen yutayar jüil bolai.

//12a// tendeçe basa nigen ger-ün ejen ebeçin kürtedeg saça: tere ebeçitü kümün-ü sünesün inu erlig-üd-ün erkin yaryaçid abun: erlig-üd-ün oron-dur kürtügsen-dür inu: tende nigen toyin kiged busu ber olan kümün ba: ali basa olan amitan-i köndögeçci-yi üjeju el-e: erlig-üd-ün qayan anu tere toyin-dur ögülder-ün: çinu dotor-a baytayaysan buyan-u çiyulyan kedüi buyı: kemen asaybasu: tere toyin ögülder-ün: bi vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiyçi //12b// bülüge: kemegsen-dür tere üges-i sonosuyad şajça: erlig-üd-ün qayan tabçang-aça bosuyad: alayaban qamtudqaju mörgüged: eyin kemen çı ber yeke çoy-tu burqan-u köbegün bülügei: ende iregsen-dür inu yakin jobayamui kemen jarliy boluysan-u tedüi-dür: oytaryui-aça eldeb jüil öngge-lüğe tegüdügsen nigen kesig egülen doorayşi bayıju ireged: tere egülen-ü dotor-a-aça eldeb erdenis-iyer çimegsen tabçang-un deđer-e sayulyayad oytaryui-//13a//dur qalibai: tende-eçe tere toyin-luy-a qamtu iregsen nigen kümün-ü dergede eldeb jüil meses bariyçi olan yaryaçid tus tus-tur küriyelen sayubai: tendeçe tere kümün-ü ner-e-yi abuyad: çı kümün-ü töröl olju yambar buyan üiledügsen bui kemen asaybasu: tere kümün ögülder-ün: bi vçir-iyar oytaluyçi-yi idam bolıyan ungsiyçi bülüge: basa kümün-ü olan üjelge surulça-luy-a: tende erlig-üd ögülder-ün: çı ber kümün-i sonjıyçi elegeçci doromjılayçi //13b// qoçılaqui qoriy terigülden-i üiledügsen-iyer çinu buyan-u açi tusa üçüken bolbai kemeldübe: tendeçe Erlig nom-un qayan jarliy bolurun: çı-ene edür busud-un tamu-dur adalı busu tamu-yin jobalang-dur eregüdeğedküi böged: tegün-ü dotor-a ürgülji jobayuluyçi ber bui j-a: çı qoyinaysida üjedkün kemen jarliy bolumoyça saça üjebesü: buçaluyşan jes-ün qalayun nayur-un dotor-a anu tabun jayun alda-yin tedüi bey-e-tü olan terigülei moyai ireju //14a// kümün-ü ayalyu-bar ögüleğci böged: terigün büri-eçe tedeđer amitan-i üjeju iniyeged sonjıqui elegeçküi doromjılayçi qoçılaqui terigülden-iyer ayuyulbai: tendeçe tere kümün inu köstür-e unaqui metü erigüdeğejü eldeb mayui dayun-iyar çurkıran dayudaysan-dur: Erlig nom-un qayan ögülder-ün: a çı kümün-ü oron-dur törögsen çay-tur: kümün-ü yosutu sayuly-a kiged çinglegür ba: qudaldun araljıy-a terigülden-dür qonjıysan kiged qoriylaysan ba: doromjılayşan kiged //14b// içigüridegsen-iyer: tere metü kilinças-un jobalang-ud-iyar eregüdeğedküi kerçg bui j-a: çinu vçir-iyar oytaluyçi-yi

ungşıysan buyan-u küçün-iyer bi çimai-yi qarın kümün-ü yirtinçü-dür ilegesügei: kirkibeçü yambar-iyar kümün-i sonjıqui elegeçküi qoriy bolıyayçi kiged üjelge terigülden nom-ud-i tebçiged: buyan-j üiledüğtün kemen ögüleğed ilegebei: tendeçe qarın Cambu=tib-tur ireged saça: kümün-ü gem-tü qoriy uridu-yin ögüleğci bütüde-yi tebçijü bürün: nigen üjüğürtü sedkil-iyer: //15a// vçir-iyar oytaluyçi nom-i idam bolıyan ungsıju: eçüs-tür ükün yegüdeğed yuçin yurban tngri-ner-ün oron-dur töröbei:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürtügsen vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-dur anu: buçalm-a jes-ün dalai-aça toniluyşan-u dövtüger jüil bolai.

basa tendeçe nigen keyid-ün eteged-tür nigen mergen nomçi arqad bülüge: arban qoyar nasun kürtüle Çayan badm-a lingqu-a-yin sudur-un ayımay kiged vçir-iyar oytaluyçi-yi idam bolıyan ungsiyçi bülüge: sejeg kiged //15b// tegüdeğedküi oron-dur mayad qurça buyı: busud arqad-i ber aryadaju tegüdeğedküi sedkil-iyer doroyıtayulju emgenigüdügsen buyı: tende-eçe qoyına nigen çay-tur naran şinggeçküi üy-e-dür: nigen kümün genedte orojı ireged saça: bi Erlig nom-un qayan-u elçi bülüge: çimai-yi abur-a ire-lüğe: kemegsen-ü qoyına tegün-eçe busu nigen doşın şimnus-i ilegeju darui-dur tere toyin anu yegüdeğebci: tende tere arqad anu doloyan qonoy boltala: jırüken-dür dulayan ilçi ese yaruyşan-iyar kegür ese yaruyşan ajuyı: //16a// tere arqad anu sonosqu sedkil-iyer öndör tabçang-un deđer-e inu: qoyar al şıra karsiyın düri-lüğe tegüdügsen qoyar toyin-i üjeced: tegüdeğedküi sejeg-i tamturqulum tere qoyar-un dergede oduysan-dur: darui-dur qurça soyoy-a-tu ariyatan ba: qurça kimusu-tu ayuqu metü dürsü-ten onça bolju ele: nigen nigen-iyen miq-a ideldeju: yasud öber-e öber-e butaraldıyad: jiçi basa kümün-ü bey-e boluyı: basa miqaban ideldeju yasun ber butarayad el-e: tere metü olan //16b// jobalang-ud-iyar eregüdeğedküi üjeju bürün: tegüdeğedci-yi duradçu masi soçıju ayubai: tende-eçe tere mergen nomçi arqad anu: Erlig nom-un qayan-i emüne kürbesü: Erlig qayan asayurun: çinu buyan kedüi bui kemebe: vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiyçi bülüge: bi kemegsen-dür: Erlig qayan ber mörgülju: eyin kemen biber uridu mayui jayayan-u erke-ber Erlig-üd-ün qan bolju töröbei: tegüber minu tula: mergen toyin çiber vçir-iyar oytaluyçi-yi doloyan qonoy boltala ungsıydaqu kemen öçigsen-dür: tende-//17a//-eçe tere mergen nomçi toyin anu Erlig nom-un qayan-dur: vçir-iyar oytaluyçi-yi doloyan qonoy boltala idam bolıyan ungsıju öggkü-lüğe: Erlig qayan anu tere nomçi toyin-dur yuçin bükeli kib barıbai: tere mergen toyin anu qarın ene yirtinçü-dür ireged: jiçi duradqui sedkil töröged el-e: kib-nuyud tere metü toy-a-bar abdaran-u dotor-a ajuyı: tegün-ü qoyın-a tere toyin yirtinçü-deki tegüdeğedküi sejeg-üd üiles-i tebçiged: nigen üjüğürtü sedkil-iyer: vçir-iyar //17b// oytaluyçi-yi ungsıju törö-eçe bolıysan yosuyar udq-a-yi dotoraban baytayan üiledüged: diyan-dur ber tegsi oroldıju bürün: tegün-eçe qoyınaysi yeren tabun nasuluyad: tendeçe Jun-u eçüs sara-dur vçir-jabilal-iyar sayıju nirvan bolur-un: dörben jil boltala: bey-e-yin öngge-ben ese qubilıyad: üy-e gesigün ber ködülju sularaysan-bar ügei bolai:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürtügsen-ü açi tusa anu: tegüdeğedküi sejeg-tü arqad sejeg-i tebçijü tamu-aça toniluyşan-u //18a// tabduyar jüil bolai.

tendeçe erte nigen çay-tur nigen tüsimel anu: qayan-u jasıy-tur torıju el-e: tere tüsimel inu: uridu vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsıju yabuqu sedkil-dür-iyen bisireju bürün: eyin jalbarir-un namai-yi ayul-tu yutumsiy-tu egün-eçe tonıyabası: vçir-iyar oytaluyçi-yi mingyan ta ungsıyayı kemen tangyariylabai: tende tere tüsimel-ün küjüğündür modun döngge kigsen ajuyı: tegün-lüğe mingyan ileğtü ireged jasıy-tur torulçaysan ajuyı: tere kümün //18b// vçir-iyar oytaluyçi-yin açi-bar küjüğündeki döngge modun butaraju köstür-e unaju el-e: tendeçe yaryaçid qayan-dur tere üges-i öçigsen-dür: qayan

γayiqaju: tere түсимел-үн нөкөд бүгүде-yi meses-iyer çabçijū alabai: tere түсимел-i jasay-aça tonilyabai: tendeçe yirtinçü-deki aliba kümün vçir-iyar oγtaluyçi nom-i masi bisirejū: nigen үжүгүр-tü sedkil-iyer süsüljū biçijū ungsiysan-iyar: ene ba qoyitu jayayan-dur kürtele ülü jokildu=quyin üiles ba qamuy γutumsiy-tu //19a// gem-üd-eçe tere түсимел tonilyusan metü tede olan amitan tonilqu bolbai:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen-ü açi tusa-dur anu qayan-u jasay-aça tonilyusan jiryuduyar jüil bolai:

tendeçe basa busu nigen γajar-a: miq-a: darasun songgin-a: terigütin-i ülü idegçi nigen emegen: bülüge: ürgülji burqan-u sanvar-i sakijçi böged: vçir-iyar oγtaluyçi-yi ber tasural ügei ungsiyçi bülüge: ungsiqu-yin çaytur niyur γar aman-iyar //19b// uγiyaju ariyun-a bey-e-ben küjis-ün usun sürciged: ariyun oron-dur sayuju çing bisirel-iyer ungsiysan-u küçün-iyer: qoyina eçüs-tür yegüdkeküli çay-tur kürügsen-dür-iyen: tere mergen-ü [=emegen-ü] kegür qamiy-a aysan tere oron-dur anu: küjis kiged çindan ba: tngri-ner-ün eldeb jüil angkilaqu ünüd-i mayad γarayad el-e: tere emegen Amintiu-a burqan-u oron amuyulang-tu Sükavadi-dur badm-a çeçeg-eçe töröjü bürün: burqan-u oron-i todorqay-a üjegdelüge

bilig-ün çinadu kijayar-a //20a// kürügsen vçir-iyar oγtaluyçi-yin açi tusa-dur anu: emegen beyeben küjis-ün usun sürciged: ariyun-a üiledçü el-e: nigen үжүгүр-tü sedkil-iyer: vçir-iyar oγtaluyçi ungsiysan-iyar: Sükavadi-yin oron-dur töröggen doloduyar jüil bolai.

tendeçe basa busu nige γajar-a alaqu nitulaqui terigütin-i tayalayçi nigen kümün bülüge: vçir-iyar oγtaluyçi sudur-iyar yambar ba kilinças-i arilyaqui-yi sonosuyad: tere ber kilinças-i aldaraq-yin tulada nigen rdörji gçödba biçigsen ajuyu: //20b// tendeçe eçüs-tür tere kümün üküged: Erlig qayan-u emüne kürübei: tende olan amitan-u amin tasuluyusan-u abiyas bolbasu=rayasan-iyar: buyan-u çiyulyan-dur usadçu el-e: tendeçe Erlig qayan asayurun: çï kümün-ü töröl olju: bayasqulang-tu buyan-u çiyulyan-i yayun üiledbe: kemen asayubasu: tere kümün jüdeju ayuyad megdejü amisqun yadaju: üküdeju el-e: ögülen ese çidayad unabai: Erlig nom-un qayan basa ögüler-ün: çinu jayayan-u çinege inu: adalidqabasu nigen kümün dalai-dur erdeni abur-a oduysan-aça qarın γar qoyosun //21a// alayaban baraju jiçi ger-tür-iyen iregsen-dür adali bui: edüge çinu odqui γajar anu: jabsar ügei tamu-yin dotor-a qada çilayun ba: ebesün modun terigütin-e egüdügsen qoyar iritü ildü nigen iritü ildü ba: kitury-a terigütin eldeb jüil qurça meses-ber mariyaban esgigdekü boluyu: tegün-ü dotor-a ber: çinu aman-dayan olan amitan-i miq-a idegsen öri tölögsün abun eregülegdekü bolai: kemen jarliy bolur-un: tende-eçe olan yaryaçid tere kümün inaysi dotoysi köteljü iregtün kemen ögüleksen-dür: tendeçe olan yaryaçid anu: tere kümün-i jiryuyan qayaly-a-tu temür-ün qota dotora oroyulqui-dur angqan-u //21b// qayaly-a anu üçüken qarangyui böged: qoyarduyar anu temür-iyer çingy-a qadaysan: γutayar qayaly-a anu batuda ködölösi ügei qadaysan böged: asuru qarangyui boluyad: tamu-daki yaryaçid anu qab qar-a ayuqu metü dürsü-ten kirkiregçi dayutan-a könögegdejü el-e: beyeben ebertün joryusu-yin tedüi boluyad: tere kümün-i eligen uruyuu unayçu [=unayaju] eregülegdekü çay-tur: alayaban qamtudqaju testesi ügei yasiyudan ukilaju: nigülesküli sedkil-ten üjeged aburaytun gettilgen soyrq-a: kemen jalbariyan-dur: tamu-daki yaryaçid anu //22a// ögüler-ün: ene tamu-yin oron-dur kümün-ü yirtinçü-deki buyan kilinça ba: aryadayçi terigütin-i yayun üiledügsen-i kiliasun-u tedüi urbayulju qubilyaqu ügei bolbasu el-e: çï öber-iyen üiledügsen kilinça kürtegsen bülüge: edüge ukilaysan-dur tusa ügei bui j-a: kemen ögüleksen-dür darui-dur bodisung Ariy-a-balu-a kemegdekü eldeb jüil tegüs belges-iyer çimegdegscen egülen dotor-aça: dooraysi

bayuju ireged: ende arban naiman tamu-daki orod-tur ayçi: degedü nom vçir-iyar oγtaluyçi-yi ken-i-e biçigsen-deki bögesü: inaysi yarun iregtün: kemen jarliy boluyad //22b// saça: naiman түмен дөрбөн mingyan amitan-i tamu-yin jobalang-aça γaryaju el-e tonilyabai: tendeçe tere kümün barayun edüdüg-iyer sögödjü alayaban qamtudqaju biber kümün-ü yirtinçü-dür aqu çay-tur: bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen vçir-iyar oγtaluyçi-yi nigen biçigsen bülüge: kemen öçigsen-dür yaryaçid tere üge-yi sonosçu ele: Erlig nom-un qayan-u emüne kötelejü oduyad: ene kümün nigen vçir-iyar oγtaluyçi-yi biçigsen ajuyu: kemen öçigsen-dür te[n]deçe Erlig qayan anu altan abdaran-u negeju üjebesü: tere kümün-ü biçigsen vçir-iyar oγtaluyçi tegün-ü ner-e-lüge: altan abdaran-aça //23a// γarbai: tendeçe Erlig nom-un qayan tere kümün-dür jarliy bolurun: çï nadur kerkeju ese ögülebei çinu buyan-u ündüsün çiyulyan bui bögetele: tamu-dur ilgegscen-i namançilamui küliçen soyrq-a: kilinças-un siltayan ülü bolqu boltuyai: kemen namançilaju ele: nigen öndör qarsi-dur altan tabçang-un degere tere kümün-i sayulyayad: alayaban qamtudqaju vçir-iyar oγtaluyçi-yi ögülen soyrq-a: kem[e]n jalbiraju sonosuyasan buyan-iyar naiman түмен дөрбөн mingyan amitan tamu-yin jobalang-aça tonilju: örne jüg-ün amuyulang-//23b//tu Sükavadi-yin oron-dur töröbei tende-eçe Erlig nom-un qayan: tere kümün-dür oroi degere alayaban qamtudqaju qarın kümün γajar-tur ilegestügei kemegsen-dür: tere kümün uridu yirtinçü-dür aqu çay-tur: qonin kiged yaqai bajiyasun kiged buryu maral ba: kiryul kiged çigetei ba: taulai kiged tarbay-a ba: jirum-a terigütin olan amitan anu bidan-u miq-a idegsen çisun-i uuyuyasan-i öri tölögsön-i abqui-aça inaysi ülü talbimui: kemen öçigsen-dür: Erlig qayan tedeger //24a// amitan-dur ölegüler=ün [ögüler-ün] ene kümün yeke kesig qubi-luy-a tegüsügen-ü tula bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen: vçir-iyar oγtaluyçi-yi biçigsen-iyer: ta ber egün-dür qoor kürgeju ülü çidaqu: kerbe könögegdebesü el-e: ta ber mayu jayayan-dur unaju kijiy-e ber qamiy-a tonilqu: tedeger amitan ber ese itegeju bida ber talbiqu ügei kemen öçibesü: jiçi basa duraduysan-dur: Erlig nom-un qayan anu çingnegür-ün nigen dengelsün-dür [=dengsen-dür] vçir-iyar oγtaluyçi-yi bolaju: nige üjegür-e olan amitan sürg-i açibasü: kündü könggen saça ese tengçegsen-dür: vçir-iyar oγtaluyçi //24b// kündü boluyad: olan amitan könggen bolju el-e: tendeçe tede qamuy amitan ber: γayiqaju degedü nom vçir-iyar oγtaluyçi-dur bisereged: tere kümün-ü emüne elige uruyuu kebteju bürün: ay-a namançilamui çima-dur küliçen soyrq-a: kemeju tere kümün-i talbiju ilegebei: tendeçe tede olan amitan yegüdkeged saça: yučin γurban tngri-ner-ün γajar-a töröbei: tendeçe Erlig nom-un qayan tere kümün-i qarın kümün-ü γajar-tur ilegebei: tende ber ireküi γayur-a tamu-yin egüden-dür kümün-ü qayan anu temür ginji-ber küligdejü yadn-a γaryaysan-i üjebai: tere qayan anu çï namayi tanibuu kemen //25a// asaybasu: tere kümün taniba kemebei: kümün-ü γajar-a manu qayan bülüge: çï ende yayun-u siltayan-bar eyimü bui kemen öçibesü: qayan tere kümün-dür ögüler-ün: bi sedkil endegüregsen-iyer: nom-dur qoyar sedkil bariysan bülüge: nom ünün buyu qudal buyu kemen doromjilan qumusulaysan-iyar namançilan üiledbesü-ber kilinça ese arilba: çï kümün-ü γajar-tur kürbestü qan köbegün-dür minu vçir-iyar oγtaluyçi-yi keçiyejü ungsiyuluydaqui: ene jobalang-aça qayaçayuluytun kemen ögüleju ilegegscen-dür: tere kümün qarın ger-tegen kürügsen qoyina jiçi duradqui sedkil oluyad: //25b// uruy sadun ber sonosuyad: tere kümün-i ködelküi üjeged: ayuju öber-e öber-e bultaribai: tendeçe tere kümün bosçu uruy sadud-tur ta ber buu bultariytun: namayi Erlig-ün γajar-aça qarın ilegegscen-dür ger-tegen irebei: ta ber ülü ünemsiyekü bögesü el-e: tamu-yin oron-daki üges-i ögüleügei: tendeçe küliyesü-tü qayan-u üge-yi qan köbegüd-tür

öçibesü: tere qan köbegüd ber vçir-iyar oytaluyçi-yi doloyan qonoy boltal-a ungsiyuluysan-iyar qan eçige inu tamu-yin jobalang-aça tonilbai: tede-[n]ü olan uruy sadud ber bisirejü: vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiqui-dur aman abuljabai: tere //26a// kümün ber olan on boltala uda [=udayan] jiryaju el-e: ene jayayan-dur nigen üjegür-tü sedkil-iyer vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiysan-iyar eçüs-tür ükün yegüdkejü jiryalang-tu Sükavadi-yin oron-dur Amindau-a burqan-i dergede lingqu-a-aça töröbei:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen: vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-dur anu: alayçi kümün tamu-aça tonilju el-e: Sükavadi-yin oron-dur törögsen nayimaduyar jüil bolai.

basa busu çay-tur nigen ger-ün ejen ebeçin kürtegsen ajuyu: emleju tusa ese boluysan-dur: tendecce tegün-ü gerçi inu ariyun yajar-//26b//-tur küjis-i üteged ebüdüg-iyen sögödjü arban jüg-ün qamuy burqad-tur bisirel-iyer mörgüjü: eyin kemen jalbaribai: minu ene ger-ün ejen-ü ebeçin jobalang-i arilyaqui yambar ba arya-a-yi nadur ile üjegülün soyurq-a: kemen jalbariysan-iyar oytaryui-aça vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiyuluyun: kemekü dayun yaruyad el-e: tendecce vçir-iyar oytaluyçi nom-i qamuy jüg-üd-tür bederiju ese oluyad: tere ger-ün ejen-ü yadayadu dotoyadu bügüdeger-i ariyun-a arçiju delkei ber ünür-tü usun-iyar sürçijü ariylaju el-e: körüg kiged tuy sikür ba: çomurliy manjilay-a kiged //27a// eldeb çeçeg kiged küjis ba: agaru terigütten sayin-nuyud-iyar utuju: tedeger oytaryui-aça dayun yaruyasan metü ber vçir-iyar oytaluyçi-yin dayun-i sonosuyad yar-tur minu idam vçir-iyar oytaluyçi ödter ayuljaqu minu boltuyai: kemen irtlgegsen-iyer udal ügei al şira karşa-yin düri-lüğe tegüslügsen nigen toyin yar-tayan debter bariju el-e: bi ene ger-ün ejen-ü ebeçin-eçe tonilyaqu-yin tula: ene idam nom-i jalara ire-lüğe: kemen ögüleged saça: tere kümün tere debter-i yar-tayan abçu: tere toyin-dur mörgükü-yin jayur-a: tere toyin ülü üjegden //27b// odbai: tende tere emegen kümün vçir-iyar oytaluyçi-yi doloyan qonoy kürtele ungsiyu=luysan-iyar darui-dur tere ger-ün ejen mayu ebeçin-eçe tonilyad: tere kümün-ü bey-e-yin öngge çirai kiged küçün inu urida-aça ülemji sayin bolbai: tegün-i siltayabar qayan qatun kiged qamuy qaraçus olan kümün nuyud rdörji gçödba-yi ungsiqu bolbai:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-aça ger-ün ejen-ü mayu ebeçin-eçe tonilju: qayan kiged qamuy qaraçus bügüdeger-i sasin nom-dur oroyuluysan bölög inu yisüdüger jüil bolai.

//28a// basa busu nigen yajar-a: öber-e jayur-a-ban qadquduyan bolju el-e: olan kümün alalduqui çay-tur: vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiyçi nigen kümün büllüğe: tere kümün alalduqui-aça ayuju qota-yin degere-eçe qarayiqui-dur nigen ildü bariyçi alar-a jabduysan-dur: tere kümün masi keçiyçü bisiyun-bar qarayiju yajar-tur unaqui jayur-a anu buyan-u nökör sakiyulsun nigen burqan yar-aça bariju el-e: alaydaqui-aça aburayad tonilbai: alayçi kümün-ü ildü ber keseg keseg butaraysan buyu kemen qamuy-aça aldarsiqui [=aldarsijuqui]: tere kümün keçiy-e ber nasun yar-aça tngri-ner-ün sayin //28b// ünür-lüğe ese anggijiraysan büllüğe:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-dur anu çinadus-un çereg-tür alaydaqui nigen kümün-i buyan-u nökör sakiyulsun burqan ibigeju aburaysan-u arbaduyar jüil bolai.

basa busu nigen yajar-a: nigen ger-ün ejen-dür mergen bişiyun nigen köbegün büllüğe: tere ber görögesün kiged sibayun terigütten olan amitan-i alayçi bolbaçu: tere vçir-iyar oytaluyçi-yi tasural ügei ungsiyçi büllüğe: tere köbegün inu jalayu nasun-a üküged saça nigen örügesün köl-ün dulayan ilçi ese yaruyasan-dur: doloyan qonoy boltala tegün-ü yasuyi ese yaryabai //29a// tendecce tere köbegün edegeju el-e eçige eke kiged uruy sadud-tur eyin kemen ögülebei: erlig-üd-ün yajar-daki

üges-i ögülelügei kemebe: namai-yi Erlig nom-un qayan-u dergede kötel-ün abçu oduyad: nadur eyin kemen ene metü jarliy boluysani buyu: ay-a köbegün çü kümün-ü töröl olju asuru tayalaydaqu metü buyan-u udqas-i yayun üiledbei: kemen jarliy boluysan-dur: bi ber idam bariju vçir-iyar oytaluyçi-yi ingiyçi büllüğe: kemen öçigsen-dür: Erlig nom-un qayan jarliy bolur-un: //29b// qamiy-a-bar buyan-u çiyulyan egüskegsen-eçe ene metü ügei bui j-a: tegün-ü dотора ene erlig-ün yajar-a vçir-iyar oytaluyçi-aça ülemji buyan arya-a küçün ügei bui j-a: kemen yivanggid [vivanggid] ögtüged el-e: köbegün nasun baraydaju yegüdke-lüğe: teyin ber bögesü: olan amitan-i tonilyayçi buyan-u nom vçir-iyar oytaluyçi-yi bisilyaysan-iyar tegün-ü erdem-üd-iyer qarın kümün-ü yajar-tur ilegeglügei: tegüber bisireküi-yin tulada tamu-daki amitan-i erçü jobalang-ud emberekü alin-iyar düri-yi üjeged taniju ögülegün kümün-dür: kemen Erlig nom-un qayan nadur jarliy boluysan bolai: //30a// tegün-ü tulada ene yirtinçü yilvi jегүден metü gesegdegçi böged buyu: tendecce basa Erlig nom-un qayan nadur yivanggid [=vavanggid] ögtügsen metü: qamuy kilinças-un dотора-aça erlig-üd-tür erçülegdejü üjegülegsen-i üjebesü el-e: badaranyui sitayamal temür-ün delekei-yin degere amitan nijeged büri-yin bey-e-dür inu: jayuyad jayuyad qadayasun-i qadaju: aman-dur buçalm-a sirmed-i çidqaju erçülegdeküi-yi üjegülüged: tendecce Erlig nom-un qayan basa ögülegsen buyu çiber tamu-dur odqu ele bögesü ber yurban çay-un qamuy burqad-un eke bilig-ün //30b// çinadu kijayar-a kürügsen-ü jüg rasiyan-tu burqan-u nom vçir-iyar oytaluyçi-yi ungsiysan-i küçün-iyer edüge bi çimai-yi kümün-ü yajar-tur ilegegçi tere büllüğe: kemen jarliy bolju ilegeküi-dür inu: uridu alaydaysan görögesün terigütten adayusun kiged sibayun ba: olan qamuy amitan-i ber: könögeju qoor-tu sedkil egüskeki ügegüye: vçir-iyar oytaluyçi nom-i bisireküi düri ber egüskebei: qamuy nom-ud-un dотора-aça Erlig nom-un qayan-u aman-aça vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-yi ögüleki sonosuyad el-e: tedeger amitan-i ber bisireju: //31a// nadur alayaban qamtudqaju küçün-lüğe qamtudqayad küliche soyurq-a kemelü talbiju ilegegsen-dür ene metü irelüğe: vçir-iyar oytaluyçi nom-i biçü=gülügçi ungsiyuluyçi ene tusa anu toy-a tomsi ügei kemen duradçu busu kümün-dür öri tölügsed abçu: jayun naiman vçir-iyar oytaluyçi-yi biçijü: jayun naiman kümün-dür tugegölbei: jüçi basa biçijü ungsily-a-yi egüskegtün: kemekü terigütten nom-un öglige öggügsen buyu: tere kümün ber nasun urtu boluyad uda [=udayan] jiryaysan bolai: eçüs-tür ükün yegüdkegülüged öröne jüg-ün amuyulang-tu //31b// Sükavadi-yin oron-dur törögsen buyu:

bilig-ün çinadu kijayar-a kürügsen vçir-iyar oytaluyçi-yin açi tusa-dur anu: kilinça-tu köbegün tamu-aça tonilju Sükavadi-yin oron-dur törögsen-ü arban nigedüger jüil bolai.

tendecce basa busu nigen yajar-a: ger-ün ejen-ü nigen ökin büllüğe: tere ökin qadam-un yajar-a bayulyaju öggügsen-dür: nigen sar-a bolqu-yin jayur-a ükübesü ber: oytaryui-aça eliy-e çidkür bayuqu metü boluyad el-e: eçege eke uruy sadud anu: çü ken bui yayun-dur irebe: yayun küsemüi kemen asayuyasan-dur: //32a// tere ökin inu: eçege eke-dür-iyen eyin kemen ögüler-ün: nadur busu kilinça ügei: busu nisvanis ügei atala: namayi nökör-tür ögkü-yin çay-tur qurim-un tulada qonin üker kiged yamayan terigütten-i alaysan-u nigül kilinça ber tamu-daki Erlig-ün yajar-a masi erçülegdeküi-yin jobalang-ud yeke boluyad el-e: tamu-yin oron-dur anu: vçir-iyar oytaluyçi-yi ked ba ungsiyçi-daki bögesü: tegün-eçe ülemji buyan ügei kemen sonosuyad: Erlig nom-un qayan ber jarliy boluysan-iyar: altan kiged mönggün ba: aldeber erdenis-iyer //32b// biçijü çimegdegsen buyan-u çiyulyan mayad yeke boluyad yivanggid [=vivanggid] ögtüged el-e: qamuy tedeger-i ber degedü jiryalang-tu oron-dur odumuy-a kemen ökin-ü eçige eke qoyar-tur vçir-iyar oytaluyçi-yi

ungsiyuluuytun: kemen ögülegseen-iyer: tendeče ečege eke ber ökin-ü tulada: včir-iyar oytaluyči-yi doloyad qonoq ungsiyulbai: doloyan qonoq-un ečüs-tür ečege eke-yin jegüden-dür inu: eyin kemen üjegder-ün: bi ber včir-iyar oytaluyči-yin küčüber jobalang-tu tamu-ača tonilju: jiči //33a// basa kümün-ü erdeni-tü töröl olba: kemen sonosdabai:

bilig-ün činadu kijayar-a kürlügen-ü ači tusa-dur anu: ökin tamu-ača tonilju er-e kümün-ü töröl oluysan arban qoyaduyar jüil bolai.

tendeče basa busu nigen çay-tur: nigen ger-ün ejen-dür: qurça oyutu nigen köbegün bülüge: tere köbegün ber biçig surqui yañar-tur ilegebei: tere köbegün-dür nigen boyol-tai ilcegsen buyu: tere noyan-i-bar biçig erdeni suruysan-u qoyina:basa tere boyol-bar biçig öbestüben surbai: tere boyolber biçikü //33b// ungsiqu terigüten-dür mayad sayin bülüge: tendeče baysi anu arıadaju sibegçin-dür ulam ügeseldüjü gergei bolulçaysan ajuyu: qoyina бүрдкежү жарулаьсан-дур жасайлаqu gem-tü boluyad anggijiran üiledügsen-iyer: qoyina tere yala-ača tonilju: aduyusun-i aduyulayči boyol boluysan buyu: tendeče tere qota-yin yadayur çinaysida olan aduyusun aduyulan yabun atala: erte-yin noyan-luy-a qamtu biçigeçi baysi-yin dergede: biçig suralçan yabuqui-dur baysi anu: včir-iyar oytaluyči-yin ači tusa-yi ögülegseen-i //34a// sonosçu бүрдкегсен ажууу: ulam tegün-i duradçu: aduyusun aduyulaqui çay-tur: včir-iyar oytaluyči-yi biçikü toyurbasu-bar [=toyurbibasus-bar]: busud-un aduyun aduyulaqu asiylan abçu beke çayalsun abqu üne bolıaju biçisügei kemen sedkigsen-dür: beke çayalsun üiledbüri kereg-tü ede-i ese oluyad el-e: tendeče včir-iyar oytaluyči eke sudur-i yuyuju çilayun degere beke jıyuraju qulusun üjüg abuyad: aduyusun aduyulayči yañar-ača yadayur aylay töbsin yañar nigen bülüge: qubi-iyar bolıaju: //34b// sigürtejü ele: tegün-lüge ülijü jıruylan üges-i tus tus qubiyarlan biçisügei: jırüken-deki köronge üsüg-tü erkilen üsüg-üd-i tataju baytayaqu ele: teyin kü qubiyaralayad: yidam včir-iyar oytaluyči-yi biçikü toyurbıysan-dur: jiçi basa tere aduyuchi ber sedkir-ün: aya degedü nom-i bisirejü kündülebesü: olan amitan arban naiman tamu-ača tonilmui j-a: teyin ber bögesü ele: yañar-tur biçijü olan kümün kiged aduyusun ber geskibesü tede bügüdeger tamu-dur unaqu boluyajai: biber degedü nom-i kündülegsen-ber qarin nigül //35a// kilinça yeke boluyad: doorodus töröl-eče üllü kü tonilmui j-a: kemen sedkijü bür-ün: tendeče qarin çing bisirel töröged saça: dörben jüg-tür takil ergüjü ele: duran-dur minu nigen včir oytaluyči-yi biçikü küsebestü: yadaysan-iyar çayalsun ber ese tegüsügen-dür: üliгер metü oytaryui-dur biçisügei kemen sedkijü: tere aduyuchi anu: bi ber qulusun abuyad: tus biçikü-yin tula: bisirejü yañar-i qubiyarlan üiledjü köstür-e tübsin sayıju ele: idam včir-iyar oytaluyči-yin eke sudur-i üliгерlejü oytaryui-dur biçibeı: //35b// biçijü tegüsüged: tere aduyuchi ber bosçu küjıs-iyer takiyad: ene idam včir-iyar oytaluyči sudur-un küčün törö-eče ögülegseen-deki ünen ele: bögesü temdegtey-e nadur ünen belges bolqu kiged ene idam včir-iyar oytaluyči-yin adistid-iyar: burqan-luy-a adali yeke buyan çoyças-i tegüskü minu bolıyayı: kemen irügebei: tendeče qubiyarılaysan jabsar-un tedüi-deki yañar-tur: ene idam včir-iyar oytaluyči-yi biçigsen-ü adistid-iyar erkin ür-e sirigün jimis terigüten ele orosin: tngri-ner-ün ünür angkılaqu çeçeg-lüge //36a// tegüskü bolıyayı: kemen irügegsen-iyer darui-dur küsegsen metü: tende delekei bügüdeger tngri-ner-ün çeçeg-ün sikür metü bolbai: tere yañar-un jüg-tür doysin qur-a çasun kiged ulayan kiy qui ba: möndür kirayu ügei bolbai: tere aduyuchi nasuda qubi

buyan-tu boluyad: ečüs-tür yegüdkejü amuyulang-tu Sükavadi-yin oron-dur töröbei:

bilig-ün činadu kijayar-a kürlügen včir-iyar oytaluyči-yin ači tusa-dur anu: aduyuchi včir-iyar oytaluyči-yi oytaryui-dur biçiged //36b// kündülegsen-iyer Sükavadi-yin oron-dur törögsen-ü arban yutayar jüil bolai.

tendeče basa busu nigen yañar-a: ger-ün ejen aysan ajuyu: tere ger-ün ejen včir-iyar oytaluyči-yi kiged tegün-i ači tusa tayilburi qoyayula-yi biçijü degere aylay ger-tür talbiysan buyu: nigen edür tere idam včir-iyar oytaluyči ba: tayilburi-tai qoyayula-yi: öber-ün ger-tegen jalar-a odqui-dur: tere ger-ün ejen-ü doloyan nasutu nigen ökin ajuyu: tere ökin eçige-lüge dayaldan yabun bülüge: jiçi basa tere jarliıy-i abun qarin ger-//37a// -tegen ireküi-yin jayur-a anu ökin sedkir-ün: degedü nom-i ariyün-a kündülebesü degedü oron-dur törökü: ači ür-e-yi olumui j-a: ene jarliıy-i burtaı yañar-a abubasu: kilinça yeke bolumui j-a: kemejü včir-iyar oytaluyči-yin sudur yartayan abun doloyan alqu-yin yañar-a kündülejü jorçiyad: jiçi basa eçige eke-yin yar-tur bariyulayad ele: tere jarliıy-i doloyan alqu yañar-a bisirel-iyer kündülejü: abun oduysan buyan-iyar tere ökin //37b// östeltele nasuda uda [=udayan] jıryaju ele: ečüs-tür yegüdkejü idam včir-iyar oytaluyči-yi doloyan alqu yañar-a abuysan buyan-iyar: yučin yurban tngri-ner-ün oron-dur töröjü bür-ün: badm-a çeçeg-eče törökü qubılyan tegüsügen: doloyan töröl boltala töröl-i duradqui çidasamyai boluyad: ökin anu jıryalang-tu ed ayurasun terigüten eldeb-iyer tegüsçü ele: doloyan töröl-ün ečüs-tür yegüdkejü örone jüg-ün jıryalang-tu Sükavadi-yin oron-dur Amindiu-a burqan-u //38a// köl-dür lingqu-a-ača töröjü: bodisung-nar-un qutuy-i olbai:

bilig-ün činadu kijayar-a kürlügen včir-iyar oytaluyči-yin ači tusa-dur anu: ger-ün ejen-ü ökin ele doloyan alqu-yin yañar-a kündülegsen-iyer tngri-ner-ün oron-dur doloyan töröl oluyad: ečüs-tür örone jüg-ün Sükavadi-yin yañar-a bodisung boluysan arban dötüger jüil bolai.

tende basa busu nigen yañar-a anu: jiluba kemegdeki arqad bülüge: tere arqad-un bey-e inu: //38b// düri yosun-luy-a ese tegüsün nabtasun nökgüsün siridig emüsügen: tere yañar-daki görögeçid ba: jıyacıd-ača [=jıyasuçıd-ača] miq-a abun idekü terigüten: yabudal anu sularaysan öngge bey-e-ben burçıyçi bögetele: včir-iyar oytaluyči-yi ürgüljide ungsiyçi bülügei: tere yañar-daki amitan ber jilba toyin-u yabudal-i anu ögüledjü eyimü teyimü kemeldjü: dayulalçaju yabun bögetele: včir-iyar oytaluyči-yin adistid-iyar: töröl-ün ečüs-tür: tere metü böged ükün yegüdkekü çay-tur tabun jil-ün urida tendeki yañar //39a// kiged oytaryui ba: tngri-ner-ün sayin ünür angkılaqu küjis-iyer qotala dügürgeged nigen söni tere oron-dur anu: eldeb jüil kögjımel kög dayun yaruyad: jun-u nigen sara-yin nigen sine-yin edür jabılaju nirvan bolbai: dörben jil boltala amidu metü böged: öngge çirai-ban üllü qubılan ebderegsen ügegüy-e: üy-e gesigün düri ber üçüken çü ködeljü sularaysan ügei böged: tendeki quvaray-ud-un ayımay-iyar eldeb jüil buduy öngges-i //39b// türkiçü bürün: Enekeg-ün yañar-tur tere metü ber edüge kürtele bayına bui: buyan-u nökdö olan nom-un sakiyulsun burqan ber: tegün-dür takil üiledümü: tere yañar-daki amitan ber ürgüljide qamuy-i uda [=udayan] jıryayulıysan bolai:

bilig-ün činadu kijayar-a kürlügen: vçir-iyar oytaluyči-yin ači tusa-yin tayilburi-ača toyin jiluba kemegdeki nöğçikü-yin çay-tur yeke yayıqamsiy belges-i üjegülügen-ü arban tabtayar jüil bolai.

//1a// Сутра, рассказывающая о пользе «Ваджрачхедика праджня парамиты»

//1б// Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам.

//2a// Однажды я слышал, что в древности возле одного монастыря у отца с матерью был [сын] — очень мудрый монах, принявший обеты архата¹ в десятилетнем возрасте. [Там же] пребывал некий наставник брамин²-прорицатель.

Тот монах и его товарищи, решив узнать добрые и дурные предсказания [о судьбе], отправились к прорицателю. Прорицатель, //2б// рассмотрев все признаки тех монахов, уяснил их и предсказал кому хорошую, кому плохую [судьбу]. Ученому же монаху он сказал:

— У тебя очень острый ум, но короткая жизнь. Умрешь в восемнадцатилетнем возрасте.

Монах поверил этим словам. Прожив с тех пор два-три года, монах вспомнил, что ему предсказана короткая жизнь, и очень испугался. Тогда [он] попросил своего наставника:

//3a// — Слышал я, что в одном дальнем монастыре есть много книг с наставлениями [Будды]. Позвольте мне пойти туда.

[Наставник] разрешил. Прибыв [в монастырь], пошарил рукой среди множества книг и взял одну. Это оказалась сутра «Ваджрачхедика». [Тогда] он произнес благопожелание: «Пусть в дальнейшем яственно узрею и услышу [слова сутры], продлевающей жизнь!» //3б// Сделав [ее] своим покровителем, денно и ночью читал.

Однажды вечером место, где он читал, озарилось светом и появились два архата в облике монахов, одаренных десятью [видами] усердия, смирения и устремления, державших в руках по книге. [Они] молвили:

— Это «Ваджрачхедика», которую читаешь и ты. [Благодаря ей] да будешь ты наделен долголетием, добродетелью, силой, богатством и способностью следовать святому учению! Пусть для тебя закроются врата трех видов печальной участи³ и обретишь ты судьбу обладающего //4a// сверхъестественными способностями!

[Монах] с глубоким почтением поклонился, и [архаты] исчезли.

Достигнув двадцатилетнего возраста, [монах] возвратился из дальнего монастыря и пришел к брамину-прорицателю. Увидев его, брамин-прорицатель очень испугался и спросил:

— Что ты сделал для того, чтобы обрести жизнь и [благую] судьбу?

— Я ничего не делал кроме того, что, избрав своим покровителем //4б// сутру «Ваджрачхедика», читал [ее], — ответил монах.

С той поры прославились могущество, благость и покровительство тех наставлений [Будды]. Многие жители той страны, прослышав о могуществе, благости и пользе книги, поклялись читать ее.

Монах же достиг 95-летнего возраста. Скончавшись, переродился во Всерадостной области будд⁴.

Первая глава объяснения пользы «Ваджрачхедика праджня парамиты» //5a// о том, как в дальнем монастыре нашли [эту сутру].

В другой стране в одном монастыре пребывал могущественный свирепый тэнгри⁵. Тот тэнгри [насылал] дождь, град, иней, ураган и другие [бедствия]. Причинял людям и [прочим] живым существам безвременную смерть. Препятствовал ис-

полнению желаний. Никто не мог приблизиться к той местности. В окрестностях того [монастыря] никто не мог прикасаться к деревьям, траве, //5б// цветам, плодам и прочему. [Тэнгри] был столь могуществен, что даже птицу, пролетавшую над тем монастырем, он обрекал пасть замертво.

[Тогда же] в стране Индии был могущественный заклинатель, который, читая заклинания, мог остановить течение воды в реке Большого дракона. Одним лишь чтением заклинаний он связывал повелителей местности, драконов и всех других владык, а также подчинял себе //6a// бесов и злых духов, подобно тому как властитель покоряет [своих] рабов.

[Однажды] могущественный [заклинатель] для усмирения свирепого тэнгри-хранителя прибыл в тот монастырь и стал читать грозные заклинания. Но в полночь тэнгри убил заклинателя, отрубив ему все конечности и размозжив голову. На рассвете, когда взошло солнце, в монастыре обнаружили [его] труп.

//6б// У того могущественного наставника-заклинателя был столь же могущественный ученик. Увидев, что свирепый, злонаправленный тэнгри убил его учителя, [он] взял необходимое для чтения заклинаний, окурил все зловонным дымом и, войдя в монастырь, сел и стал с рассерженным видом вслух читать грозные заклинания. Но божество [тэнгри] проникло в сердце [этого] заклинателя, его вырвало кровью, и [он] скончался.

//7a// В окрестностях того же монастыря пребывал молодой послушник, читавший «Ваджрачхедика». Увидев, что свирепый тэнгри убил двух заклинателей, тот молодой послушник взял лампаду и пошел к могущественному тэнгрию, не слушая уговоров многих монахов, советовавших: «Ты же не вернешься живым. Не ходи!»

//7б// Придя в монастырь, [он] сел и стал углубленно читать «Ваджрачхедика». Однажды ночью с четырех сторон собрались тучи, засверкали молнии, задрожала земля, пошли сильные дождь и град, разбухнула буря, повалившая множество деревьев. В огромном море поднялись волны.

Затем в монастырь в окружении множества товарищей явился устрашающего вида бес с телом размером с гору, испускавший изо рта //8a// огонь, а из носа — дым, издававший неприятные звуки и державший в руках разные мечи. Услышав, что молодой послушник, не оробев, читает «Ваджрачхедика», бес успокоился.

Вскоре небо прояснилось, дождь и град [прекратились], буря //8б// утихла. Множество товарищей [злого духа] бежало прочь. И только свирепый тэнгри, с благоговением сложив ладони, на коленях слушал чтение сутры «Ваджрачхедика».

Он сказал молодому послушнику:

— Я пришел лишить тебя жизни. Но как только услышал наставления этой сутры, сила моя истощилась и гнев утих. Поскольку облик мой //9a// страшен и величествен, те двое заклинателей не смогли одолеть меня и погибли. Вообще все книги с заклинаниями греховны. Тот, кто вознамерится причинить вред своим противникам, не может не погибнуть.

Могущество драгоценной «Ваджрачхедика праджня парамиты» очень велико. [Поэтому] некоторые, переписав ее, имели [сутру] в качестве руководства. Некоторые, сделав ее своим покровителем, читали. Некоторые сделали различные жертвоприношения. Польза от жертвоприношения //9б// и чтения [сутры]

такова: приумножается добродетель, исчезают болезни, продлевается жизнь и увеличивается сила.

Вторая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхе-дики» о том, как в мире [людей] молодой послушник умирал свирепого тэнгрия.

Вблизи одного монастыря жил гэлун⁶ по имени Дхарма-Гарба. Тот монах построил монастырь, где было все: помещение для молельствования, //10а// уединенное жилище, кладовая. Возле [монастыря он] возвел помещение для жертвоприношений. По его просьбе переписывали и читали собрание сутр с наставлениями [Будды], какие только были в мире.

После того как с чистой душой завершили [переписку] всех книг Будды, в средний весенний месяц [монах] заболел. Когда [болезнь] обострилась и [разум его] помутился, он подошел к монастырю, построенному из золота, серебра и других [драгоценностей], и увидел, что все [изображения] божеств украшены различными //10б// драгоценностями.

Во дворе того монастыря на сиденье [пребывал] красивый благословенный монах в оранжевой мантии, державший в руке книгу. Он обратился к Дхарма-Гарбе со словами:

— Ты исполнил множество добрых деяний. Однако ты, завладев имуществом, [посвященным] трем драгоценностям⁷, поедал [жертвенную пищу]. Поэтому ты совершал добрые и греховные поступки, смешивая //11а// их. Поскольку ты совершил множество тяжких грехов, низвергнешься в «Беспредельный ад»⁸. Если хочешь полностью очиститься от грехов, то переписи и молись сутре «Ваджраччхе-дики». Грехи твои полностью очистятся.

Монах избавился от болезненного помрачения [разума], обрел память и вспомнил [услышанные] слова. Все свое имущество пожертвовал на то, чтобы 108 раз переписали «Ваджраччхе-дику». С тех //11б// пор имущество того монаха приумножилось, болезнь прошла и жизнь продлилась. Скончавшись, [он] переродился в стране святого будды Майдари⁹.

Третья глава [объяснения] пользы «Ваджраччхе-дики праджня парамиты» о том, как монах Дхарма-Гарба избавился от тяжелой болезни и обрел память и благодаря переписке «Ваджраччхе-дики», скончавшись, переродился во Всерадостной области.

//12а// Некий мирянин заболел. Слуги-эрлики забрали душу того больного человека. Прибыв в страну эрликов, [он] увидел, что там терзают одного монаха и множество прочих людей, а также многих живых существ.

Повелитель эрликов спросил у того монаха:

— Какова сумма твоих добродетелей?

//12б// — Я читал «Ваджраччхе-дику», — ответил монах.

Услышав такие слова, повелитель эрликов встал с трона, сложил вместе ладони, поклонился и молвил:

— Ты сын могущественного божества. Измучился ли, идя сюда?

[Тут] с небес спустилось разноцветное благословенное облако. //13а// В том облаке находился трон, украшенный различными драгоценностями. Усевшись на [этот] трон, [монах] взлетел на небеса.

После этого возле людей, пришедших с тем монахом, село множество слуг[эрликов], державших различные мечи. Вызвав по имени [одного] человека, [Эрлик-хан] спросил:

— Обретя рождение [в облике] человека, какие добрые деяния ты исполнил?

— Я читал «Ваджраччхе-дику», сделав ее своим покровителем. Изучал также многие [книги] гаданий, — ответил тот человек.

— Поскольку ты ругал, осмеивал, унижал людей, клеветал [на них], //13б// а также совершал прочие запретные дела, польза от твоей добродетели невелика, — сказали эрлики.

Тогда Эрлик Номун-хан промолвил:

— Сегодня тебя заставят [отправиться] в «Мучительный ад», непохожий на другие ады. В нем страдают непрерывно. Оглянись и посмотри.

Когда [тот человек] посмотрел, то увидел, как в озере из расплавленной меди появился многоголовый змей с телом в пятьсот //14а// маховых саженей. Пока одна [голова] говорила человеческим голосом, другие, глядя на те живые существа, насмехались, бранили и унижали [их]. Запугивали и другими [способами]. Когда тот человек, громко ругаясь, упал на землю, Эрлик Номун-хан произнес:

— В то время, когда родился в мире людей, ты наживался на торговле-обмене, [используя неверные] весы и посуду. [Ты также] //14б// насмехался, бранил и унижал людей. За подобные грехи ты должен будешь испытать страдания. Но благодаря тому, что ты читал «Ваджраччхе-дику», я отправляю тебя обратно в мир людей. Что бы то ни было, откажись от поношения и осмеивания, мешающих людям, а также от гаданий и других [подобных] книг. Верши добро.

Возвратившись в Дзамбутиб¹⁰, [человек] отказался от названных //15а// прежде человеческих пороков. Углубленно читал книгу «Ваджраччхе-дики», сделав ее своим покровителем. Скончавшись, переродился в области тридцати трех тэнгриев.

Четвертая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхе-дики праджня парамиты» о том, как [мирянин] избежал моря кипящей меди.

Около одного монастыря пребывал некий ученый архат. Сделав своими покровителями сутры «Белый лотос»¹¹ и «Ваджраччхе-дики», //15б// он в течение 12 лет читал их. Но [он] был очень недоверчив и склонен к сомнениям. [И потому], обманывая других архатов и вводя их в сомнение, [он] делал их мысли низменными и [полными] скорби.

Однажды после захода солнца появился человек и сказал:

— Я посланник Эрлик Номун-хана. Пришел забрать тебя.

Затем прислали злобного шимнуса¹², после чего тот монах скончался. Но поскольку сердце его не остыло, то труп архата не //16а// выносили [из дома] в течение недели. [В то время] архату привиделись два монаха в оранжевых накидках, сидевших на высоких сиденьях.

Когда он подошел к тем двум недоверчивым и сомневающимся [монахам], те, превратившись в хищных зверей с острыми клыками и когтями, стали пожирать друг друга, разбрасывая кости. Вновь превратившись в людей, также пожирали друг друга и разбрасывали //16б// кости. Увидев, как те [двое] испытывают множество мук, [архат] вспомнил о [своих] заблуждениях и очень испугался.

Затем тот ученый архат пришел к Эрлик Номун-хану. Эрлик-хан спросил:

— Какова твоя добродетель?

— Я читал «Ваджраччхе-дику».

Эрлик-хан поклонился и молвил:

— За прежние дурные поступки я стал повелителем эрликов. Ты, мудрый монах, ради меня в течение недели читай «Ваджраччхе-дику».

//17a// Ученый монах, сделав «Ваджраччхедику» покровителем Эрлик Номун-хана, в течение недели читал ее. Эрлик-хан поднес тому ученому монаху тридцать кусков шелка.

Мудрый монах, возвратившись в мир [живых], обрел память и нашел в сундуке именно такое количество шелка. После этого монах перестал //17b// сомневаться и углубленно читал «Ваджраччхедику», проникая в ее смысл, [а затем] погрузился в созерцание. Он дожил до 95 лет. В конце последнего летнего месяца, сидя скрестив ноги, скончался. В течение четырех лет внешний вид его не менялся. Суставы не ослабли.

//18a// Пятая глава [объяснения] пользы «[Ваджраччхедика] праджня парамиты» о том, как недоверчивый архат, оставив сомнения, избежал ада.

В давние времена один чиновник был приговорен царем к наказанию. Тот чиновник прежде читал «Ваджраччхедику» и, уверовав [в нее], помолился и поклялся:

— Если меня избавят от этой страшной вины, то прочитаю «Ваджраччхедику» тысячу раз.

На шею того чиновника надели деревянную колодку. Наказанию подвергли также более тысячи человек, пришедших с ним. [Однако] //18b// благодаря благодеянию «Ваджраччхедики» деревянная колодка на шее чиновника разваливалась и падала на землю.

Палачи доложили об этом царю. Царь удивился. Всех товарищей того чиновника зарубили мечами. Чиновника же освободили от наказания. После этого люди в этом мире премного уверовали в «Ваджраччхедику» и углубленно с благоговением читали и переписывали ее. [Благодаря этому] множество людей, подобно чиновнику, избавилось //19a// от проступков и всех постыдных грехов.

Шестая глава [объяснения] пользы «[Ваджраччхедика] праджня парамиты» о том, как [чиновник] избежал царского наказания.

В одной стране была старуха, не употреблявшая в пищу мяса, вина, лука и прочей [запретной пищи]. [Она] всегда исполняла обеты, [данные] Будде, и постоянно читала «Ваджраччхедику».

//19b// Когда [приступала] к чтению, чисто умывала лицо, руки и рот, опрыскивала тело благовонной водой. Благодаря тому что, сидя в чистом жилище, с истинным благоговением читала [сутру], в час смерти [там], где падалило грун старуха, исходит аромат благовоний, сандала и прочих небесных веществ. Та старуха возродилась из лотоса в Сукавади¹³ — благостной области будды Амитабы и явственно увидела область будд.

Седьмая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедика праджня //20a// парамиты» о том, как старуха переродилась в области Сукавади благодаря тому, что углубленно читала «Ваджраччхедику», очищала [тело] и опрыскивала его благовонной водой.

В одной стране был человек, которому нравилось убивать [живые существа]. Прослышав, что с помощью «Ваджраччхедики» можно очистить все грехи, ради избавления от грехов один раз переписал //20b// «Ваджраччхедику». После этого тот человек скончался и предстал перед Эрлик-ханом. Пристрастие того [человека] к убийству живых существ не причинило ушерба совокупности его добродетелей.

Эрлик-хан спросил его:

— Обретя рождение [в облике] человека, какие радости, благие деяния ты совершил?

Тот человек не мог даже вздохнуть и, не вымолвив ни слова, лишился чувств и упал.

Эрлик Номун-хан промолвил:

— То, как ты прожил жизнь, подобно тому, как некий человек, //21a// достигнув драгоценностей моря, вернулся домой с пустыми руками. Теперь тебя ожидает «Бесконечный ад», где скалы, камни, трава и деревья имеют форму острых сабель, ножей и разных других острых мечей, которыми будут кромсать [твое] тело. Подвергнешься мукам, когда станут взыскивать за то, что поедал мясо множества живых существ.

— Введите того человека [в ад], — велели многочисленные палачи.

Множество палачей ввели того человека внутрь железной ограды //21b// с шестью воротами. Первые ворота были мрачноваты. Вторые — прочно обиты железом. Третьи — прочные, очень мрачные — были накрепко заперты.

Когда в аду страшные, совершенно черные палачи стали с криками терзать [того человека] и тело его ссохлось и стало подобно щепке, он, лежа ничком, сложил ладони и, невыносимо горько рыдая, взмолился:

— Проявите милосердие, спасите, освободите меня!

//22a// Адские палачи ответили:

— Здесь, в области ада, невозможно даже на волосок изменить благие деяния, грехи и обман, совершенные в мире людей. А поскольку ты сам совершил грехи, то теперь сколько ни плачь, пользы не будет.

Тут же с облака спустился украшенный всяческими атрибутами бодхисаттва Арьябало¹⁴ и приказал:

— Те, кто переписал важнейшую книгу «Ваджраччхедика» и [теперь] находится здесь, в области 18 адов, — выходите!

//22b// 84 тысячи живых существ избавились от адских страданий. Тот человек, опустившись на правое колено и сложив ладони, сказал:

— Находясь в мире людей, я один раз переписал «Ваджраччхедика праджня парамиту».

Услышав такие слова, палачи привели [его] к Эрлик Номун-хану и доложили:

— Этот человек переписал «Ваджраччхедику».

Когда Эрлик-хан открыл золотой сундук и заглянул [в него], то обнаружил переписанную тем человеком «Ваджраччхедику» с его именем.

//23a// Эрлик Номун-хан промолвил:

— Почему ты не спросил об этом? Прости, что от правил [тебя] в ад, хотя за тобой числится добродетель. Пусть у тебя не будет грехов.

Покаявшись, [Эрлик-хан] усадил того человека на золотом престоле в высоком дворце и, сложив ладони, помолился и попросил [его] читать «Ваджраччхедику».

Благодаря слушанию [чтения сутры] 84 тысячи живых существ избавились от адских мук и переродились в западной безмятежной области Сукавади.

//23b// После этого Эрлик Номун-хан возложил ладони на голову того человека и велел ему возвращаться в мир людей. Когда тот человек собрался вернуться в прежний мир, овцы, свиньи, рыбы, олени, лани, фазаны, мулы, зайцы, тарбаганы и многие другие живые существа попросили:

— Не отпускайте его, не взыскав долг за то, что он ел наше мясо ипил нашу кровь.

//24a// Эрлик-хан ответил тем живым существам:

— Поскольку этот человек для обретения большой счастливой судьбы переписал «Ваджраччхедика

праджня парамиту», вы не причините ему вреда. Если ж станете мучить [его], то сами падете [к перерождениям] с дурной участью и [неизвестно] когда и где освободитесь.

Те живые существа не поверили и сказали:

— Мы не отпустим [его].

Эрлик Номун-хан поместил на одну чашу весов «Ваджраччхедику», //246// а на другую — многочисленные стада животных и взвесил их. «Ваджраччхедика» оказалась весомее, а все животные — легче.

Все те живые существа очень удивились, уверовали в высшее учение «Ваджраччхедики», распластались пред тем человеком, испросили прощения и отпустили [его].

Когда все те животные сдохли, то возродились в стране 33 тэнгриев.

Эрлик Номун-хан отправил того человека в страну людей. В то время как он выходил через адские ворота, увидел, как выводят царя [страны] людей, закованного в железные цепи.

//25a// — Ты узнал меня? — спросил тот царь.

— Узнал. Вы царь моей страны. Но почему вы здесь? — промолвил [тот человек].

Царь ответил:

— Заблуждаясь, я сомневался в святом учении — истинно оно или ложно. Порочил его. Затем хотя и покаялся, грехи не очистились. Ты, прибыв в страну людей, передай моему царственному сыну, чтобы велел прилежно читать «Ваджраччхедику» и избавил меня от этих страданий.

Тот человек возвратился в свой дом и обрел память. Родственники, //25b// услышав его и увидев, как тот человек пошевелился, испугались и бежали [прочь]. Тогда он встал [и обратился] к родственникам:

— Вы не убегайте. Меня отпустили из страны эрликов, и я вернулся в свой дом. Если не верите, то передайте слова, [услышанные] в области ада.

Когда детям хана пересказали слова хана [отца], те велели читать «Ваджраччхедику» в течение недели. Благодаря этому хан-отец избавился от адских мук.

Родственники [тоже] поверили [сказанному] и поклялись читать «Ваджраччхедику».

//26a// Тот человек прожил счастливо долгие годы. Благодаря тому, что при жизни углубленно читал «Ваджраччхедику», после смерти возродился из лотоса возле будды Амитабы в блаженной области Сукавади.

Восьмая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедика праджня парамиты» о том, как человек, убивавший [животных], избежал ада и переродился в области Сукавади.

Однажды некий мирянин заболел. Поскольку лечение не помогло, //26b// его жена зажгла курительные палочки, преклонила колени, с благоговением поклонилась всем буддам десяти сторон света¹⁵ и помолилась:

— Укажите мне способ избавить этого мирянина от страданий недуга.

Тут же с небес прозвучал голос:

— Попроси читать «Ваджраччхедику».

«Ваджраччхедику» искали повсюду, но не нашли. Тогда очистили все снаружи и внутри [дома] того мирянина, опрыскали благовонной водой, [украсили] изображениями [будд], флажками, зонтиками, букетами, //27a// лентами, разными цветами, зажгли курительные палочки, кипарис и другие благовония.

Поскольку с неба услышали упоминание «Ваджраччхедики», то произнесли благопожелание: «Дайте нам быстрее покровительственную „Ваджраччхедику“».

Незамедлительно явился монах в оранжевой мантии с книгой в руке и сказал:

— Я принес эту покровительственную книгу для того, чтобы мирянин избавился от недуга.

Как только мирянин взял книгу в руки и поклонился монаху, тот //27b// исчез из виду. После того как мирянин и [его] жена в течение недели читали «Ваджраччхедику», тот мирянин излечился от тяжелой болезни. Его сила и внешний вид стали даже лучше прежнего. Потому-то хан, ханша и все простолюдины стали читать «Ваджраччхедику».

Девятая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедика праджня парамиты» о том, как мирянин избавился от тяжелой болезни, а хан, ханша и все простолюдины обратились в святую веру.

В то время, когда в одной стране произошла смута и люди //28a// убивали друг друга, жил некий человек, читавший «Ваджраччхедику». Боясь гибели, тот человек прыгнул с крепости. Но поскольку внизу [мужчина], держа меч, приготовился убить [его], то того человека, пока он падал на землю, за руки подхватил будда-покровитель и спас от гибели. Меч убийцы, как рассказывали, был разломан на //28b// части. А на руках того человека всю жизнь не исчезал прекрасный, небесный аромат.

Десятая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедика праджня парамиты» о том, как будда-хранитель спас человека от убийства вражеским войском.

В одной стране у некоего мирянина был умный и проворный сын, убивавший зверей, птиц и прочих живых существ. Однако он постоянно читал «Ваджраччхедику». Когда в раннем возрасте юноша скончался, одна нога его не остывала. Поэтому в течение недели труп не выносили [из дома].

//29a// Тогда юноша ожил и обратился к родителям и родственникам:

— Поведаю [об увиденном] в стране эрликов. Когда меня привели к Эрлик Номун-хану, он спросил: «О юноша! Обретя рождение [в облике] человека, какие добрые дела ты совершил?» «Читал „Ваджраччхедику“, сделав ее своим покровителем», — ответил я.

На это Эрлик Номун-хан молвил:

//29b// — Из всей совокупности исполненных добрых деяний нет подобного этому. В стране эрликов нет более действенного средства спасения, чем «Ваджраччхедика».

Дав такое наставление, он продолжил: «Юноша! Хоть ты и скончался, но [при жизни] почитал добродетельное учение „Ваджраччхедики“. Поэтому отправлю тебя обратно в страну людей. Ради [святой] веры посмотри страдания, которые испытывают живые существа в аду, и расскажи об этом людям»: Он также сказал: //30a// «Мир иллюзорен и утомителен».

После этого Эрлик Номун-хан дал мне наставление. Из всех грехов, наказуемых эрликами, вот, что я видел.

На раскаленной, пылающей земле тело каждого живого существа было прибито сотней гвоздей. В рот им вливали расплавленный чугун.

Эрлик Номун-хан также промолвил:

— Хоть ты и должен был отправиться в ад, но благодаря тому //30b// что ты читал учение Будды

«Ваджраччхедака праджня парамиту» — [учение] будд трех времен, отправлю тебя теперь же в страну людей.

Сказав это, [он] отпустил [меня].

У прежде убитых [мною] и страдающих зверей, домашних животных, птиц и многих других живых существ злых мыслей не возникло. Зародилось почтение к учению «Ваджраччхедаки». Услышав, что Эрлик Номун-хан из всех книг проповедовал [именно] пользу «Ваджраччхедаки», те живые существа преисполнились благоговения, //31а// сложили ладони, попросили прощения и отпустили меня.

Напоминая другим людям о неисчислимой пользе переписки и чтения «Ваджраччхедаки», [юноша] взыскал долги, 108 раз переписал «Ваджраччхедаку» и раздал ее 108 человекам. Раздавал религиозную милостыню, говоря:

— Переписывайте и читайте [эту книгу].

Жизнь того человека продлилась, и [он обрел] счастье. Скончавшись, //31б// переродился в западной безмятежной области Сукавади.

Одиннадцатая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедака праджня парамиты» о том, как грешный юноша избежал ада и переродился в области Сукавади.

В другой стране у мирянина была дочь. Как только ее отдали замуж, она через месяц скончалась. Когда она подобно злomu духу спустилась с небес, родители и родственники спросили:

— Зачем ты пришла? Чего ты хочешь?

Дочь ответила родителям:

//32а// — За мной нет иных грехов кроме того, что в то время, как меня выдавали замуж, для [свадебного] пира забили овцу, корову и козу. За этот грех в стране Эрлика, аду, бывают очень мучительные страдания. Но я слышала, что в аду нет большей добродетели, чем чтение «Ваджраччхедаки».

Поэтому Эрлик Номун-хан повелел: «Поскольку добродетель переписки [сутры] золотыми, серебряными и прочими драгоценными [чернилами] очень велика, то всех, [кто делал это], отправлю в высшую область блаженства».

Родителям девушки велели читать «Ваджраччхедаку», и они ради [спасения своей] дочери просили в течение недели читать эту сутру. В конце недели во сне родители услышали [голос]: «Благодаря //32б// могуществу „Ваджраччхедаки“ я избавилась от адских мук и снова обрела драгоценное рождение [в облике] человека».

Двенадцатая глава [объяснения] пользы [«Ваджраччхедаки»] о том, как девушка избежала адских мук и обрела рождение [в облике] человека.

У некоего мирянина был умный сын. Отправляя сына обучаться письму, послали с ним и раба. Пока господин обучался письму, раб //33б// тоже самостоятельно научился писать. Поскольку раб преуспел в чтении, письме и других [науках], его учитель при помощи хитрости сблизил его с женщиной. Впоследствии за содеянное [раба] судили и в наказание за преступление сделали пастухом.

В то время как он пас скот вдали от города, вспомнил, как //34а// прежде, обучаясь со своим господином, выслушал от учителя наставление о пользе «Ваджраччхедаки». Вознамерившись переписать «Ваджраччхедаку», решил: «Буду пасти чужой скот. На заработанное куплю бумагу и перепису [сутру]». Однако необходимые чернила и бумагу не нашел. Тогда попросил [на время] сутру «Ваджраччхедака», развел на камне чернила, взял тростниковое [перо] и вдали от пастбища на //34б// ровном месте

провел линии и решил: «Размечу и перепису слова [сутры]». Подбирая буквы, разместил их [вдоль линий].

Переписывая покровительственную «Ваджраччхедаку», тот пастух подумал: «Многие живые существа, почитая [эту] святую книгу, избавятся от 18 адв. Если я напишу [ее] на земле, то множество людей и скота, затоптав [написанное], низвергнется в ад. И хотя почитаю [эту] святую книгу, грехи и пороки мои увеличатся и я не //35а// избежну низшего перерождения».

Тогда у него родилась непоколебимая вера, он совершил жертвоприношения четырем сторонам [света] и решил: «Я пожелал переписать „Ваджраччхедаку“, но из-за бедности не мог достать писчую бумагу. Перепису ее по образцу на небесах».

Взяв тростниковое перо, пастух с благоговением, сидя на ровном месте, где сделал разметку на земле, переписал на небесах покровительственную сутру «Ваджраччхедака», сверяясь с оригиналом.

//35б// Закончив переписку, пастух встал, в качестве подношения [зажег] курительную палочку и произнес благопожелание: «Если говорят правду о могуществе покровительственной сутры „Ваджраччхедака“, то пусть явятся мне знамения и с благословения „Ваджраччхедаки“ да буду наделен я массой великих добродетелей подобно Будде».

Тогда благодаря силе благодеяния переписки покровительственной «Ваджраччхедаки» в том месте, где земля была расчерчена [пастухом], появились свежие плоды и фрукты, распустились благоуханные небесные цветы.

//36а// В той местности прекратились сильные дожди, снегопады, град и иней. Тот пастух всю жизнь был добродетелен. Скончавшись, переродился в безмятежной области Сукавади.

Тринадцатая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедака праджня парамиты» о том, как пастух, написав на небесах «Ваджраччхедаку» //36б// и почитая [ее], переродился в области Сукавади.

В другой местности жил некий мирянин. Тот мирянин, переписав «Ваджраччхедаку» и объяснение ее пользы, поместил их в уединенном доме. Однажды, когда он пошел туда за «Ваджраччхедакой» и объяснением ее пользы, [намереваясь] принести их домой, за ним последовала его семилетняя дочь. В то время как, забрав наставления [Будды], //37а// возвращались домой, дочь подумала: «Если буду искренне почитать [эту] священную книгу, то в результате перерожусь в высшей области. Если отнесу эти повеления в грязное место, то это будет великим грехом».

Взяв сутру «Ваджраччхедака», почтительно пронесла ее семь шагов и вручила родителям. Благодаря тому что с благоговением пронесла эти повеления семь шагов, девочка до старости жила счастливо. //37б// Скончавшись, в результате исполненной добродетели переродилась в области тридцати трех тэнгриев. Там ей было суждено семь раз переродиться в цветке лотоса. Девочка прожила в счастье и достатке. После седьмого перерождения возродилась из лотоса у ног //38а// будды Амитабы в блаженной области Сукавади и обрела святость божества.

Четырнадцатая глава [объяснения] пользы «Ваджраччхедака праджня парамиты» о том, как дочь [некоего] мирянина, благодаря тому что с благоговением [пронесла сутру] семь шагов, обрела семь перерождений в области тэнгриев, а затем стала божеством в западной стране Сукавади.

В другой местности жил архат по имени Джилуба. Не придерживаясь //38б// правил, тот архат оде-

вался в ветхий, залатанный войлок. Приобретая мясо [и рыбу] у охотников и рыбаков той местности и употребляя их в пищу, порочил себя. Однако [он] постоянно читал «Ваджрачхедику».

Население той местности осуждало поступки монаха Джилубы. //39а// Но благодаря благословию «Ваджрачхедики» в течение пяти лет со времени его кончины та местность и небо наполнялись небесным ароматом курительных палочек. Однажды ночью в тех местах зазвучала мелодичная музыка.

[Монах] достиг нирваны¹⁶, сидя с поджатыми ногами, в первый день первого летнего месяца. В те-

чение четырех лет он оставался как живой. Внешний вид его не изменился. [Тело] не разложилось. Суставы его не ослабли.

Монахи той общины покрасили его [тело] разными красками. Он и //39б// поныне находится в Индии. Духовные наставники и многие будды, хранители святого учения, делают ему жертвоприношения. Все жители той местности постоянно живут в блаженстве.

Пятнадцатая глава объяснения «Ваджрачхедика праджня парамиты» о том, как во время смерти монаха Джилубы появились великие чудесные знамения.

Примечания

1. Архат — в буддизме тот, кто сумел подавить в себе все желания и привязанности и, обретя таким образом высшую свободу, достиг последней ступени святости на пути к нирване (см. примеч. 16).
2. Брам ин — в буддизме — человек, постигший высшее начало; в индуизме — член высшей касты жрецов.
3. Три вида печальной участи — перерождение животным, претой (т. е. существом, испытывающим постоянные муки голода и жажды) и обитателем ада.
4. Всерадостная область будд (Тушита) — третья область чувственного мира, в которой пребывают будды перед своим воплощением в человека.
5. Тэнгри й — небесное божество. В ламаистском пантеоне насчитывается 99 тэнгриев, во главе которых стоит Хормуста-тэнгри й.
6. Гэлун — высшая духовная степень буддийских монахов.
7. Три драгоценности — Будда, его учение и монашеская община.
8. «Беспрерывный ад» — самое нижнее и самое ужасное отделение горячего ада, в котором грешники испытывают постоянные, нескончаемые муки.
9. Будда Май дари (Май трея) — будда грядущих времен.
10. Дзамбути б — в буддийской космологии один из четырех материков, расположенный на юге. Наряду с наиболее употребительным значением «Индостан» термин использовался также для обозначения Азии, а в протонародной литературе и для обозначения всего мира.
11. Сутра «Белый лотос» — каноническое сочинение (см. 66-й том пекинского издания «Ганджура» на монгольском языке).
12. Шим нус — злой демон-искуситель, непримиримый враг буддийского учения.
13. Сукава ди («Земля чистоты») — один из буддийских раев, в котором пребывает будда Амитаба (Абида) в окружении праведников.
14. Бодхисатт ва Арьябало (Авалокитешвара, Хонгшим-бодхисатт ва) — один из персонажей буддийского пантеона, пользовавшийся значительной популярностью у монголов. В ламаистской литературе представлял собой воплощение величайшего сострадания и милосердия ко всем живым существам.
15. Десять сторон света — четыре основные стороны света, четыре промежуточные, зенит и надир.
16. Нирва на — прекращение перерождений в телесной оболочке, при полном освобождении духа от земных привязанностей и страстей. В буддизме — конечная цель на пути спасения.

Е. А. Хамаганова

Сборник «Драгоценные четки» и его место в средневековой тибетской литературе

Формирование и развитие тибетской литературы представляет собой многогранный и длительный процесс, проходивший под воздействием иноземных и местной фольклорной и литературной традиций. На рубеже X—XI вв. отличительной чертой литературного процесса в Тибете стали более интенсивные контакты между Индией и Тибетом, вошло в традицию приглашать в Тибет индийских пандитов для проповеди буддийского учения; тибетские монахи, в свою очередь, совершали длительные странствия по индийским буддийским центрам (Наланда, Брикамалашила), обогащаясь знаниями, идеями, опытом и привозя на родину многочисленные религиозные сочинения. В крупных тибетских монастырях, превратившихся в важные центры буддийской культуры и учености, велась активная переводческая деятельность, благодаря которой тибетцы получали возможность ознакомиться с многочисленными индийскими сочинениями, причем в их лучших классических образцах.

Тибетская аудитория приобщалась к высокоразвитой индийской культуре не только через письменные переводы санскритских литературных памятников, но и устным путем — через буддийских проповедников, которые сыграли важную роль в установлении тесных фольклорных и литературных связей между двумя культурами. Длительные контакты приобщили тибетскую культуру к более развитой литературной традиции, заимствованию и творческой переработке основных правил индийской поэтики, сюжетного материала, образной системы. Тесная связь и взаимовлияние индийской и местной литератур обусловили жанровое многообразие сочинений, которым отличается тибетская средневековая литература. В ней представлены дидактические сборники афоризмов, религиозно-дидактическая поэзия, компилятивные сборники, исторические произведения и др.

Одним из ярких образцов религиозно-дидактической литературы является компилятивный сборник «Драгоценные четки» известного автора-составителя, последователя школы Кадампа, Балдан Ешея (Dpal-ldan Ye-she) (XIV в.)¹. В Монголии эта сутра известна под названием «Важные предания из „Книги поучений в примерах, собрания драгоценностей“».

Это произведение высоко ценилось в тибетской историографии. Неслучайно Лондол-лама Агван Лобсан

(Klong-rdol Bla-ma Ngag dbang Blo-bsang) (XVIII в.) включает «Драгоценные четки» в каталог собраний наиболее важных сочинений школ Кадампа и Гелугпа². Большую популярность «Драгоценных четок» в Монголии отмечал академик Б. Я. Владимирцов³.

Все эти моменты указывают на большое значение памятника в истории возникновения и развития тибетской дидактической прозы.

Изучение «Драгоценных четок» впервые было предпринято академиком Ц. Дамдинсурэном. В коллективном труде «Монголын-уран зохиолын тойм», в разделе, посвященном произведениям тибетской литературы и их монгольским переводам, Ц. Дамдинсурэн освещает социально-исторические предпосылки возникновения и эволюции религиозно-дидактической литературы в Тибете, характеризует основные произведения и процесс ее трансплантации на монгольскую почву. В частности, он прослеживает литературную судьбу сборника «Драгоценные четки» в свете монгольской литературной традиции, отмечая при этом, что основные характеристики сборника «Драгоценные четки», как его структура, содержание, характер расположения в нем коротких литературных произведений, невозможно понять без изучения его в комплексе с комментарием «Книга поучений в примерах»⁴.

К материалам этого памятника обращался известный монгольский исследователь Д. Ёндон⁵, российский монголовед К. В. Орлова⁶.

Заслуживает внимания и статья Л. С. Савицкого, где он указывает на сборник «Драгоценные четки» как на интересный объект исследования⁷.

Это сочинение упоминается в каталоге монгольских рукописей и ксилографов из коллекции А. Д. Руднева, составленном Б. Я. Владимирцовым, в книге западногерманского монголоведа П. Хайссига⁸. Следует указать и перевод на английский язык трех преданий из «Драгоценных четок» американским ученым С. Фрэм⁹.

Цель данного исследования — рассмотрение различных изданий сборника «Драгоценные четки», анализ его композиционной структуры, выявление основных источников памятника, характеристика рассказов, входящих в его состав¹⁰.

Исследуемый памятник включает в себя короткие литературные произведения типа lo-rgyus (история,

хроника), *skyes-gabs* (джатака), *gtam-rgyud* (предание) и *gleng-gzhi* (короткий рассказ). Имеется и более крупная структурная единица *mdo* (сутра)¹¹. Они заимствованы как из различных переводных канонических сочинений, так и из тибетских оригинальных сочинений. В основу циклизации рассказов положена тематическая классификация. Они сгруппированы по принципу последовательного раскрытия различных положений поучений Потобы, изложенных в сочинении «Книга поучений в примерах» Шейраба Дордже (*Shes-gab Rdo-rje*) (XII в.), являющемся комментарием к основному сочинению Потобы Ринчен-сала (*Po-to-ba Rin-chen gsal*) (1027—1105) «Книга поучений в примерах, собрание драгоценностей»¹². В комментарии поучения представляют собой основную нить повествования, выступая в роли обрамления. Каждая тема поучения раскрывается определенным количеством примеров, «вставных эпизодов», жанровый состав которых очень разнообразен. Сложный принцип введения «вставных эпизодов» в текст комментария, неразвернутость большинства из них в плане содержания вызвали к жизни сборник «Драгоценные четки», где рассказы даны в подробном изложении.

Таким образом, важным жанроотличительным признаком сочинения «Драгоценные четки» является то, что оно функционирует в качестве составной и неотъемлемой части комментария «Книга поучений в примерах», выступая в роли своеобразного комментария к комментарию. Все это позволяет рассматривать сочинение «Драгоценные четки» как пример особой жанровой разновидности тибетской дидактической литературы, оказавшей влияние и на все последующие тибетские сочинения, созданные в этом жанре, основные пути, приемы влияния которого сказались в композиционном построении, сюжетосложении, характере обработки заимствованного материала, определенном наборе средств стилистической выразительности.

В Тибетском фонде СПбФ ИВ РАН нам удалось вывить две редакции сборника «Драгоценные четки».

Первая редакция хранится в коллекции Б. Барадийна под шифром № 52, В 9471 и имеет следующее полное титульное название: «*Ve'u-bum dang dre-chos gnyis-la mkho-ba'i gtam-rgyud gn-chen 'phreng mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so*» («Важнейшие предания, называемые „Красивые драгоценные четки“ из „Синей книги“ и „Книги поучений в примерах“»). Ксилограф входит в состав сборника «*Ve'u-bum sngon-po*», где занимает третий том. Он напечатан на белой бумаге с сероватым оттенком, размер листа 52,5×8,3 см; размер текста 47,5×5,8 см; в одной рамке по 6 строк на каждой стороне листа. Пагинация на стороне «а», за исключением первого листа, где пагинация на стороне «б». Объем сочинения 135 листов. В сборнике представлено 112 преданий. Согласно колофону, Балдан Ешей составил этот сборник, опираясь на сутры и объяснения своего учителя Ринчен Ешей (*Rin-chen Ye-shes*). Инициатором создания сборника является Лодой Джалцан (*Blo-gros Rgyal-mtshan*). Место создания сочинения — монастырь Галдан Чой-хорлин¹⁴.

Вторая редакция сборника «Драгоценные четки» хранится под шифром № 1973, А 2456. Ее полное титульное название «*Dre-chos gn-chen spungs-kyi gtam-rgyud gn-chien 'phreng mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so*» («Красивые драгоценные четки преданий из „Книги поучений в примерах, собрания драгоценностей“»). Текст напечатан на белой бумаге, размер листа 25,0×8,5 см, размер текста 19,5×6,5 см; в одной рамке по 7 строк на каждой стороне листа. Пагинация двусторонняя, тушь черная. Объем сочинения 237 листов.

На оборотной стороне первого листа представлены изображения двух лам — Джалван Габы (*Rgyal dbang lnga-ba*) и Лобсан Ешей (*Blo-bzang Ye-shes*), на лицевой стороне второго листа воспроизведены изображения ламы Галзан Джамцо (*Skal-bzang Rgya-mtsho*) и самого автора-составителя — Балдан Ешей.

Согласно колофону, издание сборника осуществлено в цуглане большого Сакьяпинского монастыря по инициативе Лодой Джалцана. Наставления получены Балдан Ешеем от учителей — Ринчен Ешей и Джалсрай Тогме (*Rgyal-sras Thogs-med*). В заключительной части имеется указание, что не вошедшие в сборник предания (из комментария «Книга поучений в примерах») будут изданы позднее.

Следует отметить особенность бытования данной редакции сборника в тибетской литературной традиции как самостоятельного произведения вне ансамблевого оформления.

Известно также современное издание «Драгоценных четок», осуществленное в Дхармасале в Индии в 1975 г. под названием «*Dre-chos gn-chen spungs-pa'i gsal-byed gn-po-che'i sgron-me 'am gtam-brgyud gn-chien phreng mdzes-su grags-pa bzhugs-so*» («Драгоценный светильник, освещающий „Книгу поучений в примерах, собрание драгоценностей“, или „Красивые драгоценные четки преданий“»). Данное издание напечатано типографским способом, содержит 278 страниц. Согласно старому колофону, этот сборник составлен монахом Соднам Лхаванпо (*Bsod-nams lha'i Dbang-po*). Современное издание осуществлено в тибетском издательстве «Знание» в Дхармасале. В него вошли 73 предания из комментария «Книга поучений в примерах». Этот сборник снабжен оглавлением, содержащим список названий преданий, и небольшим предисловием. Каждая история в сборнике выделена. В большинстве случаев в начале предания указывается номер главы примера, где оно выступает в качестве иллюстративного материала. Имеются также ссылки на источники. Все это делает сборник удобным в практическом пользовании.

Данный сборник пользовался большой популярностью в Монголии, о чем свидетельствуют его неоднократные издания на монгольском языке¹³. Причем в Монголии сборник получил самостоятельное существование.

Сборник «Драгоценные четки» представляет собой один из наиболее ярких образцов литературного синтеза, характерного для данного периода истории тибетской литературы. Основными источниками сюжетов для сборника послужили переводные канонические сочинения с санскрита и оригинальные тибетские сочинения, получившие широкое распространение в Тибете. Большая часть иллюстративного материала была почерпнута из «Дзанлундо» («Сутра о мудрости и глупости») (VII в.), известного центральноазиатского свода джатак и авадан.

Вслед за «Дзанлундо» следует назвать «Джатакама-лу» («Гирлянда джатак») Арья Шуры (ок. IV в. н. э.), повествующую о подвигах Будды. В Тибете этот памятник стал известен благодаря двум переводам на тибетский язык. Первый перевод был осуществлен Видьякара-Синхой и переводчиком Чжамбал Гоча в период правления царя Ралпачана (815—838), второй — переводчиками Лодой Чжалцаном и Лодой Балсаном в монастыре Сакья (XIII—XIV вв.)¹⁴. Проповедники школы Кадампа использовали материалы перевода «Джатакамалы» в своих проповедях и дидактических сочинениях.

Другим источником послужила знаменитая «Панчатантра» (IV в. н. э.). Однако как цельное произведение она не переводилась на тибетский язык и перед тибетской аудиторией предстала в виде разроз-

ненных сюжетов, представленных в различных сочинениях.

Определенная часть иллюстративного материала была почерпнута также из оригинальных тибетских сочинений, например из исторической летописи «Башед» («Sba-bzhed») («Генеалогия царей, сочиненная в Ба»), авторами которой в тибетской историографии считают министров царя Тисрондэвцзана (Khrig srong lde'u btsan) (VIII в.) — знаменитых Ба Салнана (Sba gsal snang) и Ба Санши (Sba sang shi). В ней в хронологическом порядке излагаются легенды и предания, представленные как исторические события. Следует упомянуть и «Гачэм-гаколма» («Вка'-chems ka-khol-ma») («Завещание, спрятанное у колонны»), приписываемое царю Сронцзан Гамбо. Честь открытия этого произведения принадлежит Атише, чем и объясняется его авторитет и популярность среди деятелей школы Кадампа. В нем рассказывается о деяниях Авалокитешвары в облике Сронцзан Гамбо¹⁵.

Необходимо отметить и другой источник сюжетов сборника — это устное народное творчество (эпос, легенды, нравоучительные истории), влияние которого было не столь существенным.

Тексты сборника не равнозначны по своим художественным качествам. Наряду с высокохудожественными образцами фольклорных и литературных произведений имеются и простые пересказы, фрагменты, почерпнутые из различных малохудожественных сводов «Винайи», содержащие указания о порядке проведения медитации; правила монашеской дисциплины, отметим и ритуальный характер некоторых текстов.

Но откуда бы ни заимствовался материал, четко прослеживается схематичность в его переработке. Для рассказов характерна упрощенная композиционная структура, разные части текста в неодинаковой степени подверглись сокращениям, в частности, сократился объем пространственных описаний, развернутых сравнений. В результате рассказы обрели сжатость, основное внимание сконцентрировано на поступках героев, действие разворачивается остро, динамично. Все это в совокупности в значительной степени облегчает восприятие содержания рассказов.

Такой характер переработки материала свидетельствует о том, что они прошли несколько стадий устной передачи и литературной записи. На устный характер пересказа повествовательного материала указывает сам тибетский термин *gtam-rgyud* («устная традиция, рассказ, предание»). Согласно материалам источников, Потоба имел обыкновение подкреплять свои высказывания примерами, которые он черпал из богатейшего фольклора и популярных произведений Индии и Тибета. Подобная практика опирается на многовековую традицию устного толкования учения Будды буддийскими проповедниками, которые были прекрасными знатоками буддийских легенд, преданий, сказок, используя их в качестве иллюстративного материала.

Примы устной традиции сказываются также и в том, что в некоторых рассказах сюжетная канва не завершена и, прерываясь на каком-либо эпизоде, содержит указание: подробно смотри сутру или читай следующий рассказ.

Позднее проповеди и рассказы Потобы получили письменную фиксацию в литературных сборниках, которые составлялись его учениками и последователями.

Так на протяжении длительного времени в рамках литературной традиции школы Кадампа вырабатывались и закреплялись основные правила и приемы обработки художественного материала, который использовался буддийскими проповедниками в проповедях и дидактических сочинениях. Этот процесс,

несомненно, свидетельствует об основных направлениях и развитии в тибетской литературе новой жанровой формы с устойчивой структурой — компилятивного сборника.

Жанровый состав сборника отличается большим разнообразием. В «Драгоценные четки», наряду с переложением житийных историй о подвигах бодхисаттв, включены предания и легенды, связанные с подлинными и вымышленными эпизодами из жизни и деятельности святых, учеников и последователей Будды (Арьясанги, Маудгальяны, Нагарджуны), видных деятелей школы Кадампа (Бромдонбы, Потобы, Шарапы). Много места уделено историям о мирянах и монахах, широко представлены сказочные и мифологические повествования. В сборнике рассказы автономны по отношению друг к другу. Каждое предание сравнивается с «драгоценным камнем», нанизываемым на одну нить.

Балдан Ешей избрал следующий способ изложения материала. Каждый рассказ маркируется его названием и жанровая принадлежность выделяется частью п. Например: «Gnag-rdzi dga'-bo'i lo rgyu pi» («История о пастухе Габо»). Таким способом выделено 102 истории. Число немаркированных рассказов составляет 10. Они вводятся союзом «yang» («также») или вводным словом «gshan-yang» («кроме того»).

В сборнике применяется также и буквенная нумерация рассказов, которая заканчивается на 52-м предании на букве *di*. Причем при нумерации пропущен ряд букв тибетского алфавита — *sa, cha, ja, pu*.

Сборник «Драгоценные четки» характеризуется стройностью композиции и четкой организацией материала. Рассказы расположены строго в соответствии с тремя разделами учения «ламрим» о трех разрядах личности.

Предваряет разделы общее введение, где указывается цель составления сборника — служить на благо живых существ¹⁶.

Затем следует 5 историй¹⁷, имеющих самостоятельное назначение. Они иллюстрируют шестую главу под названием «О необходимости оставления печали при слушании дхармы» из вступительной части комментария «Ученик, годящийся быть сосудом». При слушании дхармы необходимо проявлять самопожертвование, подобное тому, какое проявили главные герои из житийных историй «О царе Билингарли», «О царе Кашилипа», «О риши¹⁸ Удема» и «О царевиче Дамлага» во имя обретения учения. В пятой истории под названием «О пастухе по имени Габо» повествуется о великой жертве бодхисаттвы, который в одном из своих перерождений был лягушкой. В давно прошедшее время на берегу реки Ганги Победоносный наставлял в дхарме одного монаха. В то время неподалеку оказался пастух по имени Нанда, который, опершись на посох, присматривал за стадом. Но посохом он нечаянно придавил лягушку и разорвал ей внутренности, а та даже не издала ни звука, дабы не мешать пастуху. За этот подвиг она после своей смерти удостоилась перерождения среди небожителей¹⁹.

Далее:

1. Из раздела о пути «низшей» личности приведено 32 рассказа (№ 6—38).

2. Из раздела о пути «средней» личности представлено 11 рассказов (№ 39—50).

3. Из раздела о пути «высшей» личности извлечено 62 предания (№ 51—112).

Заключает сборник колофон.

В качестве примеров можно привести в кратком изложении два предания, иллюстрирующие первое поучение «О поиске убежища» из первого раздела о пути «низшей» личности комментария «Книга по-

учений в примерах». Так, в третьем примере первого раздела комментария говорится о том, что обращение за помощью к «трем драгоценностям» даже таким простым способом, как произнесение молитвы, может сотворить пользу — спасти человеку жизнь.

Например, портной-калека, оказавшись в лесу в руках грабителей, спас свою жизнь тем, что вознес молитву Будде с просьбой об убежище²⁰.

В шестом примере данного раздела утверждается, что вручение себя покровительству «трех драгоценностей» обеспечивает обязательное вознаграждение.

Так, два нага²¹, вручившие себя покровительству «трех драгоценностей», переродились в высшей касте: один — царем-чакравартином²², другой — царем-охранителем веры; также двое гаруд²³, прежде враждовавшие с ними, уверовали в пользу убежища и стали с тех пор большими друзьями с нагами. В последующем перерождении один из них переродился царем-охранителем мира, другой — богом Куберой²⁴.

Предание о демоницах с острова Сингала иллюстрирует шестой пример под названием «О созерцании преступлений сансары» из второго раздела о пути «средней» личности. Сансара полна соблазнов, она засасывает людей в свою губительную пучину, вызывая у них многочисленные страдания. Из сансары необходимо вырваться, как вырвался предводитель купцов, умчавшийся без оглядки на коне «трех учений», а не поверившие в учение сравниваются с купцами, которые оглянулись назад, вняв мольбам своих жен-демониц, и жестоко заплатились за это — упали в море и были растерзаны ими²⁵.

Рассмотрение состава сборника «Драгоценные четки» позволяет говорить о четком композиционном построении данного литературного памятника, о соразмерности и соотносительности всех его частей, что достигается прежде всего благодаря рамочной композиции комментария «Книга поучений в примерах», позволявшей включать разножанровые и разнохарактерные короткие литературные произведения.

Подана иллюстративного материала в сборнике строго иерархизирована. Для иллюстрации тем поучений о «низшей» личности используются преимущественно такие «низкие» жанры, как авадана, агрографические повествования о путешествии в ад. В них доминирует тематика о кармической, причинно-следственной связи, о неизбежности наказания и воздаяния, появляются мотивы осуждения мирской жизни, бренности бытия. Наряду с буддийскими мотивами, в этих рассказах звучат и мирские мотивы — порицаются человеческие пороки: алчность, злоба, грубость, предательство.

Перед читателями проходит пестрый калейдоскоп человеческих судеб, они встречаются с людьми разных сословий, занятий — это ремесленники, крестьяне, ткачи, камнетесы и др. В конечном счете эти произведения призваны показать бренность сансары, указать на путь спасения и дать образец поведения идеальной монашеской личности, к которому они должны стремиться.

Темы проповедей о «средней» личности представлены повествованиями, проповедующими необходимость образцового поведения лиц монашеского сословия для достижения состояния архата.

Доминирующие мотивы в этих повествованиях — отказ от всех земных привязанностей, желаний как единственно верный путь к прекращению страданий.

Главными действующими лицами выступают преимущественно лица монашеского сословия.

Джатаки как произведения «высшего» жанра составляют основную часть иллюстративного материала раздела о «высшей» личности. Они дают образец поведения бодхисаттвы. В них прославляются милосердие, сострадание, самопожертвование бодхисаттвы на благо живых существ.

Этот раздел иллюстрируют также и житийные повествования, описывающие жизнь и деятельность святого подвижника. В них звучат мотивы почитания учителя, беспрекословного подчинения ему во всем. Ради исполнения воли учителя ученик должен терпеть мучения, страдания, выпавшие на его долю в период ученичества. В целом эти повествования представляют собой своеобразный гимн учителю-святому как посреднику на пути к освобождению от страданий.

Рассказы сборника «Драгоценные четки» основаны на морально-дидактических темах. Особенности их композиционной структуры, формально-стилистические средства призваны усилить и выделить заложенную в поучении идею, а также интенсифицировать ее восприятие. Большинство рассказов пропитано буддийской тематикой, но вместе с тем они отличаются сюжетной увлекательностью, простотой изложения, благодаря чему быстрее находят доступ к сердцам слушателей.

В совокупности эти рассказы представляют собой своеобразный компендиум религиозных поучений, морально-эстетических норм поведения, назидательных советов и рекомендаций.

Таким образом, в композиции сборника «Драгоценные четки» и в характере обработки его художественного материала можно проследить влияние различных литературных традиций.

Прежде всего, это тесная взаимосвязь с индийской литературной традицией, сказавшаяся в заимствовании рамочной композиции повести. В состав сборника вошли также джатаки, аваданы, сказочные сюжеты из различных переводных санскритских сочинений, обработанные и трансформированные в соответствии с жанровой природой сборника «Драгоценные четки».

Данный литературный памятник также испытал влияние фольклора, устной буддийской проповеди.

На жанровую форму «Книги поучений в примерах» и «Драгоценных четок», представляющих собой в совокупности строго иерархизированную полижанровую систему, в которой каждое сочинение выполняет строго отведенную ему функцию, оказала влияние и специфика литературного процесса в Тибете, где большинство оригинальных тибетских сочинений из числа функциональных жанров получили распространение в форме многосоставных, «ансамблевых» сборников²⁶.

Отмечая несомненный функциональный характер сборника «Драгоценные четки», следует указать, что как литературный памятник данное сочинение представляет собой заметное явление в тибетской литературе, являясь ее органической и неотъемлемой частью. На основе сложного взаимодействия и взаимопроникновения местной и иноземной литературных традиций тибетскому автору-составителю Балдан Ешею удалось создать самобытное, оригинальное произведение, не имеющее себе аналога в жанровом отношении в средневековой литературе.

Примечания

1. Об авторе Балдан Ешее из тибетских источников нам практически ничего не известно, за исключением того, что он является автором еще одного известного сочинения под названием «Blo-sbyong snyan-brgyad chen-mo» («Великая устная традиция по тренировке ума»). См.: *Klong-rdol Bla-ma*. Bka'-gdams-pa dge-lugs-pa'i bla-ma rags-rim-gyi gsung-'bum mtshan-tho. СПбУ, б-ка Вост. фак., шифр 347, vol. R, л. 26.
2. См.: *Klong-rdol Bla-ma*. Bka'-gdams-pa dang dge-lugs-pa'i bla-ma rags-rim-gyi gsung-'bum mtshan-tho bzhugs-so. СПбУ, б-ка Вост. фак., шифр 347, vol. R, л. 26.
3. *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг., 1921. С. 14.
4. *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын-уран зохиолын тойм. II. Улаанбаатар, 1977. С. 520—521.
5. *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М., 1989.
6. *Орлова К. В.* Шастра, именуемая «Важные легенды драгоценного сборника Книги сказок», как памятник монгольской литературы XVIII в. // Третья всесоюзная школа молодых востоковедов: Тезисы. Т. 3, ч. 1. М., 1984. С. 77—78.
7. *Савицкий Л. С.* О некоторых особенностях тибетской литературы XIV—XVI вв. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. Л., 1969. С. 228.
8. *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от проф. А. Д. Руднева. Пг., 1918. С. 1563—1564; *Heissig W.* Die Pekinger lamaistischen Blockdrücke in mongolischen Sprache, Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte. Wiesbaden, Harrassowitz, 1954. S. 157.
9. См.: The Buddhist legends / Transl. by Stanley Frye // The Tibet Journal. Vol. V, N 3. Dharamsala N. P., 1980. P. 52—55.
10. Анализ сборника «Драгоценные четки» и полистные ссылки даются по первой редакции сборника (см. примеч. 16).
11. Эта структурная единица обнаружена (выявлена) только в первой редакции сборника «Драгоценные четки».
12. Подробнее об этих сочинениях см.: *Хамаганова Е. А.* «Dre-chos» как памятник тибетской дидактической литературы // Вестник ЛГУ. 1985. № 23. С. 42—47; *Хамаганова Е. А.* Тибетские дидактические сочинения // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XXIII годич. науч. сес. ЛОИВ АН СССР: Докл. и сообщ. 1988. Ч. 1. М., 1990. С. 86—92.
13. См.: *Хамаганова Е. А.* О тибетских и монгольских изданиях сборника «Драгоценные четки» // Владимирцовские чтения: II Всесоюз. конф. монголоведов: Тез. докл. и сообщ. М., 1989. С. 160—163.
14. *Халопукова Л. Ж.* «Гирлянда джатак» Арья Шуры в Тибете // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 34.
15. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 25—29.
16. Драгоценные четки. Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН, кол. Б. Барадийна, № 52, В 9471. л. 1.
17. Там же. Л. 1—7.
18. Р и ш и (тиб. drang-'srong) — святой, обладающий сверх-обычными способностями.
19. Драгоценные четки. Л. 7.
20. Там же.
21. Н а г а (тиб. klu) — змей, дракон, обитатель подземного мира, рек, озер.
22. Ч а к р а в а р т и н (тиб. 'khor-los-bsgyur-ba'i rgyal-po) — вселенный монарх.
23. Г а р у д а (тиб. nam-mkha' lding) — мифическая птица, уничтожающая змей как символов зла.
24. К у б е р а (тиб. nam-thos-sras) — бог богатства.
25. Драгоценные четки. Л. 63—64.
26. *Неклюдов С. Ю.* Литература Центральной Азии // История Всемирной литературы. М., 1985. Т. 3. С. 678.

Н. С. Яхонтова

Анонимный сборник поучений

В рукописном собрании СПбФ ИВ РАН хранится более двадцати списков известного монгольского сборника сургалов (поучений) «Ключ разума». В четырех из них * собственно «классическому» «Ключу разума» предшествует самостоятельное сочинение, которое также относится к жанру сургалов. Оба они имеют общий заголовок «Cinggis boydayin jokiyaysan oyuni tülkigür kemekü sudug ogusibai» («Сутра под названием „Ключ разума“, сочиненная святым Чингисом»), который распространяется и на анонимное сочинение.

Анонимный сборник состоит из 108 поучений, в подавляющем большинстве аллитерированных четверостиший, однако встречаются стихи и из трех, и из двух строчек, а аллитерация соблюдается не всегда (нарушения имеются в двадцати стихах). Но в целом это сочинение значительно более строго организовано, чем «классический» «Ключ разума». Поучения, составляющие анонимный сборник, представляют собой утверждения или обобщения; среди них отсутствуют прямые обращения к читателю, призывы делать то-то или не делать того-то. Соответственно, преобладают глаголы в повествовательных формах настоящего-будущего времени (а не повелительных); высказывание очень часто завершается словом *gele* «говорят». Большая часть четверостиший построена по принципу параллелизма, который проявляется либо как противопоставление положительных и отрицательных качеств или поступков, либо (чаще) как

перечисление однотипных характеристик. Такие стихи (например XXV—XXXIII и другие) можно отнести к жанру катренов (или триад), не умаляя при этом их назидательности. Тематика поучений из этого сборника очень разнообразна, но с «классическим» «Ключом разума» никак не связана. Единственным примером возможного влияния являются четыре сургала (XXI—XXIV), в которых представлены положительные качества чиновников, нойонов, ханш и министров. Поучения, адресованные им, есть и в «классическом» «Ключе», однако в нем перечисляются несколько иные добродетели. Так что здесь скорее приходится говорить не о влиянии одного сочинения на другое, а о стандартном наборе тем в сочинениях, принадлежащих к жанру сургалов. В анонимном сборнике немало поучений религиозного характера, и вообще сильно ощущается религиозное влияние, что свидетельствует об относительно более позднем времени его создания. Его авторы воспользовались достаточно распространенным приемом — использованием названия популярного сочинения для привлечения внимания и к своему труду, который, таким образом, можно считать еще одним примером лже-«Ключа разума» **.

Ниже мы предлагаем транскрипцию анонимного сборника поучений (по рукописи Q 310 с учетом разночтений по трем другим спискам), а также его русский перевод.

* Шифры: Н 423, Н 424, Q 310, Q 2537.

** См. также: Яхонтова Н. С. Краткое изложение «Ключа разума» // Mongolica-III. Из архивов отечественных монголоведов XIX—XX вв. СПб., 1994. С. 89—95.

Транскрипция

//1a// Činggis boydayin jokiyaysan oyun-i tülkiğür
kemektü sastir orusibai.

//1b// Ova suvaasti sidam¹ orusiqu boltoyai::

I

siduryu sayin sedkil-ten anu
silayun sayin abur-tan-luy-a qanilam gele:
sinuqayirayçi mayu sedkil-ten anu
čoçimtayai mayu aburi-tan-luy-a qanilam gele:

II

eçige eke metü surayayçi aq-a olduquni çuqay gele:
erke ür-e metü kündülüğçi sayin degütü olduquni
çuqay gele:
er'deni metü ünetü: duran-i ülü yutayayçi tüsimel
olduquni çuqay gele²:
ene yur'ban oldubasu erten-ü sayin açi gele:

III

açi tusatu ür-e
amin-dur kürtele ülü martaydaqu:
amaray-iyar sedkil neyilegsen sayin nöklär-i
ary-a jaliqai ügei batulan qanil[a]ydaqu:

IV

gegen uqayatu köbegün-iyen³ kiçiyen suryaydaqu:
keregtü sayin erdem-üd-i jalayu çay-dayan
suruydaqu:
keb kejiy-e sayin jang-yi nöklär bolyaydaqu:
kinadal ügei nöklär-i medeju qanilaydaqu:

V

ayali sayitu bolun qour-tu sedkil-i törüglüğçi:
aman-i sayin bügetele⁴ qamuy-i qayaçayuluyçi[:]
ayuqu metü sedkil-ten-dür
ay-a doysin qarçayai metü aydaqu[:]

VI

tusatu sayin aq-a degütü-lüğe qanilaqui çay-tur
tory-a metü abur-bar //2a// aydaqu:
temür [mese]⁵ metü dayisun-dur uçirabasu
tung qatan bolud metü omuy bariydaqu:

VII

kejiy-e üküklü boljuy-a ügei-yin tula
gem-tü nigül-i tebçijü
kinadal ügei blam-a-yi amin-dur ayulbasu
getülküyin mör-i tegüber olumui-j-a:

VIII

getülgegçi blam-a anu oruyin çimeg[:]
gcyigülüğçi ju'la anu burqan-u çimeg:
gem-tü nigül-i arilyabasu qoyitu mör-ün çimeg:
gegen sedkil törübesü yirtinçü-yin çimeg:

IX

čindamani er'deni-yin jülü anu:
čilayun modun-aça qarady [=yaruday] gele:
činar mayu-tan ülü tanin alqum gele:
sinjin tanibasusang-un er'dem bolum gele:

X

er'dem-tü sayin kümün eçige eke-eçe törüdüğ gele:
endegürel-ten ülü medeküli-ber atayarqan darud[a]y
gele:
erdem-i sinjen tanibasus törüyün tüsig bolum gele:

XI

erdeni-yi elbeg geji könggen ülü bolyaydaqu:
eligen törül mayulaba geji yadaçur ülü sanaydaqu:
öber-ün gergei-yi amaray dutuy-a geji ülü naydaqu⁶
[=sanaydaqu][:]

XII

usuçi-bar dalai-yi [ülü]⁷ yarumui:
uran üges-iyer ükül-i ülü qayurumui:
ayur kiling-iyer⁸ törü ülü ebdemüi[:]
uraçılan kelegesen-iyer irgen-dür çeçen ülü bolumui:

XIII

čöb-ün çay-un kümün anu
čöm qudal-iyar yabumui:
čeçün [=čeçed] merged bui: bolbaçu
čidkür metü //2b// ülü qayuramui:⁹

XIV

ayui ünetü er'deni-yi üjebesü
üküküyün tala ülü yaramui:
ünen sedkil-iyer sayijiraysan-i üjebesü¹⁰
örgesü¹¹ nidün-degen oruysan¹² metü sedkimüi:

XV

olangki¹³ ed mal terigüte[n]-i üjebesü
ene qoyitu qoyar-i ülü sanamui:
ert[e]n-ü irügel-iyer bayajiraysan-i¹⁴ üjebesü
eçige eke-yin¹⁵ ömçüben¹⁶ buliyaysan metü sedkimüi:

XVI

ayul-tu gün qabçayai sedkijü:¹⁷
aldar sayin ner-e-yi sanaçu:
ayalyu jögelen-iyer olan-i quriyayçid-i¹⁸
ary-a jaliqai-tu kemen qub[i]lamui::

XVII

eregegülü doysin aburi-tu
ösitü sedkil-ten-eçe jayilaçu:
örüsiyengülü sedkil-ten-luy-a [=lüge] qanilayçid-i
öngg[e]çi tasimyar kemeldümüi:

XVIII

samaŷu mungqay arad-un dotor-a anu
sayin sedkil-iyer yabubasu ele:
serejü medekü anu nigecken-ber ügei:
sayin sedkil-ten anu mungqay-ud-un dotor-a
jobalang-tu:

XIX

ünen siduryu sedkil-ten-ü yabudal anu
ergügdebesü küjügüben¹⁹ ülü gedeyimüi:
ürgülji-de qoyitu-ban bisilyamui:
ügegü anu bayan-u niŷur-i ülü qaramui:

XX

činda joriŷsan üles-iyen
čilayun-dur čebčigsen bičig metü bolyamui:
čing batulaŷu kelegsen üge-ben
čiqulan amin-dur kürtele ülü bučamui:

XXI

yeke törü-yin tula amiban tebčijü:
yerü ulus-i ür-e metü asarayči:
yerü abqui ideküi-eče //3a// jayilayči
eyimü kümün anu yekes tüsimel-ün yosu mön:

XXII

albatu ulus-iyen tejigejü:
alban-u üileyi činglejü
ay[a]lŷu jögelen-iyer surŷayči:
ačitu ečige²⁰ metü surŷayči²¹ noyan-u yosu mön:

XXIII

ejelegsen nöbür-ün sedkil-i kündülejü:
eng yeke ulusun duran-i abču:
erte bosču eldeb sayin-iyar surŷayči
eke metü qatun-u yosu mön:

XXIV

erten-ü jayay-a-bar učiraysan noyan-i
elekü jobaŷu üiles-tür učirabasu
erdeni metü amin-u tala qaral ügei:
ejen-degen küčü-ben öggügči sayid-un yosu mön:

XXV

abun idegči tüsimed törö-yin čidkür:
albatuyin činege ülü meden alba abuyči noyan ulus-un
čidkür:
aqu: kiri-ben²² ülü medegči em-e ger-ün²³ čidkür[:]
ayasi mayu-tai kümün olan-u čidkür:

XXVI

naran saran ügei oyturyui qoŷusun:
nabči čečeg ügei usun qoŷusun:
nayilŷuyur modu ügei ayulan qoŷusun:
nayiraqu nöbür ügei qatuy-tai²⁴ qoŷusun:

XXVII

erdem-tü blam-a-yin jarliŷ-ača dabayči šabi qour-tu:
ečege eke-yin surŷal sedkil-i bertegegči köbegün
qour-tu[:]²⁵
ere-ečegen buruŷu sanayči em-e qour-tu[:]
ejen-ečegen buruŷu sanayči albatu qour-tu[:]²⁶

XXVIII

erdem ügei toyin jadayai:
ejen ügei tüsimel jadayai:²⁷
er[e] ügei em-e jadayai:
ergi ügei usun²⁸ jadayai:

XXIX

ejen-tü albatu //3b// jiryal-tai:²⁹
ečige eke-tü köbegün čubury-a-tai:
er-e-tü em-e medelt'ei:
ed mal-tu kümün niŷur-tai:

XXX

aq-a sayitu deglü čečetei:
alba-tu olan-tu noyan küčütei:
ačinar³⁰ olan-tu abay-a kündü-tei:
amaray gergei-tü er-e jiryal-tai:

XXXI

bayisi[n]g ger-tü bayan-a tüsig:
bay-a noyan-du tüsimel tüsig:
basurŷdaqu kümün-dü noyan tüsig:
bayan kümün-dü čiyaŷa tüsig[:]

XXXII

qudulači kümün-dü nöbür dayisun[:]
quvaray kümün-dü araki dayisun[:]
qulayayiči kümün-dü čayača dayisun:
quriyaŷsan buyan-du nigül dayisun:

XXXIII

burqan-dur adali ibegegči ügei:
bodi satu-a-dur adali tusalayči ügei:
buyan-i quriyaŷsan-dur adali ögөрө³¹ nöbür ügei[:]
bodutu ŷurban erdeni-dür adali aburayči ügei:

XXXIV

baysi blam-a ügei burqan ülü bolqu:
baqarqaju busud-ača ülü³² eregdekü:
barin itegebestü³³ öber-ün beyen-dür burqan bui:³⁴
bal metü ubadisi kičiyen abuyd[a]qu:

XXXV

ačitu blam-a-yi jirüken-degen sitübestü:
ada čidkür-i arilyaju
ayul-tu yabudal-ača ibegeged:
alıba sidis-i soyurqamui-j-a:

XXXVI

ükükü-eče ülü ayumui:
ügeyirekü-eče ayumui:
ünen üge-eče ülü ayumui:
ösiyetü qudal üge-eče ayumui:

XXXVII

olangkin³⁵ qayučin ügen-dü ebüged duratai:
qadququ ügen-dü ketüked duratai:

XXXVIII

dayisun ügei-dür bayatur kümün olan:
adal³⁶ mal ügei-dür öggümür kümün olan:
abqu küčün ügei-dür nigül-i sanayçi olan:
amin-dur //4a// -iyan kürküi-dür³⁷ blam-a-dur
jalbariyčin olan:

XXXIX

üge ireküyin urida kümün büri seçen:
ükül ireküyin urida kümün büri bayatur:
üjetele jergeçiküyin urida kümün büri mergen:
üligeri uday-a ireküyin urida: kümün büri nomçi:

XL

uçir-tu seçen kümün-i
uran qudalçi kümün-iyer endegüremüi:
olan sayin ügetü kümün-i
uqayan ügei teneg kümün-lüge endegüremüi:

XLI

ejed noyad-tu ulus keregtei:
ang albatu-du ed mal keregtei:
eligen törül-dür eb ey-e keregtei:
eneken aqu-dur jiryal keregtei:

XLII

erdeni ola[n]-tu kümün bayan:
ey-e sayitu kümün böke:
ejen yeketü tüsimel seçen:
erke yeketü kümün sidurçu:

XLIII

mergen kümün-i jaryuči gedeg:
medegetei³⁸ kümün-i jasaday³⁹ gedeg:
medekül çadal-tu kümün-i jangsiy-a gedeg:
medeltei em-e-yi tobad⁴⁰ gedeg:

XLIV

erdeni elekü tutum öngge yaday gele:
ere kümün jobaçu tutum erdem nemedeg⁴¹ gele:
ergi ese norabasu qada bolum gele:
er-e kümün ese endebesü qayan bolum gele:

XLV

küsejü bayan ülü bolqu:
küçüleju noyan ülü bolqu:

kögejü bayatur ülü bolqu:
kögergejü seçen ülü bolqu gele:

XLVI

bayatur-iyar urida ülü⁴² ükümüi:
balamad uuliqai-bar urtu⁴³ ülü nasulamui:

XLVII

erelkejü ereben qamyalaqu em-e teneg:
erelkejü aq-a-ban ülü toyuqu degüü teneg[:]
eregüü [j]ögei //4b// geji-e ejed-iyen ülü toyuqu alba-
tu teneg:
erdem ügei geji bayı-ıyan ülü toyuqu şabi teneg[:]

XLVIII

baçitu teneg ejed-ıyen⁴⁴ ilada maytam gele:
bay-a teneg köbegün-ıyen maytam gele:
dumdadu teneg mori noqai-ban maytam gele:
balamad yeke teneg em-e-ben maytam gele:

XLIX

süsüglejü yabubasu burqan törümüi:
sijiglejü yabubasu jedker⁴⁵ törümüi:
serejü yabubasu amin-dur tusatai:
sereü ügei yabubasu amin-dur qour-tai:

L

erdem-tü toyid qural-un çimeg:
ey-e sayitu kümün olan-u terigün:
eliy-e metü mayu kümün olan-u tomuy:
ey-e ügei kümün olan-u çidkür:

LI

ejen-dür-ıyen ereke tüsimel doıyuluy:
ere-dür-ıyen ereke em-e kelegei:
eçege-dür-ıyen ereke köbegün teneg:
eke-dür-ıyen ereke keükün⁴⁶ aliy-a⁴⁷:

LII

eçege-yin qariyan jemelegsen⁴⁸ anu suryal gele:
eke-yin elegen jangçiyısan anu asaral gele:
egüni serejü medekü ür-e çuqay gele:
eçüs⁴⁹ küsejü ülü olduqu jiryal gele:

LIII

könügejü ülü bolqu nigül-tü mayu jobalang:⁵⁰
güyiçeju ülü bolqu nigülesküyin sayin sedkil:⁵¹
kögejü ülü bolqu qour-tu mayu sedkil:⁵²
qoyina gemsigsen anu olan gele:

LIV

ar'ban sara anggır sir-a uruyay-ıyar tejiyen ergügse:
açitu eke-yin açi-yi⁵³ ürgülji-de sanaju
amin-ıyan qayırlal ügei //5a// ergügçi ür-e çuqay gele:

LV

qara(n) bay-a-ača qayiralaju
qamuy erdem-üd-i suryaysan erdeni-tü eçige-yin sedkil-i
qanatala bayasqayçi köbegün çuqay gele:

LVI

erdeni-yi ese tanibasü üne[n] ügegü boluyu:
erdem-i ese yaryabasü olan-dur ülü ergügdeyü:
erelkeju⁵⁴ yagçayar yabubasu dayisun-a abtayu:
ilyaju olan-iyar nigedbesü ja'yun-i çidam gele:

LVII

ejen-dür-iyen qayiratu kümün-ü sedkil-dür:
erke ügei yeke maqulal [=mayudlal] törümüi:
ere-dür-iyen amaray em'es-tür⁵⁵
erkelekü jang yeke törümüi:

LVIII

erelkeju yabuqu kümün-i
em-e⁵⁶ yoluduy gele:
eng ügei çiçergeju yabuday kümün
ejen-iyen dayariday gele:

LIX

toyus sibayun segül-iyen qaraday⁵⁷ gele:
tung sayin kümün nereben sanaday gele:
toruyu sibayun burtay-tu duralam gele:
dourudu mayu kümün abqu ideküi-dür duralam gele:

LX

ja'yan ayurlabasu qotalayi ebdem gele:
jayayatan ayurlabasu törü-yi ebdem gele:
toyin kümün jiryal-dur⁵⁸ tasiyurabasu nom-eçegen
[=açayan] qayaçim gele:
jang mayu-bar erkesibesü amin-dur-iyen kürüm
gele[:]

LXI

çuqum mayu kümün-dür suryal kelebesü
qour-tu üge bolum gele:
çoçuruqui sabatan-dur nom nomlabasu
çubaju qoçurumui:

LXII

sayin ubadas burqan kemekü anu
bodutu kümün amitan-u bey-e-dür bui⁵⁹:⁶⁰
buruyu aljiyas-iyar ülü medemüi:
buçal ügei kiçiyebesü medekü inu kilbar bui:

LXIII

eneken kebereg beyen-dür //5b//
(ebdr) ebderesi ügei qorin nigen ayulan bui-a gele:
erdem belge biling-ün vaçir-iyar kemkelebesü
er'dem-ten-ü manglai bolum gele:

LXIV

amitan-u tulana burqan jobam gele:
ay-a burqan-u tulana amitan ülü jobamui:
amaray ür-e-yin tula eçige eke jobamui:
açitu eçige eke-yin tulana köbegün ür-e ülü jobamui:

LXV

jud kiged möndür-ün ayul-ača
jobalang kiged ükül-ün ayul yeke:⁶¹
jun-u çakilyan-u ayul-ača:
jayuradu⁶² kiged: qabçayai-yin ayul yeke [:]⁶³

LXVI

ülemji sayijiraju qotala tegüsbesü
ügtem [=oçtum] degerükci-yin omuy⁶⁴ ülü bariydaqu
gele:
üneker jobalang jiryalang öber-tür kürtebesü
öçüken çü osulda ügei ulam qatayujydaqu kereg gele:

LXVII

dourumji mayu ayasitai kümün-dü
duratai sayin üge-ben ülü ögülegedkü:
urbamtayai soçiyçi kümün-dür.⁶⁵
dotuyadu sayin ünen⁶⁶ üge-ben ülü kelegdekü[:]

LXVIII

erdem-tü sayin kümün-lüge
endegüreju mayu üilesi gegdekü kereg ügei:⁶⁷
ene çay-tur tusalaqu⁶⁸ eçige eke metü⁶⁹
ejen noyad-iyen⁷⁰ kiçiyen kündülügdekü:⁷¹

LXIX

odun oryubasu oyturyui-yin çimeg:
olan-iyar çurylabasu ay-a yekes-ün çimeg:
umday-a darusu yeke bolbasu qurim-un olan
çimeg:⁷²
kög dayun neyilebesü nayir-un çimeg:

LXX

kümün amitan-u sedkil⁷³ burqan bögetele
küdü nisvanis-tur daruydaju ele:
ködüüsü ügei orçilang-tur törüju:
könügegçi ebeçin-dür daruydaysan⁷⁴ kögürüküi:

LXXI

çiqula tusatu nom-i ülü //6a// angqar-un:
sim[n]us yarqui genedeltüyin oran-dur:
çuburaldun: em-e köbegün-iyer küriyelegülju
orkiysayar üküju⁷⁵ odqu amitan kögerüküi:

LXXII

qamuy-i⁷⁶ üjügülügçi burqan erdeni
yayiqamsiy ibegegçi nom er'deni:
uduriduyçi blam-a er'deni:
qayaçal ügei yur'ban erdeni-yi amin-luy-a
qolbaydaqu:⁷⁷

LXXIII

sasin çölüyidübestü çay samayu bolum gele:
sakil-ta[n] jiryabasu bisilyal qola bolum gele:
saran bariydabasu öngge bayuram gele:⁷⁸
sayin külmün doruyitabasu sedkil inu sintaram gele:

LXXIV

öndür ayula'-yi dabaquy-a ber'ke:
öber-ün ömçitü köbegün-i suryaquy-a ber'ke:
örgüsü-tü yañar kiçkiküty-e ber'ke[:]
örgesün⁷⁹ em-e-lüğe üge kelelçeküty-e berke[:]

LXXV

saçin nom olduqu'y-a berke:
sakil tangyaray-i sakiqy-a berke:
sayin nöktür-eçe qayaçaquy-a berke[:]
salburi gergei-yi gegeküty-e berke[:]

LXXVI

toylıju ülü bolqu dalai mören berke:
tonılju ülü baraydaqu nigül-tü tamu berke:
toylıju ülü bolqu olan dayisun berke:
dongy[o]dçu ülü bolqu mayui gergei berke: gele:

LXXVII

Yayıqamsiy-tu blam-a-yin Jarliy-aça dabaysan joba-
lang:⁸⁰
qar'a nigül-iyer tamu-dur unaqu jobalang:⁸¹
qanılajı ülü bolqu mayu gergei-lüğe nökülçigsen
jobalang:⁸²

LXXVIII

erdeni-tü blam-a-yin ubadis-i sonusbasu bayasqulang[:]
erdeni-yin ed tavar⁸³ olbasu bayasqulang:
ey-e sayitu gergei-lüğe uçirabasu bayasqulang gele:

LXXIX

erdeni abqui-dur dölügeni ülü qaraydaqu: //6b//
erdem⁸⁴ surqui-dur omuy ülü bariydaqu:
erkim ner-e küseküli-dür eldeb mayu-yi tebçigdekü:
em-e abqui-dur törküm-i ülü üjegdekü:

LXXX

qan külmün arakin-dur⁸⁵ tasiyurabasu törü
könggedüytü:
Yayıqamsiy-tu quvaray-ud qualdayan-dur
tasiyurabasu şaşin könggedüytü:
qar-a çu külmün q[a]yiçi yabudal-dur
tasiyurabasu adal mal könggedüytü:
quduy-tai külmün q[a]yiçi yabudal-dur
tasiyurabasu ed tavar⁸⁶ könggedüytü:

LXXXI

boydasun çinar-tu sayid abun idekli-dür tasiyurabasu
çiyaçan könggedüytü:
bodasatu-a-yin çinar-tu quvaray-ud arakin-dur
tasiyurabasu şaşin könggedüytü:
borjiged-ün ür-e elçi-dür tasiyurabasu yosu
könggedüytü:⁸⁷

boyul jarudusun nayadun-dur tasiyurabasu ger-ün
üiles könggedüytü:

LXXXII

qurdun-u degedü qulang bögetele
qubil-un nisçu yabuqu yosun ügei gele:
qubçasun degedü quyay tuuly-a bögetele
qurim dotur emüskü yosun ügei gele:

LXXXIII

amtatu-yin degedü dabusu bögetele
dang idejü ülü bolum gele':
amaray-un degedü er-e em-e bögetele:
aba ayan-dur abaju yabuqu yosun ügei gele:

LXXXIV

törü-yi ejelegsen qayan manu törügsen⁸⁸ eçige eke-
eçe ülemji bisitü:⁸⁹
tübsin sedkil-tü Jayisang-ud manu: törügsen ür-e-eçe
ülemji gele:
törügsen ür-e-eçe öber-ün sanay-a-yi amuyulbasu
çindamani er'deni-eçe ülemji gele:
teğis-iyer u'çaraysan gergei çeçen bolbasu: eke-eçe
ülemji gele[:]

LXXXV

burqan-u çinar-tan sedkil-degen ayujim tegüni ken
uqaju medenem:
borjiged-ün ür-e bayurajim tegüni ken uqaju
medenem:
boluysan sayin arad sindarajim tegüni ken medenem-
J-a:⁹⁰
buluytuni arad ergügdejim tegüni ken uqaju
medenem:

LXXXVI

yağçayar jiryabasu aduyusun-aça //7a// ilyal ügei:⁹¹
yabiy-a tusa ügei yabudal-tu yabubasu: qamuy-un
eleg domuy bolum gele:

LXXXVII

erdeni-tü yirte[n]çü-yi jasadaylayçi⁹²
erdem-ten-ü ar'g-a-bar ögülegçi:
edenegte mayu külmün-ü üge-yi itegegçi
ene yur'ban kemebesü öber-iyen yutumui-j-a:

LXXXVIII

ider⁹³ çay-dayan er'dem-i⁹⁴ tegüsbesü:
erelkem-e çay-dayan ed tavar-i quriyaju
eldeb buyan-tu üyilesi bütüged:
eçüs-tür ükübesü gemsigüleng ügei gele:

LXXXIX

dayisun el⁹⁵ qoyar-i ese ilyabasu amin-aça qayaçayu:
demei⁹⁶ sejig yekedebesü nöktür-eçe qayaçayu:
toyin külmün teregün qualdayan-dur tasiyurabasu
nom-açayan qayaçayu:
bayan külmün ükübesü ed mal-aça qayaçaqu gele:⁹⁷

XC

er-e kümün bayatur-un düri-tü bögetele qayurmay aljijas-tan olan:

erdem-ten toyid-un düri-tü bögetele jasaday aburitan olan:

[ergüljü]⁹⁸ bayıqu ügei bögetele eldeb-iyer kelegçin olan:

ed⁹⁹ tavar-tai bayan bögetele burqan-dur jaruyçi čögen[:]

XCI

eneriküyin düri-tü bögetele eldeb qour üiledügçin¹⁰⁰ olan:

er'dem-tü köbegün¹⁰¹ bögetele eçige eke-yin ači-yi qariyulqu¹⁰² čuqay:¹⁰³

erkim¹⁰⁴ túsımel sayid bolju bögetele ün-en-iyer sedkikü¹⁰⁵ čuqay gele:

XCII

qarisilqu dayisun-dur idege¹⁰⁶ ögügçi: qamuy-tur itegel ügei bögetele ün-en üge kelen-e¹⁰⁷ gegçi:¹⁰⁸ //7b//

qaramçi mungqay kümün-lüge <nöke> nöküčegçi:

qamuy-un süsüg ügei-dür¹⁰⁹ nom ögüleğçi:

ene yurban yabiy-a ügei mön bolai[:]

XCIII

eneken amitu aqıı-dur¹¹⁰ olan-luy-a¹¹¹ ese jokildubasu

ed tavar bui čay-dayan jarun ese čidabasu

erdem bilig-ni jalayu¹¹² čay-dayan ese surbasu

ečüs-tür gemsibe kemen yayun tusa bolum¹¹³[:]

XCIV

erelkičü [=erkelečü] busud-un ed tavar-i bulıyan quluyuyçi:

erkim süsüg-ten-i¹¹⁴ eldeb-iyer qubılayçi

edür söni ügei mayu¹¹⁵ üileyi toyur[i]bayçi:

eyimü kümün(-i) qamuy-un mayu čidkür tere bui:¹¹⁶

XCV

ülemji degedüs-ün üyile bütügeküy-e berke

ünen degedü buyan-luy-a sajalaldıquy-a berke

öčüken oyutan-luy-a itegeküy-e berke

üneker yirtinčü-yin yurban berke¹¹⁷ ene gele[:]

XCVI

qamuy sayin üilesün ači-yi ülü medegçi:

qamuy sayin erdem-üd-i ülü suruyçi:

qatayujin kičiyejü bisilyal-dur ülü duralayçi:

qamuy-un mayu¹¹⁸ tere bui:¹¹⁹

XCVII

er'dem-tü bögetele semeger ayçi

erke küčü-tü bögetele [öčüken düri bariyçi:

ed tavar-tu bögetele]¹²⁰ kögerken ülü sedkigçi

eyimü kümün törü-yin túsıg bolum gele: //8a//

XCVIII

ünen čing sedkil-iyer yur'ban erdeni-dür joriču

edüge aqıı-dur ün-en-iyer yabuju:

endegürel-tü olan abiyas-i tebçijü:¹²¹

ečüs-tür sünesün-iyen burqan-u oron-du joribasü¹²² jiryalang-un degedü tere bui:

XCIX

edüge yabuyčid-un yosu anu amta-tu-da ünür-tü bolıyan:

ene orčılilang-yi eldebčilegseger aysan-u sayin möngke-yi jokistai bolıyan:

jayılaysayar asida¹²³ möngke jiryaju sayuqu metü sanaju bekilegseger sayuyad:

ali¹²⁴ genedte üküjü yayčayar odumui:

C

genümseger yayčaqan ene nasun-u üileyi kičiyebesü qoyıtuda¹²⁵ tusa ügei buyu:¹²⁶

ačıtü¹²⁷ degedü yur'ban er'deni-yi jalbariyad¹²⁸

ali čidaqu činege-ber buyan nom üiledbesü:

ada¹²⁹ čidkür¹³⁰ arıluıyad: ečüs-tür burqan-u qutuy-yi olumui-ı-a:

CI

ay-a ed mal¹³¹ idegen amur-un egülen:¹³²

amaray nökü¹³³ satun qudaltu-yin¹³⁴ qayurmay:¹³⁵

asuru ider jalayu nasun¹³⁶ oıyтарыуын solungı-a:¹³⁷

alimad čilügetü bey-e mini edür-ün odun:¹³⁸

CII

ükül-ün ečen dayisun ireküni türgen:¹³⁹

ülemji qoyıtu¹⁴⁰ jayayan-u ür-e¹⁴¹ yeke:¹⁴²

ürgülji eriküi¹⁴³ küsel qour-a-yin körlungge:¹⁴⁴

üjebesü oračilang-un orun qour-tu moyayin egülür:

CIII

qoyıtu¹⁴⁵ jayayan-u künesü öglige:¹⁴⁶

qotala degedü mör-ün geskigür:

arıyun ša[ı]šabad qoyar tusayı bütügegçi:

butačid sedkil-ün qour-a-yi küličen dayusbasu čimeg-ün degedü:¹⁴⁷

CIV

yeke jobaqui-dur aburayçi yur'ban erdeni:

yerü¹⁴⁸ asida-yin nökü¹⁴⁹ ačıtü degedü blam-a

mungqay-yi arılayçi degedü bilig:

yerüde öber-tür tusatai degedü¹⁵⁰ nom:

CV

aliba nigül kilinčesi ülü medeküyin erkeber üiledbesü-ber:

arıyun itegel-tü burqan-i jalbara[n] üiledbesü-ber:

aday-tur egülen-eče nara¹⁵¹ yaruyısan¹⁵² metü //8b//

asuru terigün geyigüljü ün-en čing sedkil-iyer yabubasu

teğünče deger-e buyan ügei:

CVI

ayur kiling-yi darubasu: teğünče deger-e¹⁵³ bayatur ügei[:]

ülemji sayin-i delgeregülbesü teğünče deger-e burqan ügei:

ütegergegçi maγu arad bolbasu tegünçe deger-e¹⁵⁴
nökürü¹⁵⁵ simnüs ügei[:]

CVII

erdeni-tü ene bey-e olquy-a berke:¹⁵⁶
erkim šašin-luγ-a ušaraquy-a berke:
erdem-tü¹⁵⁷ blam-a olduquni¹⁵⁸ čuqay-a¹⁵⁹
eyimü ud'γ-a-yi medebesü sereltei bui-j-a:

CVIII

ükül jeγüdgemüi: amituda buyan üile(ü)dültei¹⁶⁰
ötelür-ün-ber jalayu cay-dayan erdem-i suraltai
kemen¹⁶¹
ebüged yasalamui nom-i¹⁶² kičiyeltei bui-j-a: ::

Перевод

//1a// «Сутра под названием „Ключ разума“ сочиненная святым Чингисом».

//1b// Да пребудет святость.

I

Хорошие прямодушные [люди]
Сходятся с хорошими [людьми], обладающими
правдивым нравом, говорят.
Плохие кровожадные [люди]
Сходятся с плохими [людьми], обладающими
пугливым нравом, говорят.

II

Большая редкость — иметь старшего брата, наставляющего [тебя] подобно родителям, говорят.
Большая редкость — иметь хорошего младшего брата, почитающего [тебя] подобно сыну, говорят.
Большая редкость — иметь чиновника, не предающего благосклонность дорогую, как драгоценность, говорят.
Если [у тебя] есть эти трое, то [это] воздаяние за [твои] прежние хорошие [дела].

III

Следствие благодеяния
Не забывается в течение [всей] жизни.
С хорошим другом, с которым единокрушен,
Крепко дружат без обмана и лукавства.

IV

У своего талантливом сына старательно обучается, [тогда как]
Полезным хорошим наукам обучаются в молодости.
[Из-за того что] когда-то давно у [человека] был хороший нрав, дружит [с ним], [тогда как]
С непроверенным другом [можно] сближаться, [сначала] узнав [его].

V

Тот, кто замысливает злобу, [хотя имеет] добродетельный вид,
Тот, кто всех разлучает, [хотя говорит] хорошие слова,
[Он] даже для ужасных живых существ —
Злобный ястреб.

VI

В то время, когда дружно живешь с хорошими, помогающими [друг другу] братьями,
Выказываешь нрав, подобный шелку. //2a//
Если встретишь врага, подобного стальному мечу,
Гордость, подобная очень крепкому булату, проявится.

VII

Поскольку нет возможности умереть, когда [захочешь],
Если отбросишь страшные грехи и
Надежного ламу в [свою] жизнь вступишь,
То таким образом обретишь путь освобождения.

VIII

Лама-спаситель — высшее украшение,
Сияющая лампада — украшение Будды.
Если искупишь страшные грехи — [то это станет] украшением будущего пути,
Если пробудишь светлые мысли — [то это станет] украшением мира.

IX

Драгоценность чиндамани
Появляется из камней [и] дерева, говорят.
Люди с плохим характером — незнакомая дорога, говорят.
Если [их] узнаешь, могут оказаться драгоценностью из сокровищницы, говорят.

X

[Даже] хороший ученый человек родился от родителей, говорят.
Заблуждающиеся из-за незнания подавлены завистью, говорят.
Если премудрости тщательно изучить, станешь опорой государства, говорят.

XI

Изобилие драгоценностей не облегчает [жизнь].
Обида на родственников вне [дома] незаметна.
То, что к своей жене любовь иссякла, [вне дома] незаметно.

XII

Лодочник океан не преодолет.
Хитрыми словами смерть не обманешь.
Гневом государство не сокрушишь.
Благодаря красивым словам в [глазах] людей мудрым не станешь.

XIII

В смутное время
Люди ведут себя очень лживо,
Даже если есть мудрецы,
[Они] //26// не могут освободиться [от них] как от чертей.

XIV

Даже если увидишь дорогую драгоценность,
Страну смерти не преодолеть.
Если [некто] видит, как [кто-то другой] стал жить лучше благодаря своей правдивости,
[Ему] кажется, что в его глаз попала колючая соринка¹⁶³.

XV

Большинство, если видит много имущества, скота и прочего,
Ни сейчас, ни потом [об этом] не думает.
[Плохой человек], если видит, что [кто-то] разбогател благодаря древнему благословию,
Думает, что [тот] украл родительское наследство.

XVI

[Тех, которые] думают об опасном глубоком ущелье,
Мечтают о знаменитом имени,
Тех, которые многих собирают приятными речами,
Преображают в хитрецов.

XVII

Отстранившихся от людей, обладающих злобным и необузданным нравом, [и]
От [людей, всех] ненавидящих, [а также]
Сошедшихся с милосердными людьми
Объявляют лъстецами.

XVIII

Среди глупых аратов
Если [кто-то] разумен,
То ни одного [не найдется], кто [его] понимает.
Разумные среди глупых страдают.

XIX

Поведение людей правдивых и прямых [таково],
Что, когда их превозносят, их шея назад не отгибается,
Все время о своем будущем размышляют,

[Если они] бедные, [то] перед богатыми не заискивают.

XX

Свои дела, к которым твердо стремятся,
Делают подобными надписи, высеченной на камне.
От своих твердо сказанных слов
На протяжении всей жизни не отказываются.

XXI

Ради великого государства жертвует своею жизнью,
Обо всем народе заботится как о своих детях,
Совершенно лишен корысти — //3а//
Такой человек поступает, как великий чиновник.

XXII

Своих подданных кормит,
За государственными делами следит,
Обучает, не повышая голоса, —
[Так поступает] нойон, обучающий подобно благодетельному отцу.

XXIII

Почитает мнение властвующего супруга,
Пользуется любовью великого народа,
Рано встает, обучает многому хорошему —
Так поступает ханша, подобная матери.

XXIV

Если нойона, которому [это] было суждено по его прошлой жизни,
Ожидают мучительные и изнурительные дела,
А он не думает о своей драгоценной жизни —
Так поступает сайд, отдающий свои силы своему владыке.

XXV

Чиновники-корыстолюбцы — злые духи государства.
Нойоны, несущие службу, не зная пределов службы, — злые духи народа.
Женщина, не знающая своего места, — злой дух дома.
Плохой человек — злой дух всех.

XXVI

Небо без луны и солнца пусто.
Вода без листьев и цветов пуста.
Гора без молодых побегов пуста.
[Жизнь] ханши без любимого мужа пуста.

XXVII

Ученик, преступающий указания мудрого ламы, [приносит только] вред.
Сын, поступающий наперекор наставлениям родителей, [приносит только] вред.
Жена, изменяющая своему мужу, [приносит только] вред.
Подданные, замышляющие зло против своего господина, [приносят только] вред.

XXVIII

Тойн без мудрости никому не нужен.
 Чиновник без господина никому не нужен.
 Женщина без мужа никому не нужна.
 Вода без берегов никому не нужна.

XXIX

Подданный, имеющий господина, //36// счастлив.
 Сын, имеющий родителей, [сохранит] преемственность [поколений].
 Женщина, имеющая мужа, имеет защиту.
 Человек, имеющий достаток, — имеет влияние.

XXX

Младший брат, у которого хороший старший брат, умен.
 Нойон, у которого много подданных, силен.
 Старик, у которого много внуков, почитаем.
 Муж, у которого любящая жена, счастлив.

XXXI

Опора для юрты — столб.
 Опора для незнатного нойона — чиновник.
 Опора для униженного человека — нойон.
 Опора для богатого человека — закон.

XXXII

Для лжеца друг — враг.
 Для послушника водка — враг.
 Для вора закон — враг.
 Для совершенной добродетели грех — враг.

XXXIII

Нет [другого] защитника, равного Будде.
 Нет [другого] покровителя, равного бодхисаттве.
 Нет другого друга, равного совершенной добродетели.
 Нет [другого] спасителя, равного истинным трем драгоценностям.

XXXIV

Без ламы-учителя буддой не станешь.
 Возгордись, от других [ничего] не получишь.
 Если твердо веришь, в самом себе [найдешь] будду.
 Наставления, подобные меду, крепко усвоишь.

XXXV

Если в самом своем сердце веришь в благодетельного ламу,
 Нечистую силу изгонишь,
 От опасных поступков [себя] охранишь,
 Различные способности обретишь.

XXXVI

Не страшна смерть,
 Страшна бедность.

Не страшны правдивые слова,
 Страшны завистливые и лживые слова.

XXXVII

В большинстве: старики любят старинные слова,
 Юные любят острые слова.

XXXVIII

Много [бывает] богатырей, когда нет врагов.
 Много [бывает] людей, готовых [все отдать], когда отдать нечего.
 Многие [начинают] думать о грехах, когда силы, чтобы брать, иссякли. //4а//
 Многие [начинают] почитать ламу, когда жизнь подходит к концу.

XXXIX

Каждый человек умен, пока не начнет говорить.
 Каждый человек богатырь, пока смерть не приблизилась.
 Каждый человек мудр, пока не с кем сравнивать.
 Каждый человек ученый, пока не толкует притчи.

XL

Случайно и умного человека
 Примут за искусного лжеца,
 И образованного человека
 С безмозглым глупцом перепутают.

XLI

Владыкам и нойонам нужно государство.
 Подданным нужно имущество.
 Родственникам нужно согласие.
 Всему существу нужно счастье.

XLII

Человек, у которого много драгоценностей, богат.
 Человек, [живущий] в мире, силен.
 Чиновник, у которого знатный господин, умен.
 Человек, у которого власть, прям.

XLIII

Мудрого человека называют кляузником.
 Про знающего человека говорят, что он притворщик.
 Человека, который умеет узнавать, называют болтуном.
 Женщину, о которой заботятся, называют «спокойная»¹⁶⁴.

XLIV

Чем больше драгоценность стирается, тем [лучший] цвет проступает, говорят.
 Чем больше мужчина страдает, тем больше [у него] прибавляется мудрости, говорят.
 Если крутой берег не будет намокать, скалой станет, говорят.
 Если мужчина не будет ошибаться, ханом станет, говорят.

XLV

[Одним] желанием богатым не станешь,
Насилием нойоном не сделаешься,
Преследованием [врага] богатырем не станешь,
Хвастовством умным не сделаешься.

XLVI

Будучи богатырем, прежде срока не умирают.
Будучи трусливым, прежде срока и не живут.

XLVII

Глупа жена, которая своевольна и помыкает своим мужем.

Глуп младший брат, который обнаглел и не считается со старшим братом. //46//

Глуп подданный, который не считается с господином, говоря: «Назойливая пчела».

Глуп ученик, который не считается с учителем, говоря: «[Он] — неуч».

XLVIII

Хитрый глупец в глаза восхваляет своего господина, говорят.

Небольшой глупец хвалит своего сына, говорят.

Средний глупец хвалит своего коня и собаку, говорят.

Сумасбродный большой глупец хвалит свою жену, говорят.

XLIX

Если будешь молиться, буддой переродишься,
Если будешь сомневаться, злым духом переродишься.

Если будешь активным, поможет в жизни,
Если будешь безразличным, в жизни повредит.

L

Мудрые тойны — украшение хурала.
Спокойный хороший человек — первый среди многих.

Плохой человек, подобный коршуну, — для многих печаль.

Беспокойный человек — для многих черт.

LI

Самостоятельный чиновник для своего хозяина — хром.

Самостоятельная жена для своего мужа — косноязычна.

Самостоятельный сын для своего отца — глуп.

Самостоятельная дочь для своей матери — проказница.

LII

Обидная ругань отца — поучения, говорят.

Мягкие попреки матери — спасение, говорят.

Редки дети, понимающие это.

Позже захочешь, [но это будет] недостижимое счастье.

LIII

То, что нельзя уничтожить, — страдания от тяжких грехов.

То, что нельзя исполнить, — мысль о сострадании и добре.

То, что нельзя изгнать, — плохая, злобная мысль.

Того, что в конце концов требует раскаяния, — много, говорят.

LIV

Постоянно помнящие о благодеянии благотельной матери,

В течение десяти месяцев вскармливавшей [их] материнским молоком,

И ухаживающие [за ней], не жалея собственной жизни, дети редко [встречаются], говорят. //5a//

LV

С младенческого возраста любящий,
Душу драгоценного отца, который обучает всем наукам,

Полностью радующий сын редко [встречается], говорят.

LVI

Если не узнаешь [три] драгоценности, [жизнь] не будет по истине.

Если не проявишь мудрость, многими не будешь возвышен.

Если самоуверен и предпочитаешь быть один, будешь захвачен врагом.

Если, выбрав, со многими объединишься, подчинишь себе сотни, говорят.

LVII

В душе людей, любящих своего господина,
Бессознательно рождается крепкая уверенность [в нем].

У [жен], любящих своих мужей,
Проявляется ласковый нрав.

LVIII

Самоуверенный человек
Женой своей пренебрегает, говорят.
Всего страшщийся человек
Своего господина подводит.

LIX

Павлин лелеет свой хвост, говорят.

Хороший человек думает о своем имени, говорят.

Птица грач любит грязь, говорят.

Плохой человек любит стяжательство, говорят.

LX

Если слоны сердятся, все разрушают, говорят.

Если высокородные сердятся, государство разрушают, говорят.

Если тойн предается удовольствиям, [он] от учения отдалается, говорят.

Если [человек] имеет плохой характер, его жизнь разрушается, говорят.

LXI

Если разъяснять поучения плохому человеку, [Результатом] будут [только] плохие слова, говорят.

Если преподавать Учение [людям, схожим с] дырявым сосудом,
[Оно] вытечет по капле.

LXII

То, что называют «Будда, дающий правильные наставления»,

Присутствует в материальном теле каждого человека и живого существа.

Ложными стараниями знания не постигнешь,
Если упорно стараться, познание будет легким.

LXIII

В этом хрупком теле //5a//
Находится двадцать одна несокрушимая гора.
[Тот, кто] с помощью мудрости и знания разрушит [их],
Станет главным среди мудрецов, говорят.

LXIV

Будда страдает ради [блага] живых существ,
[Но] живые существа не страдают ради Будды.
Родители страдают ради своих любимых детей,
[Но] дети не страдают ради своих благодетельных родителей.

LXV

Страшнее бескормицы и града —
Страдания и смерть.
Страшнее летней грозы —
Промежуточное состояние и пропасть [между смертью и новым перерождением].

LXVI

[Тот, кто], постоянно совершенствуясь, достиг полного совершенства,
Не охвачен высокомерием, говорят.
[Тот, кто] страдания и наслаждения на себе испытал,
Наверняка стал еще более стойким, говорят.

LXVII

Человеку, который склонен унижать [других],
Не рассказывают свои сокровенные мысли.
Человеку, который непредсказуемо переменчив,
Не говорят свои искренние слова.

LXVIII

С мудрыми хорошими людьми
Плохие дела, совершенные по ошибке, обсуждать не нужно.
Старательно почитай своих господ и нойонов,
Которые подобны родителям, помогающим в течение этой жизни.

LXIX

Если восходят звезды — [это] украшение неба.
Если собирается множество [людей] — [это] украшение порядка, [установленного] предками.

Если много напитков и вина — [это] украшение большого пира.

Если звуки сливаются [в мелодию] — [это] украшение праздника.

LXX

Кем бы [он] ни был — человеком, живым существом, буддой,

Если подавлен тяжелой мирской суетой,

Переродившись в низменном мире,

Будет подавлен мучительной болезнью, несчастный.

LXXI

Пренебрегать действительно полезным учением,
//6a//

Брести друг за другом в опасной стране, из которой появляются шимнусы, и

Собирать вокруг [себя] жену и детей

Перестают готовящиеся к смерти живые существа, несчастные.

LXXII

Драгоценность — Будда, все разъясняющий.

Драгоценность — Учение, прекрасно защищающее.

Драгоценность — лама наставляющий.

[Эти] три драгоценности неразрывно связаны с жизнью [человека].

LXXIII

Если религия ослабевает, наступают смутные времена.

Если духовенство предается наслаждениям, созерцание откладывается.

При лунном затмении свет [луны] меркнет.

Если хороший человек унижен, [он] падает духом.

LXXIV

Перевалить через высокую гору — трудно.

Сына, имеющего свой удел, учить — трудно.

По земле, [усыпанной] иголками, ходить — трудно.

С языкастой женщиной общаться — трудно.

LXXV

Учение постичь — трудно.

Клятву хранить — трудно.

Расстаться с хорошим другом — трудно.

Супругу потерять — трудно.

LXXVI

Тяжелы моря и реки, которые нельзя сосчитать.

Тяжел ад [для тех, чьи] грехи не дают освободения.

Тяжелы враги, [которых так] много, [что] нельзя сосчитать.

Тяжела плохая жена, которую нельзя отругать.

LXXVII

Страдание — [это] преступить наставления прекрасного ламы.

Страдание — [это] попасть в ад из-за черных грехов.

Страдание — [это] иметь плохую жену, с которой невозможно жить.

LXXVIII

Радость — [это] если услышишь наставления драгоценного ламы.

Радость — [это] если найдешь драгоценные вещи.

Радость — [это] если обретишь хорошую спокойную жену.

LXXIX

Если приобрел драгоценность, спокойствия не увидишь. //66//

Если приобрел знания, гордости не поддашься.

Если желаешь уважения, все плохое отбрось.

Если берешь жену, с родственниками жены не встречайся.

LXXX

Если хан пристрастится к водке, государство ослабеет.

Если послушник, обладающий прекрасными [качествами], пристрастится ко лжи, религия ослабеет.

Если простой человек пристрастится к праздной жизни, [он] скотом обеднеет.

Если человек, владеющий колодезцем, пристрастится к праздной жизни, [он] имуществом обеднеет.

LXXXI

Если чиновники даже с качествами Богдо пристрастятся к взяткам, закон ослабеет.

Если послушники даже с качествами бодхисаттвы пристрастятся к водке, религия ослабеет.

Если потомки [рода] Борджигид пристрастятся [ездить] посланниками, традиция ослабеет.

Если рабы и слуги пристрастятся к развлечениям, хозяйство ослабеет.

LXXXII

Хотя кулан и самый быстрый [зверь],

[Он] не может взять и полететь.

Хотя панцирь и шлем — лучшая одежда,

Ее не положено надевать на пир.

LXXXIII

Хотя из лакомств высшее — соль,

Нельзя есть только [ее].

Хотя самые любящие [друг друга] — это муж и жена,

Нет правила брать [жену] на охоту.

LXXXIV

Наш хан, правящий государством, превыше родителей, родивших [тебя], не правда ли?

Наши степенные дзайсаны превыше потомства, рожденного [тобой], говорят.

Если потомство, рожденное [тобой], [тебе] самому доставляет утешение, то [это] превыше драгоценности чиндамани.

Если законная жена умна, [она] превыше матери.

LXXXV

[Когда] тот, кто обладает качествами будды, в душе безразличен, кто это поймет?

[Когда] потомство [рода] Борджигид приходит в упадок, кто это поймет?

[Когда] преуспевающий арат унывает, кто это поймет?

[Когда] золотушный арат превознесен, кто это поймет?

LXXXVI

Если радуешься в одиночестве, неотличим от скотины. //7а//

Если жить бесполезно, не имея цели, все будут насмехаться.

LXXXVII

Исправляющий драгоценный мир,
Говорящий, подражая мудрецам,
Верящий словам совсем плохого человека, —
Об этих трех можно только сказать: «Пусть пеняют на себя».

LXXXVIII

Если в молодости мудрости преисполнишься,
Во время зрелости имущество соберешь,
Многие добродетельные дела совершишь,
В конце, [когда подойдет] смерть, не надо будет раскаиваться, говорят.

LXXXIX

Если не различать врага и мирного [человека], с жизнью расстанешься.

Если неприятель [к людям] попусту увеличится, друзей лишишься.

Если тойн пристрастится к торговле, [он] от Учения отдалится.

Если богач умрет, [он] с имуществом и скотом расстанется, говорят.

XC

Даже если мужчины имеют вид богатырей, многие [из них] способны на обман.

Даже если [они] имеют вид мудрых тойнов, многие [из] них лицемерны.

Даже если [к ним] нет уважения, многие [из них] всячески говорят [о себе].

Даже если [они] имуществом богаты, тех, кто посвящает [его] Будде, мало.

XCI

Даже если [они] имеют сострадательный вид, многие [из них] делают зло.

Даже если [они] имеют мудрых детей, редко [кто из детей] воздаст за родительское благодеяние.

Даже если лучший чиновник становится министром, он редко правдив, говорят.

XCII

Жестокому врагу еду дающий,
Даже когда никто ему не верит, правдивые слова
говорящий, //76//
Дружасий с глупыми скупыми людьми,
Проповедующий Учение неверующим, —
Эти трое¹⁶⁵ ничего особенного из себя не представляют.

XCIII

Если не ладить со многими людьми в этой жизни,
Если не быть в состоянии [правильно] распорядиться имуществом, когда оно есть,
Если в молодости не выучиться наукам —
В конце [жизни] раскаешься, а что толку?

XCIV

Пользуясь властью, крадущий имущество других,
Преданных религии по-всякому оговаривающий,
День и ночь плохие дела предпринимающий,
Такой человек — [как] самый плохой из чертей.

XCv

Трудно совершать дела, [подобные делам] высших.
Трудно изображать действительно высшую добродетель.
Трудно доверять обладающим маленьким умом.
Это три трудных в мире.

XCVI

Не знает о воздаянии за все хорошие дела.
Не учится всем премудростям.
Стараясь раскаться, не стремится к созерцанию.
Из всего плохого это самое плохое.

XCvII

Хотя умный, скрывает [это],
Хотя властный и сильный, имеет скромный вид,
Хотя владеет имуществом, хвастаться [этим] и не думает.
Такой человек — опора государства. //8а//

XCvIII

Если с открытой и твердой душой посвятить себя трем драгоценностям,
Если в теперешней жизни жить по правде,
Если отринуть [от себя] многие грешные наклонности,
Если в конце [жизни] свой дух устремить в страну Будды — это есть высшее счастье.

XCIX

Тебе начинает [казаться, что] манера жить современников приятно пахнет.

Постоянные благоприятные изменения мира кажутся естественными.

Избегая [несчастий], все более укрепляешься в мысли, что будешь вечно радоваться.

[Когда] вдруг умираешь, один уходишь.

C

Если стараться осуществить дела только этой жизни,
В будущем пользы не будет.
Если молиться трем высшим драгоценностям,
Если совершать добродетель по мере сил,
То злых духов изгонишь [и] в конце концов обретешь святость будды.

CI

Имущество и еда — зыбкое спокойствие,
Любимые друзья и родственники — иллюзия,
Молодость — радуга на небе,
Наше свободное тело — звезда дном.

CI

Владыка смерти приходит быстрее, чем враг.
Для будущего имеют большое [значение] следствия судьбы.
Непрерывно проявляющиеся желания приносят вред.
Вообще-то мир — это гнездо ядовитых змей.

CI

Подаяние — это пропитание в будущей жизни.
Ступени наивысшего пути и
Чистая нравственность будут полезны.
Если простить злобу души незаконнорожденных — [это] высшее из украшений.

CIV

Три драгоценности, спасающие во время великого страдания:
Благотельный высший лама — вечный друг,
Высшая мудрость, очищающая глупость,
Высшее Учение, очень полезное для себя самого.

CV

Если какие-то грехи совершены по незнанию,
Если молиться преисполненному чистой веры Будде,
Если жить, [руководствуясь] правдивой душой, освещая все впереди //8б//
Подобно солнцу, наконец вышедшему из-за облаков, —
Выше этого нет добродетели.

CVI

Если [некто] подавил [в себе] гнев и ярость, лучше его богатыря нет.
Если [некто] распространяет все самое хорошее, лучше него будды нет.
Если арат — плохой и неблагодарный, то хуже [его] друга-шимнуса нет.

CVII

Это драгоценное тело обрести — трудно,
 Встретиться с наивысшей религией — трудно,
 Стать ученым ламой — драгоценно,
 Если понять значение этого — достигнешь про-
 светления.

Примечания

1. sidam qutuy: Q 2537, H 423, H 424.
2. В рукописи Q 310 между строк этого предложения впи-
сано слово uqayatu без какого-либо указания, куда его
надо вставить.
3. kümün-iyen: H 423, H 424.
4. böged: H 423, H 424.
5. mese: Q 2537, H 423, H 424.
6. sanaudaqu: Q 2537, H 423, H 424.
7. ülü: Q 2537, H 423, H 424.
8. ülü qayuramui: ayur kiling-iyer — опущено: H 423.
9. ülü qayuramui: ayui — опущено: Q 2537, H 423, H 424.
10. kümün-i: H 423, H 424.
11. örlöggen: H 423, H 424.
12. siroi-yin oruysan: H 423, H 424:
13. olan ken anu: Q 2537, H 423, H 424; olangki вписано ме-
жду строк вместо olan ken: Q 310.
14. bayajıysan kümün-i: H 423, H 424.
15. eçige-yin: Q 2537; qarın eçige-iyen: H 423, H 424.
16. Эта фраза опущена: H 423, H 424.
17. ed mal-i: H 423, H 424.
18. quriyaıysad-i: Q 2537.
19. küçü-ben: H 423, H 424.
20. eçige eke: H 423, H 424.
21. Опущено: H 423, H 424.
22. gere-ben: Q 2537, H 424.
23. kür-ün: Q 2537.
24. qatun: Q 2537.
25. В рукописи H 423 вместо этой и предыдущей фраз сто-
ит: erdem-tü blam-a-yin jarlıy-yi bertegeçci köbegün qour-
tu-yin.
26. Эта фраза опущена: H 423, H 424.
27. Эта фраза опущена: H 423.
28. üsün: H 423.
29. jadayai: H 423, H 424.
30. ijayur: H 423.
31. Опущено: H 423, H 424.
32. ülemji ülü: H 423, H 424.
33. sitübesü: Q 2537, H 423, H 424.
34. bui kele: H 423, H 424.
35. olangkin-aça aru: H 423, H 424.
36. medel: H 423, H 424.
37. kürteki: H 423, H 424.
38. medegeçi: H 423, H 424.
39. çeçen: H 423, H 424.
40. tübsin: H 423, H 424.
41. yaruday: H 423, H 424.
42. Опущено: H 423, H 424.
43. urida: H 423, H 424.
44. poyad-ıyan: H 423, H 424.
45. çidkür: H 423, H 424.
46. okin: Q 2537; keüked: H 423, H 424.
47. eliy-e: Q 2537.
48. suruyaysan: H 423, H 424.
49. eçüs qoyin-a: H 423, H 424; eçüs-tür: Q 2537.
50. jobalang gele: H 423, H 424.
51. sedkil gele: H 423, H 424.
52. sedkilten: H 423; sedkil gele: H 424.
53. açi: H 424.
54. erigejü erlegejü: H 423.
55. emüi: H 423; emüs: H 424.
56. eme-ben: Q 2537, H 423, H 424.
57. yaruday: Q 2537, H 423.

CVIII

[Поскольку] умрешь, при жизни твори добродетель.
 Пока не постарел, в молодости учись наукам.
 Чтобы, став стариком, не печалиться, постоянно постигай Учение.

58. jıyıl-dayan: H 423.
59. gele: H 423, H 424.
60. bodutu sayın kümün-ü bey-e-dür bui: Q 2537.
61. yeke gele: H 423, H 424.
62. jayuradu-yin: H 423, H 424.
63. yeke gele: H 423, H 424.
64. omuy sedkil: H 423, H 424.
65. mayu kümün-dür: H 423, H 424.
66. Опущено: H 423, H 424.
67. ügei bui: H 423, H 424.
68. Опущено: H 423, H 424.
69. metü tusulayçi: H 423, H 424.
70. noyan-ıyan qan kümün: H 423, H 424.
71. kündülekü keregei: H 423, H 424.
72. gele: H 423, H 424.
73. В рукописи H 423 далее пропуск, равный одной странице.
74. daruydaysan-dur: H 424.
75. qarın üküjü: H 423.
76. tegün-ü tula qamuy-i: H 424.
77. ene erdeni kejiy-e-ber qayaçal ügei amin-luy-a qolbaydaqu
keregei: H 424.
78. В рукописи Q 2537 этой фразы нет.
79. orkiysan: H 424.
80. jobalang gele: H 423, H 424.
81. jobalang gele: H 423, H 424.
82. jobalang gele: H 423, H 424.
83. tavar-i: H 423, H 424.
84. erdem-i: H 423, H 424.
85. erke-dür: Q 2537.
86. mal: H 423, H 424.
87. Эта фраза опущена: H 423.
88. Опущено: H 423, H 424.
89. gele: H 423, H 424.
90. uqaju medenem-j-a: H 423, H 424.
91. ilyal ügei gele: H 423, H 424.
92. jasyalayçi: H 423, H 424.
93. ider jalayu: H 423, H 424.
94. В рукописях H 423, H 424 здесь и далее опущено до
слов çay-dayan включительно.
95. kiling: H 423, H 424.
96. tayamaı: H 423, H 424.
97. Опущено: H 423, H 424.
98. Восстановлено по остальным рукописям.
99. ed-tei: H 423, H 424.
100. üiledügsen: H 423, H 424.
101. kümün: Q 2537.
102. qarıyulqu kümün: H 423, H 424.
103. çuqay gele: H 423, H 424.
104. erkim sayın: H 423, H 424.
105. sedkikü tüsimel: H 423, H 424.
106. itegel: Q 2537.
107. Опущено: H 423, H 424.
108. kelegçi: H 423, H 424.
109. ügei kümün-dür: H 423, H 424.
110. çay-tur: H 423, H 424.
111. olan kümün-lüge: H 423, H 424.
112. ider jalayu: H 423, H 424.
113. bolun gele: H 423, H 424.
114. sayın süstüg-ten-i: H 423, H 424.
115. eldeb mayu: H 423, H 424.
116. В рукописях H 423, H 424 эта фраза выглядит так:
eyimü kümün anu çidkür-ün çidkür tere bui:

117. Опушено: Н 423, Н 424.
 118. мауиџа! мауи: Q 2537.
 119. В рукописях Н 423, Н 424 эта фраза выглядит так:
 eyimü kümün inu мауи-гиуи мауи tere bui:
 120. Восстановлено по остальным рукописям.
 121. tebçijü yabuğad: Н 423, Н 424.
 122. Јорiyulbasu: Н 423, Н 424.
 123. qarın nasuda: Н 423, Н 424.
 124. qarın ükül-ün irekü-dü ali: Н 423, Н 424.
 125. eçüs qoyituda: Н 423, Н 424.
 126. gele: Н 423, Н 424.
 127. yerü açitu-yin: Н 423, Н 424.
 128. süsüg-iyer jalbariyad: Н 423, Н 424.
 129. eneken nasun-dur ada: Н 423, Н 424.
 130. çidkür-i: Н 423, Н 424.
 131. mal-dur: Н 423, Н 424.
 132. ekilen metü: Н 423, Н 424.
 133. sayın nökül: Н 423, Н 424.
 134. qudal: Н 423, Н 424.
 135. qağurmay gele: Н 423, Н 424.
 136. nasun inu: Н 423, Н 424.
 137. solungy-a gele: Н 423, Н 424.
 138. odun gele: Н 423, Н 424.
 139. türgen gele: Н 423, Н 424.
 140. eçüs qoyitu: Н 423, Н 424.
 141. oyir-a tülüg: Н 423, Н 424.
 142. yekc gele: Н 423, Н 424.
 143. ireküi: Q 2537, Н 423.
 144. körlüngge bui: Н 423, Н 424.
 145. eçüs qoyitu: Н 423, Н 424.
 146. öglige gele: Н 423, Н 424.
 147. degedü bui: Н 423, Н 424.
 148. ene: Н 423, Н 424.
 149. Опушено: Н 423, Н 424.
 150. Опушено: Q 2537.
 151. ғаруysan: Н 423, Н 424.
 152. para: Н 423, Н 424.
 153. Опушено: Q 2537.
 154. Опушено: Н 423, Н 424.
 155. öğürü: Н 423, Н 424.
 156. berke gele: Н 423.
 157. eyimü erdem: Н 423.
 158. olduquy-a: Н 423, Н 424.
 159. berke gele: Н 423, Н 424.
 160. üiledültei bui-j-a: Н 423, Н 424.
 161. bui-j-a: Н 423, Н 424.
 162. ürgüljide nom: Q 2537, Н 423, Н 424.
 163. Н 423, Н 424: О человеке, который стал лучше жить
 благодаря своей правдивости, думает как о земле, по-
 павшей в один глаз.
 164. Переведено по рукописям Н 423, Н 424.
 165. Так в тексте.

Л. Л. Викторова

К вопросу о сяньбийских и киданьских фольклорных сюжетах, сохранившихся у монголов

В «Истории династии Вэй» сохранился небольшой сюжет — притча, рассказанная в назидание сыновьям владельцем туюхуней (в других источниках называемых тогонами, аша, ажа) Ачаем. «У Ачая было 20 сыновей, старшим был Вэйдай. Ачай обратился к ним... Затем он неожиданно приказал Мулияню, младшему брату его матери: „Возьми одну стрелу и сломай ее“. Когда Мулиянь сломал стрелу, Ачай снова сказал: „Возьми 19 стрел и сломай их“. Мулиянь не смог сломать стрел. Тогда Ачай сказал: „Поняли ли вы, что одного легко сломать, а многих трудно. Соединяйте усилия и будьте единодушны, тогда алтарь для жертвоприношения духам земли будет прочным“. С этими словами он умер» [1, 219]. Эта притча — поучение Ачая сыновьям — относится к первой половине V в. Туюхуни, часть южной группы сяньбийцев-муюнов, в то время обитали на территории современного Автономного района Внутренняя Монголия КНР в окрестностях оз. Кукунор. Ранее эта группа сяньбийцев обитала в бассейне р. Ляохэ, откуда и переселилась из-за недостатка пастбищ.

В «Монгол-ун нигуча тобчийан» («Сокровенное сказание монголов») рассказано, что среди старших сыновей Алун-гоа (праматери монгольских родов, вдовы Добун-мэргэна) — Бельгунотая и Бугунотая — возникли разговоры о том, что рожденные ею после смерти Добун-мэргэна трое сыновей прижаты от домашнего слуги Маалиха-баяудайца. Персидский историк Рашид ад-дин сообщает, что Добун-мэргэн (называемый им Добун-баяном) был главой какого-то владения, расположенного в верховьях рек Толы, Онона и Керулена [1, 10]. Ситуация, в которой возникли слухи, порочащие его вдову, грозила распрями внутри рода. Поэтому для сохранения единства Алун-гоа сочла необходимым пресечь слухи. Ею была использована притча. Однажды весной Алун-гоа сварила вяленую баранину и посадила рядом всех пятерых сыновей: Бельгунотая, Бугунотая, Бугу-хатаги, Бухуту-Салчжи и Бодончара. Затем она дала каждому из них по одному пруту для древков стрел и предложила их переломить. Сыновья без труда переломили. После этого Алун-гоа дала уже по пяти прутьев. Все пятеро и хватали сообща, и зажимали в кулаках, но сломать не смогли. Потом Алун-гоа ска-

зала: «Вы пятеро родились из единого чрева моего и подобны вы давешним пяти хворостинкам. Если будете поступать и действовать каждый сам лишь за себя, то легко можете быть сломлены всяким, подобно тем пяти хворостинкам. Если же будете согласны и единодушны, как те связанные в пучок хворостинки, то как можете стать чьей-либо добычей?» Через некоторое время Алун-гоа скончалась [3, 80—81; 4, 231, примеч. 64].

Этот же сюжет содержится и в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина, определяющего время жизни Алун-гоа второй половиной IX—началом X в. Она происходила из рода хорилар (куралас Рашид-ад-дина), часть которого ранее обитала в местности Баргучжин-токум (районы Забайкалья и Прибайкалья), но во второй половине IX в. переселилась к Бурхан-халдуну (современный Хэнтейский горный район. — Л. В.) [3, 79—80; 4, 223; 2, 111, примеч. 13]. Таким образом, сюжет притчи, бытовавший у южных сяньбийцев в V в., был известен у северных монгольских племен в X в. и зафиксирован в источниках XIII в. Его можно было бы толковать как «бродячий» сюжет, но этому противоречат следующие соображения. Во-первых, совпадают ситуации (угроза разрушения кровно-родственных связей). Во-вторых, поучение сопровождается одинаковыми действиями с однородными предметами (стрелы, древки стрел). Расхождение в количестве обусловлено числом поучаемых. После поучения сообщается о кончине главы семьи, поучавшего потомков. Наконец, самое важное состоит в том, что и туюхуни как часть сяньбийцев-муюнов, и хорилары были представителями древнемонгольского этнокультурного мира. Известно, что предки монгольских племен населяли искони преимущественно восточную часть современной МНР и прилегающие районы Забайкалья, часть Дунбэя, Внутренней Монголии, проникая также в северо-восточные районы Тибета. В I тыс. до н. э. их называли в китайских источниках бэй-ди и дун-ху. Следы жизни этих племен считают плиточные могилы и петроглифы, для которых типичными являются изображения оградок с пятнами внутри и птиц с распростертыми крыльями [5; 6; 7; 8, рис. 31; 9, 185; 10, 92, 93].

Все это дает право заключить, что приведенная притча была одним из древних фольклорных дидактических сюжетов, бытовавших у предков монголов. Его фиксация в V и X вв. (последняя в записи XIII в.) говорит о том, что идея обязательности сохранения кровно-родственного коллектива восходит к эпохе родового строя и передавалась из поколения в поколение сначала изустно, а затем была записана. В виде одного из фольклорных сюжетов она была включена в систему духовных ценностей монгольских народов.

Второй сюжет связан с приметам и поверьями, сведения о которых сохранили «Сокровенное сказание» и китайские источники, посвященные истории киданей. Например, в «Истории Великого Ляо» под 911 г. записано, что сановник Хань Яньхой, приближенный императора киданей Елюя Абаочжи, тайно покинул его и уехал на родину. Далее говорится: «Однажды императору приснилось, будто бы белый журавль вылетел из его юрты, а потом прилетел обратно». Император рассказал о сновидении своей сватье и воспринял его как указание на возвращение Хань Яньхой. Тот вскоре действительно вернулся [11, 10].

«Сокровенное сказание» сообщает сходный сюжет, который относится к 1170 г., когда Есугэй-багатур с девятилетним Тэмучином (по европейскому исчислению возраста — восьмилетним) отправился к олхонутам — сородичам своей супруги Оэлун-эхэ сватать невесту для сына. По дороге, между урочищами Цэгцэр и Чихургу, им встретился кочевавший здесь предводитель племени унгиратов Дай-сэчэн, который рассказал Есугэй-багатуру: «Снился мне, сват Есугэй, снился мне этой ночью сон, будто снизошел ко мне на руку белый сокол, зажавший в когтях Солнце и Луну. По поводу этого своего сна я говорил людям: „Солнце и Луну можно ведь видеть только лишь взглядом своим; тут вот прилетел с Солнцем и Луной в когтях этот сокол и снизошел мне на руку, белый спустился“. Что-то он предвещает? — подумал лишь я, как вижу: подъезжаешь, сват Есугэй, ты со своим сыном. Как случится такому сну? Не иначе, что это вы — духом своего киятского племени — являлись во сне моем и предвещали» [3, 86].

Уже Н. П. Шастина, переводчик и публикатор «Алтан тобчи», источника XVII в., в котором воспроизводится этот сюжет, заметила его фольклорное происхождение [12, 68, 316]. Связь «Алтан тобчи» с «Сокровенным сказанием» несомненна, но фольклорные истоки сюжета «Сокровенного сказания» неясны. Однако сравнение сюжета «Сокровенного сказания» с таковым же из «Дай Ляо гурун-и судури» показывает их почти полное совпадение. Основными элементами являются: 1) прилет белой птицы; 2) вещий сон; 3) одинаковое толкование сна как предсказания о прибытии приятного человека. Различия не меняют сути: в одном случае возвращение уехавшего (у киданей), в другом — просто прибытие. Унгиратский вариант имеет и важное для понимания верований монгольских народов того времени пояснение: белый сокол вещего сна — дух, душа племени кият, в котором Есугэй был одним из предводителей. Так объясняется и вещий сон Елюя Абаочжи: там белый журавль, очевидно, воспринимался как символ души Хань Яньхой, которая подала о себе весть.

Представление о душе-птице, обитающей в Верхнем мире, связанной с Вечным синим небом (Небом-божеством, Тэнгри), было общим у южных (киданей) и северных (монголов) групп родственных по происхождению племен. Оно восходит к глубокой древности, когда их общие предки изображали на скалах птиц с распростертыми в полете крыльями.

Вещий сон Дай-сэчэна дополнен еще одним символом: белый сокол держал в когтях Солнце и Луну. Как известно, Небо и Земля, Солнце и Луна были символами Вселенной; часть этой формулы — Солнце и Луна — символами Поднебесной. Белый сокол — дух племени кият-борчжигин, — держащий в когтях Солнце и Луну, в вешем сне вождя унгиратов Дай-сэчэна уже как бы предсказывает великое будущее Тэмучина — владетеля Поднебесной, хагана (императора), хотя, казалось бы, в то время об этом сын одного из племенных вождей монголов думать не мог.

Символика в изображениях ловчих птиц прослеживается и в более позднее время у монголов. Ловчих птиц изображали на предметах, связанных с военной службой и полномочиями должностных лиц. Об этом повествует венецианский купец Марко Поло, много лет служивший внуку Чингис-хана императору Хубилаю: «...у того, кто поставлен над ста тысячами (человек. — Л. В.) или начальствует главным, большим войском, дщица (пайцза. — Л. В.) золотая и весит четырьмя сайе; внизу нарисован лев, а наверху изображены Солнце и Луна; даны им права на великую власть и на важные дела; а когда тот, у кого эта важная дщица, едет, то над головою у него всегда теремец, и значит это, что важный он господин, а сидит он всегда на серебряном стуле». Старше него, по данным Марко Поло, были лишь лица, обладающие дщицей, на которой был изображен кречет, — «большие князья» и сам хаган (император) [13, 103]. Таким образом, в вешем сне Дай-сэчэна ранг Есугэй-багатура был следующим после императора, т. е. «большого князя», по определению Марко Поло, разумеется, с поправкой на количество подданных (Хубилай был императором огромной евразийской территории с неисчерпаемыми людскими и материальными ресурсами, которой в 70-х гг. XII в. еще не было). Тем не менее символика образного мышления, отраженная в вешем сне, достаточно прозрачна. Она просматривается и в описании Марко Поло изображений пайцз: кречет, Солнце, Луна.

Пайцзы не были изобретением монгольских владык XIII в. В «Цидань го чжи», «Ляо ши», «Дай Ляо гурун-и судури» засвидетельствовано, что пайцзы как знаки полномочий на определенные пределы власти, вручаемые императором тому или иному лицу, использовались и в империи киданей [11, 168, 169; 14, 331]. В период Ляоской империи ее вассалом был хан керитов, чьи владения охватывали земли в бассейне рек Толы, Орхона и к югу от них. Естественно, что пайцзы и их значение керитам были известны. После завоевания части киданьских владений сменившей Ляо чжурчжэньской династией Цзинь (1125) часть киданей переселилась в Семиречье, где образовала новое государство Кара-кытаев (Си Ляо). Ван-хан керитов в середине XII в. поддерживал с ними дипломатические отношения, сам приезжал к кара-кытайскому двору. Он поддерживал дипломатические отношения и с империей Цзинь; но земли керитов, как и земли монголов, чжурчжэням не были подчинены. При дворе ван-хана Тоорила бывали в качестве послов кидани, перешедшие на чжурчжэньскую службу. Отец Тэмучина, Есугэй-багатур, был побратимом (анда) ван-хана, то есть при жизни Есугэя между ними были равноправные отношения, а в трудное для Тоорила время Есугэй оказывал ему помощь. В то время и Тэмучин был принят при дворе ван-хана, где мог встречаться и с киданьскими послами. Естественно, что символы полномочий власти, связанные с системой феодальной иерархии и административным устройством, принятые во всей

империи Ляо, в том числе и у их подданных керейтов, должны были быть хорошо известны и вождям монголов: Есугэй, отец Тэмучина, был андой (побратимом) главы керейтов, возможно и его вассалом. Знали о них и унгираты — прямые подданные Ляо.

О возможности вассальной зависимости части монгольских племен от керейтов упоминает Рашид ад-дин в «Сборнике летописей», определяя границы керейтских кочевий до низовьев рек Онона и Керулена. Более определенно сообщает о вассальной зависимости монголов от керейтов Марко Поло, который прямо утверждает, что татары, как он именует монголов, «платили они великому царю и звали его по-своему Унскан... платили ему дань, из десяти скотов одну скотину». И далее: «Каково же бесстыдство Чингис-хана!.. Иль он не знает, что он мой челядинец и раб!.. Следовало бы его как предателя и изменника своему государю смертью казнить!» [13, 85]. В «Сокровенном сказании» и сам Тэмучин, даже став Чингис-ханом, обращается к ван-хану керейтов: «Хан и отец...» [3, 99]. В формуле дипломатических отношений, принятых у этих народов в то время, такое обращение означало подчиненность вассала сюзеру.

Очевидно, при жизни Есугэй-багатура, во второй половине XII в., положение было иным, а отец Тэмучина был достаточно влиятельным и более независимым соседом керейтов: отношения были на уровне побратимов, т. е. равноправными. Об этом говорит и то, что у семьи умершего Есугэя в конце XII в. сохранился комплекс стационарных сооружений (жилые помещения и парадные палаты дворцового типа) на месте скорее всего зимней стоянки. В «Сокровенном сказании» его называют Аурух. Ставка матери Тэмучина была расположена на равнине возле р. Авраг-ус, в восьми километрах южнее современного Дэльгэрхан сомона. Теперь от нее остались лишь развалины, которые называют обычно Аршань-дэрс. Раскопки этого городища были начаты в 60-х гг. экспедицией Трех рек под руководством чл.-кор. АН МНР Х. Пэрлээ, в которой мне довелось принять участие. На городище были обнаружены развалины строений различного назначения. Одни из них были жилыми, другие имели характер дворцового комплекса. От него сохранилось прямоугольное возвышение фундамента-платформы и базы 32 деревянных колонн в форме каменных подквадратных подушек из гранита. Здания были снабжены системой отопления в виде канов. Среди находок в культурном слое была монета (медная) 1189 г., т. е. времени, когда развернулась драматическая борьба Тэмучина за отцовское наследство и сохранение своих владений от посягательств более сильных соседних кочевых племен. Эта ставка существовала и позднее, так как в подъемном материале было много керамики юаньского времени [15, 107–109]. Совершенно очевидно, что столь внушительный археологический памятник, сохранившийся от времени юности Тэмучина, бывший ставкой его семьи, с несомненностью подтверждает высокий статус рода его отца в монгольском обществе того времени, о чем, судя по фольклорной ассоциации унгиратского Дай-сэчэна, последнему было хорошо известно. Поэтому в «Сокровенном сказании» этот фольклорный сюжет не просто указывает на общность киданьско-монгольского образного мышления, отлившегося в устойчивые формулы и символы в устном народном творчестве, но и содержит множество оттенков, с помощью которых люди того времени и культуры выражали ту или иную степень уважения к собеседнику. Последняя соответствовала его статусу в системе феодальной иерархии средневекового общества кочевников Центральной Азии.

Следующий фольклорный сюжет относится к так называемой сватальной песне унгиратов, которую вслед за приветствием произносит Дай-сэчэн, обращаясь к Есугэй-багатуре. Привожу ее в поэтическом переводе С. А. Козина [3, 86].

Мы, унгиратское племя,
С древних времен знамениты
Красою и статностью дев от жены-унгиратки.
Брани не любим, но дев своих милых
К вашим ханам в подруги везем.
В одноколку казачью* верблюду вороной
Запряжен, и рысью пустили его...
К вам на царское место усадим ее.
Браней не ищем мы. Только,
Вырастив славных девиц,
В крытый возок уместим
С сивым верблюдом в упряжке...
Замуж проводим. К вам на высокое место
Дорогой половиной усадим.
Искони унгиратские жены
Как щит неприступны, а девы — смиренны.
Красотою же дев от жены-унгиратки
Издравле мы знамениты.
Отроки наши за степью глядят,
Девы у нас красотой взор пленяют.

С. А. Козиним, исследовавшим этот памятник, замечено, что сватальная песня унгиратов была народной песней, то есть она передавалась изустно и имела устойчивый набор запоев-шаблонов.

Содержание песни вполне определенно говорит о том, что монгольская знать в ранге степных владык-ханов издавна имела обыкновение брать в жены девушек из унгиратского племени. Обращает на себя внимание и тот факт, что Есугэй-багатур первоначально намеревался сватать невесту Тэмучину у племени олхонуты. Олхонуты же были племенем матери Тэмучина — Оэлун-эхэ, жены Есугэя. Они обитали юго-восточнее унгиратов, и Есугэй с сыном попали к ним проездом. И тем не менее Дай-сэчэн сам предлагает свою дочь в невесты Тэмучина: «Зайди ко мне, сват Есугэй. Девочка моя — малютка, да свату надо посмотреть». Разговор этот происходит в начале 70-х гг. XII в. Тэмучину было тогда девять лет, если считать установленной датой его рождения 1162 г. Отсюда следует, что при жизни Есугэя (в 60—начале 70-х гг.) унгираты считали для себя честью заключить брак с представителем рода кият-борчжигинов, а также традиционно поставляли невест в другие ханские роды монголов. Судя по содержанию песни, к тому времени это был уже древний обычай, сватальная же песня стала как бы традиционным индексом родственно-свойственных связей между монголами и унгиратами. Эти связи сохранялись и поддерживались в дальнейшем. В период империи, в XIII—XIV вв., императоры и улусные ханы-чингисиды имели жен из племени унгиратов. Унгиратского происхождения были жены Джучи, Орды, Чагатая, Мэнгу-хагана, Токты, Тимур-хагана, а также у ильханов Ирана — Хулагу, Тэкудара, Аргуна, Гейхату и других чингисидов [3, 34; 2, 153, 201, 203].

Естественно, возникает вопрос о том, к какой группе племен принадлежали унгираты в период, когда создавались приведенные в «Сокровенном ска-

* Термин «хасаг тэрэг» был мною записан в 1969 г. в Восточном аймаке МНР. Он применялся к одной из разновидностей двухколесных повозок с массивными, укрепленными поковками ободьями и брусками вместо спиц.

зании» сюжеты, вошедшие в фольклорную часть хроники, особенно сватальная песня унгиратов.

Первые сведения о брачных связях между унгиратами и монголами относятся, по данным Рашид-ад-дина, ко времени Хабул-хана. Он сообщает, что Хабул-хан был женат на Кара-Лику из племени унгиратов, которые в его транскрипции названы кунгиратами [2, 104]. Хабул-хан был прадедом Тэмучина и жил во второй половине XI в., то есть в период господства на территории Центральной Азии киданьской империи Ляо. Рашид-ад-дин относит унгиратов к монгольским племенам раздела дарлегин. Унгираты, по его утверждению, состояли из нескольких родственных племен. Главным из них были унгираты, а их подразделениями считались олхонуты, икиресы, каранут и кунклиут. Родиной унгиратов были земли близ Эргэнэкон, то есть в бассейне р. Аргунь [2, 160, 164]. Позднее племена унгиратов расселились и заняли территорию к югу вплоть до пристепных районов современной КНР. Северной частью этих племен были собственно унгираты, южнее к ним примыкали олхонуты, а икиресы и остальные кочевали еще южнее. Собственно унгиратские кочевья занимали и бассейн Халхин-гола. Таким образом, в период империи Ляо земли унгиратов и их сородичей олхонутов, икиресов и других были частью киданьской империи.

Владения монголов располагались к северу от киданьских. Известно, что граница между ними шла по р. Луцзюй, которую большинство исследователей отождествляют с р. Керулен. Однако бывшая киданьская крепость и город Пибэйхэчэн (в настоящее время это городище Бар-хот 1) расположены на северном берегу р. Керулен, и это обстоятельство делает сомнительным общепринятое отождествление. Кроме города и крепости здесь сохранилась и построенная киданями пагода, которая по архитектурному исполнению сходна с буддийской же пагодой, построенной в главной столице империи Ляо. Пагода на городище Бар-хот, теперь частично разрушенная, и первоначально отличалась от центральной меньшими размерами и более скромным декором. На городище в подъемном материале имелось большое количество керамики киданьского времени. По планировке, характерным особенностям построения крепостных стен, ров и другим признакам это городище сходно с другими руинами киданьской эпохи. Поэтому естественно, что кидани не могли построить свой город за границами собственных земель, т. е. на территории монголов, и рассматривать р. Керулен как границу между киданями и монголами необоснованно.

Полагаю, что более верной можно считать линию границы на карте, очерченную Х. Пэрлээ [16, 10, 76–77]. Она проходит близ р. Ульца, протекающей в широтном направлении. Невдалеке от нее имеется и так называемый «вал Чингис-хана». В нем можно видеть укрепленную границу между монгольскими и киданьскими владениями. За это говорит и расположение когда-то бывших здесь, а теперь почти разрушенных пограничных постов — сторожевых пунктов на границе, также обследованных нами в 1968 г. Вероятно, при нанесении линии киданьской границы Х. Пэрлээ учел и фонетическое созвучие между названиями рек Ульца и (кит.) Люцзюй. Такое соответствие между Люцзюй и Керуленом полностью отсутствует.

Рассмотренные данные, относящиеся к территории обитания в XII в. унгиратов и родственных им олхонутов, позволяют утверждать, что эта группа племен и в X—XI вв. целиком была включена в ареал киданьской культуры. Находки киданьских вещей с этой территории представлены в фондах и экспозиции краеведческого музея Восточного аймака.

Вызывает сомнение тот факт, что в китайских текстах по истории Ляо нет этнонимов унгираты и олхонуты. Однако известно, что в китайских источниках почти нет прямых фонетических соответствий монгольским этнонимам. Идентификацией киданьских этнонимов с монгольскими занимались различные ученые, получившие обнадеживающие результаты. Х. Пэрлээ рассмотрел этноним ургуу/улгу китайского текста «Истории Ляо». Он отождествляет его с этнонимом улохоу, упоминаемым в китайских летописях в сведениях V в., а затем с олхонутами «Сокровенного сказания», а также Рашид-ад-дина и более поздних летописей. В X—начале XII в. олхонуты (ургуу) имели три подразделения: тулу, нари и аруй. Все они кочевали южнее р. Керулен и были подданными киданей [16, 76]. Японский исследователь Янай Ватару, специально исследовавший проблемы этнического состава империи Ляо и его идентификации с более поздним населением Центральной Азии, находил, что упоминаемые в «Истории Ляо» племена уху, ухуань, юцзюэ, юцзюэли, юхули, уху ниела можно отождествить с унгиратами. Часть этих племен была в прямом владении императорского дома и принадлежала сначала Тайцзу (Елюю Абаочжи), его потомкам, Шэнцзуну (Лунсюю), а часть относилась к разряду «внешних» и составляла группу пограничных, охранявших рубежи империи племен. Он установил также, что в названии уху ниела последний компонент — ниела принадлежит к названиям собственно киданьских племен и означает монгольское слово «наран» («солнце, солнечный»), переданное китайской транскрипцией [17, 269, примеч. 145].

Суммируя приведенные данные и выводы исследователей можно с уверенностью утверждать, что в сватальной песне унгиратов отражены реальные исторические события: между кланами племенных вождей — подданных киданей (унгиратов, олхонутов) и знатными фамилиями монголов задолго до образования империи Чингис-хана существовали тесные, близкородственные связи, нашедшие отражение в фольклорной традиции «Сокровенного сказания».

При столь тесных длительных связях южной и северной групп древнемонгольских племен небезынтересно проследить общность культурных интересов, зафиксированных как в «Сокровенном сказании», так и в киданьских произведениях. Сами эти произведения в прямых монгольских соответствиях до нас дошли, но сведения о них имеются. Они дошли до нас и в сообщениях источников на китайском языке, и в пока не дешифрованных полностью собственно киданьских текстах на каменных стелах. Китайские известия о киданях отмечают у них разнообразные жанры письменной литературы, причем любимыми жанрами были стихотворный и песенный [18; 19, 112].

В. С. Стариков установил, что тексты поминальных stel, поставленных императором Ляо и их супругам, содержат стихотворные тексты. В эпитафии Синцзуну он обнаружил двойные начальные рифмы. Стихи были многострофные, но преобладающей формой были четверостишия. Анализируя формальные элементы киданьского стихосложения, В. С. Стариков пришел к выводу, что они не противоречат нормам стихосложения в монгольских языках [19, 112–116]. Действительно, рассмотренные В. С. Стариковым приемы киданьского стихосложения соответствуют таковым же, исследованным Л. К. Герасимович в монгольском стихосложении [20].

В исследовании В. С. Старикова идет речь о двух эпитафиях 1055 г. (императору Синцзуну и императрице Жэньи), а также об эпитафии 1150 г. Послед-

няя была создана уже после крушения империи Ляо (1125), в период господства на ее территории империи чжурчженей Цзинь (империи алтан-ханов китадских по терминологии «Сокровенного сказания»). В 50-е гг. XII в. отец Тэмучина, Есугэй-багатур, был вождем своего племени, побратимом ван-хана керейтов, очевидно, достаточно образованным для своего времени и положения человеком. Благодаря тесным связям с племенной знатью киданьского культурного ареала (с олхонутами и унгиратами монгольские вожди были «хуада» — «сватами», то есть в отношениях свойства) и Есугэй-багатур, естественно, через свою супругу Оэлун-эхэ должен был быть хорошо знаком со стихотворными жанрами киданьского фольклора, а возможно и с официальной поэзией, которая представлена в поминальных стелах, сохранившихся как уникальный аутентичный источник языка, письменности и культуры киданей. Такое предположение вполне вероятно, так как уже на основании формального анализа элементов киданьской знаковой системы они были определены как памятники языка монгольской структуры [24].

О других жанрах, с приведением текстов, иногда сообщают китайские письменные источники. Так например, об устном экспромте на киданьском языке, сказанном во время пира при дворе киданей, дважды сообщает Е Лун-ли в 24-й главе написанной им «Кидань го чжи», которая была представлена сунскому императору Чунси [14, 24]. Один из экспромтов (а может быть, и заранее сочиненных стихотворений в подходящих к случаю жанрах) был произнесен знавшим киданьский язык и трижды ездившим послом от Сун к киданям сановником Юй Цзином (1000—1064):

Ночной пир роскошный
Я получил в награду.
Две династии поддерживают
дружественные отношения,
И чувства их сердечны.
Я, ничтожный, кланяюсь,
Желаю счастья,
Долголетия высочайшему.
Пусть то и другое будет безграничным.

Глава государства киданей поднял большую чашу и обратился к Юю: «Поскольку ты мог сказать это, я выпью за тебя», — и снова поднял чашу. Глава государства киданей громко рассмеялся и выпил за здравную чашу [14, 24].

Жанр этого стихотворения в полной мере соответствует зафиксированному «Сокровенным сказанием», летописями XVII в. и более позднего времени бытующему и в наши дни жанру ерол (благопожелание). Этот жанр распространен у монгольских народов очень широко, и еще недавно почти каждый из уважаемых гостей в благодарность хозяину застолья умел выразить в стихотворной форме в жанре ерола признательность за прием и подходящие к случаю пожелания счастья и благополучия [3, 34; 14, 323]. Существовали и существуют знаменитые, общепризнанные составители еролов, которые выступают публично, воспевая победителей надомов, участвуя в различных праздниках (наречения имени, свадебном обряде, установке новой юрты и т. п.).

Эта традиция жанра ерол, несомненно, восходит к временам еще более древним, чем его записанные в «Сокровенном сказании» или на пиру у императора Ляо образцы, и была обыденной в быту предков киданей и монголов, когда еще не существовало письменности. Надо отметить, что ерол не просто читаемое стихотворение, а оно произносится нарас-

пев, в определенном ритме и нераздельно с отчетливой мелодической формой; ерол медленно и торжественно выплевают, акцентируя голосовыми переливами особо выразительные и важные в смысловом отношении места. Ерол — величальная песня-благопожелание — относится к разряду «уртын дуу» (протяжная песня) [21, 3].

Уртын дуу была одним из древнейших песенных жанров, в том числе и у киданей. По ее образцу и был составлен ерол сунского посла к киданям. Есть сведения, что у киданей бытовали обрядовые песни, которые исполняли специально обученные певцы. Так, например, при обряде поклонения духу горы Мушань, где был погребен основатель империи киданей Елюй Абаочжи, обязательной частью обряда было исполнение песен. При другом обряде — вызывании дождя — группы певцов-профессионалов шли впереди процессии, направлявшейся для стрельбы в ветви ивы, что было составной частью обряда; они исполняли песни под аккомпанемент музыкального инструмента, название которого переводят как «скрипка», то есть речь идет о струнном смычковом инструменте. У монгольских народов к понятию «скрипка» больше всего подходят морин хуур и хунчир [14, 316; 22, 265]. В придворном церемониале киданей было обязательным исполнение песен перед юртой императора после ночной четвертой стражи. Их пели в две смены два хора по пятидесяти певцов каждый [14, 316]. К одному из традиционных музыкально-вокальных жанров у киданей относится высвистывание мелодии на листе дерева, сопровождавшееся пением. Сунский посол к киданям, Чжан Шумин, записавший эти сведения, находил этот род музыкального фольклора очень мелодичным. Сходный тип музыкальных произведений в монгольском фольклоре «харилцаа дуу» (песни-переключки) рассматривается исследователями как один из древнейших [21, 3; 14, 330].

Приведенные материалы позволяют сделать вывод о том, что киданьский фольклор, как и позднее монгольский, отличало богатство и разнообразие жанров. Он существовал в империи Ляо наряду с письменной литературой. Фольклорные традиции древнемонгольских племен южной группы (сяньбийцев-муонов, туйхуней и других) были положены в основу поэтических сочинений, зафиксированных в письменности. В стихотворных разделах эпитафий императорам и императрицам Ляо XI—XII вв. нашла отражение традиция эпических сказаний о подвигах и деяниях реальных лиц, их опозитивированная биография. Об этом можно судить по тому, что в посмертной биографии императора Ляо Даоцзуна, высеченной на каменной стеле киданьской письменностью, есть ее пересказ на китайском языке именно такого содержания. В китайских династийных хрониках, в разделах об их северных соседях, также есть пересказы местных легенд об исторических лицах-правителях, чьи опозитивированные биографии явно в отдельных чертах выходят за грани человеческих возможностей, как, например, ряд эпизодов биографии сяньбийского вождя Таньшыхая [23, 145].

Еще одной чертой, зафиксированной в фольклорных сюжетах «Сокровенного сказания», является в ряде случаев тождество исторической ситуации и фольклорного сюжета. Примером этого может служить та же сватальная песня унгиратского Дайсэчэна. Предыстория этого эпизода такова: Есугэй в свое время женился на Оэлун-эхэ не совсем обычным способом. Ее нареченным был меркит Эхэ-Чиледу, который ехал со своей нареченной от олхонутов к себе, в родные кочевья на Селенге через земли монголов. Их увидел охотившийся с братьями

Есугэй. Они отбили и силой увезли девушку. Так олхонутка Оэлун стала женой Есугэя из рода кият-борджигин. Это не совсем оформленное по правилам родство с олхонутами стало прецедентом для заключения брака в следующем поколении: Есугэй сходил с намерением высватать невесту для сына «у родичей со стороны матери, у олхонутского племени». Брак с одним из киданьских племен продолжал и в период правления чжурчжэньской династии оставаться престижным. Но мог ли быть вполне уверен Есугэй-багатур в успехе сватовства у родственников своей супруги? Брак этот был желателен, но была ли уверенность в согласии? Прямого ответа нет, но некоторые косвенные данные есть. Олхонуты после смерти Есугэя ничем не помогали его семье. Оэлун же впоследствии стала женой близкого Есугэю Мунлика-эчигэ. Брак ее с Есугэем был вынужденным и вряд ли счастливым (у Есугэя при Оэлун были двое сыновей от другой женщины, чей статус неизвестен). Так что при встрече с Дай-сэчэн унгирацким возмездием получения олхонутской невесты для Тэмучина была еще сомнительной.

В этих условиях становится понятной вся сцена сватовства. Для унгирацев монголы были ближайшими соседями; браки между ними были престижными для унгирацев. В свою очередь унгирацы входили в круг этнокультурных связей олхонутов и киданей. Дай-сэчэн проводит сцену сватовства по всем правилам монгольского этикета того времени. Дай-сэчэн сам «представляет» свою дочь с тем, чтобы ее «выбрали», тем самым соблюдая этикет в отношении к лицу, стоящему на более высокой ступени феодальной иерархии: статус Есугэя повышен по отношению к Дай-сэчэну, причем добровольно. Вероятно, такова была и реальная ситуация. Есугэй имел прозвание «багатура», известно, что он в этот период активно участвовал в политической борьбе, он же помог взойти на престол наиболее крупного центральноазиатского ханства ван-хану керситов Тоорилу. Поэтому сватальная песня представляет собою своего рода дипломатический ход, облеченный в традиционную форму фольклорного произведения в жанре «магтала» — «восхваления». Жанр этот достаточно представлен и в «Сокровенном сказании» (например «Похвала гвардии» Чингис-хана), да и в современной фольклорной традиции.

Как видно из текста, одним из правил дипломатического этикета предписывалось при представлении девушки на смотрины изложить в стихотворной форме краткую историю взаимоотношений данного племени с племенной знатью тех, кому предлагают девушку, и тем самым напомнить «сватам», что девушки данного племени (унгирацев) имели искони у монгольских ханов высокий статус супруги, а не более низкий — наложницы. Далее характеризуется традиционное отношение самих унгирацев к окружающим (в том числе монгольским) племенам как

неизменно мирное («Браней не любим мы...»). Существенное место в песне занимает восхваление унгирацких девушек и, отчасти, позиции и достоинств самого племени унгирацев. В целом же так называемая сватальная песня унгирацев является выраженным в традиционной фольклорной форме предложением «союза мира на основании родства», который желательно было продлить между монголами и унгирацами на будущее время.

Неоднократное использование жанра магтала в дальнейшем тексте «Сокровенного сказания» [3, 171—172, 290—291] говорит об устойчивости среди всех групп монгольских племен того времени ранее выработанных стереотипов, которые использовали при сочинении магтала на тот или иной случай жизни.

В «Сокровенном сказании» фольклорные стихотворные вставки и сочиненные на какой-то случай жизни стихи принадлежат, как правило, авторам из среды родоплеменной знати (Дай-сэчэн, Чингисхан, Чжамуха-сэчэн и др.) [3, 85, 86, 97—98, 99, 101 и др.]. В империи Ляо, в среде высшей аристократии киданей, в частности, в правящей фамилии Елюй и их брачных партнеров Сяо, умение слагать стихи считалось большим достоинством и высоко ценилось. Так, например, в период правления императора Шэнцзуна (982—1031) учеными считались только сдавшие экзамен на знание поэзии и законов. Поэзия при этом считалась основным предметом, а законы — второстепенным. Император Шэнцзун, по свидетельству Е Лун-ли, написал более ста стихотворений, часто устраивая чтения стихов и даже состязания в сочинении стихов. Например, все сановники должны были слагать стихи на заданную императором тему. Потом их представляли на суд императора. Он сам читал стихотворение и, выбрав лучшее, жаловал сановнику-автору пояс, украшенный золотом. Много времени этот император уделял пению и музыкальным вечерам, в которых принимали участие императрица и приближенные императора [14, 136, 318]. Музыкальные вечера сопровождалась застольем и танцами. Любовь к поэзии отличали и другие представители династии; известно, что они составляли сборники поэтических произведений [18]. Зафиксированные в киданьской письменности стихотворные вставки в поминальных стелах Ляоского императорского дома XI—XII вв. были лишь продолжением киданьской традиции, которая была общей и развивалась в дальнейшем у монгольских народов. Именно поэтому «Сокровенное сказание», будучи сочинением историческим, включило в канву своего повествования так много фольклорных поэтических сюжетов. Среди них доминирующее место должно принадлежать сватальной песне унгирацев, так как благодаря принадлежности унгирацев к киданьским племенам, в ней можно видеть единственный пока оригинальный образец записанного в XIII в. в «Сокровенном сказании» киданьского фольклора.

Литература

1. Вэй Шоу. История династии Вэй / Пер. В. С. Таскина // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984.
2. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1, ч. 1 / Пер. с перс. Л. А. Хетагурова. Ред. и примеч. А. А. Семенова. М.; Л., 1952; Т. 2 / Пер. с перс. Ю. П. Верховского. Ред. и примеч. Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова. М.; Л., 1960; Т. 3 / Пер. с перс. А. К. Арндса. Баку, 1957.
3. Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un niguca tobčiyan*. Юань чао би ши. М.; Л., 1941.
4. Монгол-ун нигуча тобчийан. Хурам монгол бичгээр сийруулсэн. Ш. Гадамба. Улаанбаатар, 1990.
5. Диков Н. Н. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ, 1958.
6. Викторова Л. Л. К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке // Учен. зап. ЛГУ. № 258. Л., 1958.
7. Окладников А. П. Олень золотые рога. М., 1964.
8. Волков В. В. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор, 1967.
9. Наваан Д. Дорнод монголын хурлийн ус. Улаанбаатар, 1975.

10. *Новгородова Э. А.* Мир петроглифов Монголии. М., 1984.
11. *Geschichte der Grossen Liao / Aus d. Mandschu uberz. H. C. v. d. Gabelentz. St.-Pb., 1877.*
12. *Лувсан Данзан.* Алтан тобчи / Пер. с монг. Введ., коммент., прил. Н. П. Шастиной. М., 1973.
13. *Книга Марко Поло / Пер. старофранц. текста И. П. Миная. М., 1956.*
14. *Лун-ли Е.* История государства киданей / Пер. с кит., введ., коммент., прил. В. С. Таскина. М., 1979.
15. *Дамдинсурэн Ц.* Исторические достопримечательности трех урочищ в Керулен Баин-улане // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
16. *Пэрлээ Х.* Хятан нар, тэдний монголчуудтай холбогдсон нь. Улаанбаатар, 1957.
17. *K. A. Wittfogel and Fênd Hsia-sheng.* History of Chinese Society Liao. Philadelphia, 1949.
18. *Рудов Л. Н.* Кидани // Дальний Восток. М., 1961.
19. *Стариков В. С.* Прозаические и стихотворные тексты малого киданьского письма XI—XII вв. // Забытые системы письма. М., 1983.
20. *Герасимович Л. К.* Монгольское стихосложение. Л., 1976.
21. *Кульганек И. В.* Протяжная песня в монгольском музыкальном фольклоре // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии: Доклады и сообщения Всесоюз. науч. конфер. М., 1983.
22. *Бурдуков А. В.* Русско-монгольский словарь разговорного языка. Л., 1935.
23. *Кюнгер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.; Л., 1981.
24. *Стариков В. С., Наделяев В. М.* Предварительное сообщение о дешифровке киданьского письма // Предварительное сообщение о дешифровке киданьского письма. М., 1964. С. 5—26.

Л. Г. Скородумова

О некоторых модернистских тенденциях в современной монгольской литературе

Социальные бури 90-х гг. привели к перевороту в общественном сознании; коренным образом изменился и характер художественного творчества. Старые идеалы и стереотипы мышления уже разрушены, новые эстетические ценности еще не созданы. Одно ясно — возврат к единомыслию невозможен. Каждый новый этап исторического развития общества выдвигает своего героя, своих духовных вождей. Литература соцреализма, дышавшая историческим оптимизмом, оставила в наследство не только идеологические клише, но и реалистические приемы повествования, полифонию тем и жанров, подлинную летопись, зафиксированную широкую панораму событий эпохи. Высокий престиж литературного творчества, уровень мастерства и эрудиции писателей — это тоже наследие того времени. Соцреализм умер, но можно ли то же самое сказать о самом реализме?

Родилась поэтика «смутного времени». В качестве новой эстетической платформы современного литературного процесса Монголии провозглашен модернизм, как когда-то был декларирован соцреализм. Модернизм во всех странах мира становится доминирующим течением в искусстве. «Модерн» значит «новый». Интуитивно, с юношеской непосредственностью точно выразил характер модернизма молодой поэт Ч. Мөнхбаяр: «Шинэлэг бүтээл л хийж байвал миний хувьд боллоо. Модернизмын эрс зоримог шинэчлэлийн санаа миний уран бүтээлийн зарчимд яв цав нийцдэг нь үнэн» («Главное для меня — новаторство. Смелые новаторские идеи модернизма как нельзя более отвечают моим творческим принципам») [1]. Новая, «модернистская» литература — это литература молодого поколения, выполняющая роль прежде всего школы, лаборатории ремесла. Многие явления современной монгольской поэзии напоминают творческие искания Н. Гумилева, А. Ахматовой, раннего В. Маяковского, В. Брюсова, А. Белого, О. Мандельштама, других представителей эпохи серебряного века. Неслучайно эти авторы сегодня особенно популярны в Монголии, новые переводы А. Ахматовой, М. Цветаевой, О. Мандельштама часто появляются на страницах центральных газет и литературных изданий.

Появление новых имен в поэзии, бурное обсуждение во всех газетах художественных исканий со-

временных художников слова, постоянная полемика, неутихающие дискуссии в прессе — свидетельство живого литературного процесса. Монгольская словесность развивается, живо реагирует на все, что происходит в обществе. Не всегда споры вокруг реализма и модернизма, выбора пути или «метода» имеют непосредственное отношение к литературе. Подчас стремление заклеить «формалистов», модернистов объясняется инерцией мышления регламентированного общества, привычкой к идеологическим клише. В таком случае неизбежна попытка привести всякое стихотворение к одному знаменателю. И важно это больше для критиков, теоретиков, но никак не для писателей, так как модернизм деструктивен по своей природе и отрицает вообще какие бы то ни было установки.

С другой стороны, новое — это и поминки по прошлому, плач на могиле соцреализма по крушению идеалов, но одновременно и желание выжить, то есть найти то новое, что позволит выделиться, отличиться, вырваться вперед. Молодая поросль ищет выход из тупика, пытается пробиться сквозь асфальт старых догм. Может быть, и прав О. Дашбалбар, называя модернизм современной поэзии «детской болезнью».

Современное поколение молодежи Монголии — это горожане всего лишь во 2—3-м поколениях, то есть, по выражению Ч. Мөнхбаяра, они могли создать поэтому только «литературу мигрантов» [1]. «Мы живем, — писал он в газете „Хөдөлмөр“, — в условиях промежуточной культуры — современный город не создал своих ценностей, не успел. Модернизм — чисто западное явление, и его нельзя проецировать адекватно на стиль творчества восточной литературы, традиционно связанной с патриархальным укладом, тогда как европейский модерн основан на многовековых устоях города. Стремление молодых поэтов к западным течениям в искусстве, постижению стилистики экзистенциализма вступает в противоречие с исконно восточным менталитетом — поэтикой восточной классики, выросшей из традиционного ассоциативно-образного мышления. Афористичность, символика, метафорика, аллегория исконно принадлежат к восточной поэтике». Западноевропейская культура с ее потребительской психологией, вещизмом

никак не сочетается с монгольской культурой и ее духовными приоритетами. Однако трудно противостоять наступлению массовой культуры западного образца, вестернизации, индустрии развлечений, рок-музыке, которые привлекают к себе молодежь. Истина, как всегда, посередине — в животворности монгольской национальной поэтики, в сочетании ее с лучшими образцами мировой классики. В истории литературы синтез национального искусства и художественного опыта других стран рождал шедевры. В монгольской литературе самыми яркими примерами такого сочетания стали поэзия Д. Равжи и проза В. Инжинаша. Конвергенция национальной литературной традиции с мировым опытом художественной культуры помогает монгольским писателям углублять и оттачивать свое национальное мастерство.

Время, конечно, все расставит по своим местам, надо надеяться: «...Яваандаа улирах цаг шигшээд тунгаагаад өгөх байлгүй дээ» [2].

Сейчас в Монголии выходит более ста названий различных газет, в большинстве своем относящих себя к «свободной» прессе. Журналистов, пишущих людей стало больше, чем новостей. У С. Есенина есть такие строки:

Еще закон не отвердел,
Страна шумит, как непогода.
Хлестнула дерзко за предел
Нас отравившая свобода.

Испытание свободой самое трудное для художника. Мы становимся свидетелями борьбы идей, направлений, в данном случае — реализма классического и нового роста, который пока не стал модернистским, и вообще новая литература, новая стилистика художественного творчества еще только формируется. Это начало пути, «весна литературы», ее «серебряный век».

Пока идет накопление художественного опыта, доминирует форма. Форма всегда национальна, быть может, приоритет формы над содержанием в литературе модернизма — это своеобразная самозащитная реакция культуры. Язык, миф, религия, искусство и наука — суть «символические» формы, посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос. Но выбор формы диктуется самой действительностью, а не эстетикой. Очевидно, сегодня можно говорить о возрождении лирики, усилении лирического звучания в монгольской литературе. Лирический герой, несмотря на индивидуалистический характер протеста, чувствует себя органично вовлеченным в круговорот природной жизни и истории.

Ощущение бытия всегда неповторимо, каждая эпоха находит свои средства, свой язык выражения. Ибо возможности языка неисчерпаемы. Главное достоинство мировой литературы XX в. — тонкое мастерство слова. Для монгольской литературы, пожалуй, наиболее характерно смещение символики, метафоры и лирики, благодаря чему достигается утонченность поэтической формы. Стихи многих молодых современных поэтов (Г. Бадамсамбуу, Н. Бил-гүүн, С. Анудар и др.) насыщены метафорикой. Вся глубина мысли в современной поэзии модернизма сворачивается до одной метафоры.

Новаторский эксперимент в поэзии можно наблюдать в творчестве как молодых, так и опытных поэтов. Предметная связь слов часто заменяется ассоциативной, имеющей корни в исторической жизни слова. В качестве примера приведем несколько четверостиший, опубликованных в прошлом году в «Бил-гүүн судар».

Д. Урианхай [3, № 5]:

Ямба жаргал, эрх мэдэл дутуу
«Явган» заяа минь — наддаа Эрх чөлөө!
Яахав ээ, хялайх хун, хясах зөвлөнгөөс
Ясаа цайтлаа эс салаг, гомдохгүй ээ!

(«В моей бедной судьбе нет счастья, не властен я над нею, но она — моя свобода. Что ж, пусть косятся люди, пусть беды не оставляют меня, я не обижусь».)

Л. Дашням [3, № 5]:

Гун боллын аргамжаа
холын холд туузлан
Гувээ даван хулжиж
нарийхан зэрэг суумийнэ.

(«Мысли мои на привязи держат меня, в даль зовут. Через холмы и перевалы ведет тонкая нить дороги».)

Зашифрованность формы отражает близость поэтического и религиозного символов. С другой стороны, ломка формы приводит к эпатажу в поэзии Б. Галсансуха [4], З. Доржа. Поэты ищут себя и пишут об этом.

Б. Галсансук [3, № 4]:

Далд ахуйд сэтгэл минь одохуй
Дураар залгай амьдрал минь
Цэгцрэв. Нэг гэснийг хоёр гэн
Цэгнэхээ больж нэг утнээс
Түмэн утгыг хайж эхлэв.

(«Душа уходит в скрытый мир. Вольная жизнь моя закончилась. Сказав „один“, говорю „два“, но несть всему числа. Начинаю искать в одном слове много смыслов».)

Значительное место, особенно в поэзии молодых авторов, занимает любовная лирика, стихи с выражением чувства и чувственности весьма не характерны для монгольской литературы эпохи соцреализма. В лирике специфическое восприятие эпохи реализуется в виде особых знаков-символов: ночь, туман, луна, осень, реквием. Например: Т. Содномнамжил — «Хайр дурлалын мөнгөн сар» («Серебряная луна любви») [3, № 4], Д. Нямсүрэн — «Нэгэн намрын саран мэт» («Словно осенняя луна») [3, № 6]. Тема осени, печали, увядания, разлуки с любимым пронизывает многие произведения современных поэтов, например: Д. Цоодол — «Гашуудал нар хоёр» («Скорбь и солнце») [3, № 6], Д. Урианхай — «Реквием» [3, № 5], Л. Өлзийтөгс — «...Том улаан сар / Задрах улаан туяа» («...Большая красная луна / Превращается в россыпь красных лучей») [3, № 7], Ж. Баяржаргал — «Наян нэгэн мөнгөн шөнө хэмээх сул сэтгэлээр арвидсан шулгийн эрхэс» (Венок стихов, полных чувства: «Восемьдесят одна серебряная ночь») [3, № 6], Д. Ган-Очир — «Амрагаа утуйуж буюу Дэнгийн цуврал шулгууд»: «Ором биш саран...» («В тоске по любимой, или цикл стихов у светильника»: «Не след, но сама луна») [3, № 7], О. Дашбалбар — сборник стихов [5]. Апокалиптические мотивы характерны и для поэзии Б. Лхагвасүрэнэ, особенно в последние годы. Список можно было бы продолжить, но рамки обзорной статьи не позволяют углубиться в анализ творчества современных поэтов, хотя каждое из названных имен заслуживает самого пристального внимания литературоведов.

Современная монгольская литература отдаст предпочтение поэзии, так как это жанр, наиболее чуткий к реалиям бытия. С другой стороны, поэты чаще

стали обращаться к прозе. Так рождается синтетический жанр, появляются произведения художественно-публицистического и одновременно беллетристического направления в совершенно новой стилистике.

Бурный подъем волны национального самосознания, сопровождавший смену режима в стране в 1990 г., нашел свое выражение в литературе, постоянно напоминающей читателю о традициях предков. Теперь практически для каждого произведения, будь то проза или поэзия, обязательны присутствие Чингисхана и коня, тема почитания родителей, любование пейзажем, ностальгическое воспоминание деревни и даже некоторая идеализация кочевничества. Эти темы служат как бы маркерами национальной культуры.

Осмысление действительности все больше уступает место ее символической трансформации. Появляется литература потока сознания. Интерес к подробностям чувства заменяет интерес к событиям — распадается традиционное построение сюжета, почти исчезает фигура автора. Интересный опыт в коротком жанре продемонстрировал молодой автор С. Аундар в двух рассказах, опубликованных в «Билгун судар» [3, № 6], — «Мууг хусснэр жаргал олохуй» («Желая зла другим, не станешь счастливым»), «Тэгэхдээ хадлан» («Итак, сенокос»). Надо сказать, что эти рассказы, представляющие собой внутренний монолог, принципиально отличаются от лирических миниатюр Д. Батбаяра и Д. Урианхая.

Пренебрежение к традиционным сюжетам также сближает современную монгольскую литературу с эстетикой модерна. Однако, наряду с усилением документального, публицистического начала в беллетристике, с активным развитием бессюжетной прозы, роман, прочно занявший место в современном литературном процессе Монголии, остается и в бурное переломное время одним из ведущих жанров прозы. Ведь роман — это не просто жанр литературы, но определенная философская система, понимание мира, форма для выражения мировоззренческой позиции писателя. Личность как протест против дегуманизации литературы и выхолащивания интеллекта выдвигается на первый план, поэтому и в прозе усиливается лирическое начало.

Таким образом, представляется возможным выделить несколько направлений в монгольской литературе 90-х гг.:

1. Историческая проза, которую характеризует возвращение к истокам, «запретным» темам. Названия большинства романов последних лет говорят сами за себя: «Даянчийн хяслан» (1994) («Горечь отшельника») Б. Пурэвдоржа, «Бурхан өршө» (1991) («Прости, господи») Б. Нямы, «Сэлуун орчлонгийн сиймхий» (1994) («Призрачность тишины») Б. Лхагвасурэна, «Бурхан багшаа худалсан нь» (1990) («Продали бога») Д. Гармы, «Дилав хутагт» (1994) («Хутухта Дилав») Л. Чойжилсурэна и многие другие.

Можно сказать, что «смутное время» принесло в литературный процесс Монголии настроение пессимизма, растерянности на смену уверенности и эмоциональной приподнятости «литературы исторического оптимизма» эпохи соцреализма.

2. Проза с явным публицистическим началом и документалистикой. Наблюдается возвращение традиционных для монгольской словесности композиционных и стилистических приемов, выразившихся в синтезировании в рамках одного произведения художественной публицистики, исторического факта и поэзии. В качестве примера можно привести книги «Хэрлэнгийн барьяа» (1991) («Силуэты Керулена») Ш. Сурэнжава, «Алтан овоо» (1993) («Золотое оbo») Г. Мэнд-Ооёо, «Заяа дугуу бурхад» (1993) («Несчаст-

ные будды») Х. Зандраабайдия и некоторые другие. При этом Ш. Сурэнжав дает своему произведению жанровое обозначение **роман туурь** (досл.: роман-былина), Г. Мэнд-Ооёо — **судар** (досл.: повествование), а Х. Зандраабайдий — **хөрөг эссе** (досл.: портрет-эссе). Это свидетельствует о своеобразии развития новеллистики в современной монгольской литературе.

Развитие романного жанра в монгольской литературе XX в. проходило двумя путями: как совершенствование новеллистических форм — рассказа и повести и как дальнейшее развитие и углубление традиционного жанра **түүхэн уран зохиол** (досл.: историческая литература), который нашел выражение в создании крупных монументальных исторических эпопей в 80-е гг.

Использование в качестве формы сюжетного повествования крупных романных циклов есть дань национальной традиции летописания, исторических хроник. Обращение к масштабным объемным формам изображения можно наблюдать и в других пластах монгольской культуры, например, в музыкальной культуре — **уртын дуу** (досл.: протяжная песня), в фольклоре — **тууль** (досл.: история). Все это позволяет сделать вывод о своем национальном монгольском типе художественного мышления и некоей доминанте в области жанра как национальной форме художественного освоения действительности.

Несомненно, окрепшая философская и интеллектуальная насыщенность прозы обусловила развитие многообразных стилистических, в том числе условно-гротескных, приемов. Переплетение аспектов героя и автора создает сложный эмоциональный и экспрессивный рисунок. Изменяется сам подход к проблеме создания характера: индивидуализируется не столько внешний облик, сколько внутренний мир, анализ которого становится определяющим в образе. Личность как протест против дегуманизации литературы и выхолащивания интеллекта выдвигается на первый план, поэтому в прозе усиливается лирическое начало. Значительно возрос психологизм в изображении внутреннего мира героя с широким использованием монолога, исповеди и других приемов романистики.

Ориентация писателей на создание условно-притчевых, символических или мифологизированных сюжетов и ситуаций способствует развитию романтического направления современной монгольской новеллистики, связанного со сгущением семантики на малом словесном пространстве, которое создает в лирике особый возвышенно-романтический язык поэтической формы. Это, возможно, сыграет свою роль в складывании особого типа романа-символа, или изобразительного романа, хотя изобразительность, культивирование стиля характерны больше для западного романа, тогда как сюжетность, динамика действия, дробность детали — атрибуты восточного типа повествования.

Мы становимся свидетелями того процесса, который приводит к особенно интенсивному обновлению художественного опыта литературы. Этот процесс идет не только благодаря взаимовлиянию родов и жанров, он проявляется и в неожиданном для нашего века бурном возрождении метафорического мышления. Так или иначе, представляется, что и в дальнейшем на судьбы монгольской литературы будет оказывать влияние идущая от поэзии традиция органического сочетания лирического и реалистического начал. Другими словами, повествовательная проза, по всей вероятности, будет развивать традиционный жанр исторического романа **түүхэн уран зохиол**, а с другой стороны, продолжится развитие реалистической традиции.

Литература

1. Хөлөлмөр. 1995. № 28.
2. Унэн. 1995. 22. дек.
3. Билгүүн судар: Литературное приложение к газете «Ардын эрх». 1995. № 4; 5; 6.
4. См.: *Энхбаяр С.* Ирэх урсгал. Улаанбаатар, 1995. Книга содержит довольно подробный анализ стихов Б. Галсансуха. Первая глава так и озаглавлена: «Яруу найргийг шинэчлэхийн толоох 100 жилийн дайн буюу модернист фронт командлагч Б. Галсансух» («Столетняя война за обновление поэзии, или Командующий фронтом модернистов Б. Галсансух»).
5. *Дашбалбар О.* Цаг хугацааны гуниг буюу орон зай дахь дурсууд (Печаль времен, или образы в пространстве): [Сб. стихов]. Улаанбаатар, 1995.

М. П. Петрова

Поэтическое творчество Ч. Мягмарсурэна*

Чимидравдангийн Мягмарсурэн родился в 1956 г. в сомоне Ундур-Улаан Архангайского аймака в семье скотовода. По образованию экономист. Публиковал стихи в центральной периодической печати Монголии. Автор книг стихов «Милосердие» [1] и «Огонь аргала» [2]. Преждевременная кончина в 1994 г. прервала творческий путь талантливого поэта.

«Неслучайно в кругу друзей его называли „худонский Мягмар“, а среди читателей он известен как „сомонный слон“**. Это связано с тем, что в его поэтическом творчестве нашли отражение такие темы, как жизнь и быт, талант, светлая душа простого художника человека», — пишет Ч. Энхдалай в предисловии к книге стихов Ч. Мягмарсурэна «Милосердие» [1, 2].

Действительно, основными темами поэтического творчества Ч. Мягмарсурэна являются Родина и родное кочевье, природа Монголии, жизнь современного сельского человека, его судьба. Эти темы автор решает в жанрах пейзажной, медитативной, любовной лирики.

Большой популярностью среди читателей пользуется стихотворение Ч. Мягмарсурэна «Сумын заан». Его главным героем является простой парень-скотовод, получивший в соревнованиях по монгольской национальной борьбе в своем сомоне звание «слон». Автор не только рисует портрет своего героя, но и раскрывает черты его характера:

Эмээл дээр төрсөн шиг
Эрэлд явж
«Эр бор харцагыг»
Тэрлэгээ гандтал хээр дуулж [1, 7].

В седле он словно бы родился,
Когда же ездил за скотом,
То «Серый ястреб» песню
На всю округу распевал
Сомонный слон.

Он никогда не применял нечестных приемов в поединке с противником по борьбе. Побеждал всегда силой:

Хорьтойдоо сурсан
Ганц мэхээ

Хориогүй ч хийдэг
Хорьсон ч бас хийдэг
Хийхээрээ
давдаг [Там же].

Из хитростей борьбы
Одну лишь выучил,
И то не применял,
А силой побеждал
Слонов всех остальных
на надоме сомонном.

Так автор подчеркивает честность, открытость, присущие характеру его героя.

И в других своих поэтических произведениях Ч. Мягмарсурэн рисует портреты, дает характеристики и рассказывает о судьбе художников жителей. Вот, например, стихотворение «Сумын эмч». В сомон приезжает молодая девушка-врач, только что закончившая медицинский институт. Поначалу она тоскует в художне, но постепенно свыкается с сельской жизнью. Она как врач готова в любую минуту прийти на помощь больному:

Тэвэг өшиглөсөн
хөвгүүдээс цэрэвдэг ч
Тэрэг унах мэдэлтэй сумын эмч
Дуудлаганд дандаа явж [1, 10].

Но вот беда случилась —
Расшибся мальчик,
Врач уж на коне,
Летит на вызов...

Недолго столичная девушка будет жить одна. Скоро она выйдет замуж, «и мать у нее будет, и брат старший»:

Сумын заан нөхөртэй ч болно
Сургуульд гүйдэг хүүтэй ч болно
Амралтаар явахдаа сумаа санаж [Там же].

А выйдет замуж врач сомонный
Вот за того
Сомонного «слона»,
И будет сын их уже скоро
В школу бегать,

* Все художественные переводы стихов выполнены автором статьи.

** С л о н (заан) — звание третьей степени, присваиваемое борцу на соревнованиях по монгольской национальной борьбе.

А в отпуск в город
Когда поедут,
Будет думать и вспоминать
О ставшем ей родным сомоне.

Так прямо и искренне поэт передает свою любовь к жителям худона. Наверное, эта прямота и искренность и привлекают читателя. Ч. Мягмарсурэн с большой теплотой и описывает игру детей в Гоби, где кроме песка нет других игрушек, и рисует перед читателем портрет старика, много лет проработавшего в объединении («Бальгай»):

Бальгай гэж
Пальгар бор өвгөн
Пайтан хэлтэй
Ээтэн гуталтай
Зузаан хүрэн зувцаатай
Зулба үнэгэн лоовуузтай [1, 4].

Бальгай —
Так звали старика.
Он смугл был, немного говорил,
Носил он сапоги монгольские всегда
И меховую шубу,
А шапка полиняла уж давно.

Лирическому герою кажется, что этот человек всегда был стариком и даже родился стариком. Так жизнь не шадит человека, который каждый день занимается однообразным, монотонным трудом, хотя этот труд, безусловно, очень нужен.

Жизнь каждого художника человека неразрывно связана с природой родного края. Кочевник зависит от погоды. Но в любую погоду, в любое время года труд скотовода не прекращается («Орой намрын бороо»):

Ороод суусан борооноор
Нүүдэл хөсгөө бодооч!
Орой намрын хойно доо
Цас залгаж мэднэ! [2, 53].

Подумай — телеги кочевников
И в дождь должны двигаться,
Поздняя осень пройдет,
Снег выпадет наверняка!

Лирический герой Ч. Мягмарсурэна тоже родился в худоне. Он вспоминает детство, прошедшее в беззаботных играх, как самую прекрасную пору в своей жизни («Азарга нэгийг дусал ижил»):

Хөвч мэт чивчрэх хүлгийн жолоо атгаж
Хөдөөгийн хүү би гичир мэт өссөн
Хөх алаг майхны баадан дор хөлбөрч
Хөлтэй наадмын шөнө нойргүй олон хоносон [2, 6].

Сжимая поводья скакуна,
Подобные тетиве лука,
Я, мальчик худона, рос,
Как дикая горчица,
Кувыркался под пестро-синими шатрами
на траве;

Без сна проводил надомские
Многолюдные ночи.

Мотив надомы, яркого праздника, довольно часто звучит в поэзии Ч. Мягмарсурэна. В однообразной жизни скотоводов надом, конечно, одно из самых ярких событий года. К месту проведения праздника съезжаются все окрестные скотоводы целыми семьями, никто не спит в надомские ночи, песни звучат повсюду, кумыс льется рекой. Природа тоже словно бы участвует в празднике:

Тэнгэрийн дуу мэт холдон ойртон чимээлж
Тэлж татсан майхны хэц доргитол сонсдож
Тэр шөнө эрчүүд унтана гэдэг хол
Тийм ээ, Наадмын шөнө хэн унтдаг билээ! [Там же].

Прислушиваясь к то приближающимся,
то отдаляющимся раскатам грома,
От которых дрожала веревка,
державшая палатку,
В ту ночь мужчины вовсе не спали,
Да кто может уснуть в надомскую ночь!

Во многих произведениях пейзажной и медитативной лирики Ч. Мягмарсурэна отчетливо звучит мотив тоски по родному кочевью. Лирический герой, как и сам автор, родился в худоне, но был вынужден жить в городе. Поэтому в столице он постоянно вспоминает свой нутуг («Дөрвөн цаг»):

Ирэх шувуудын зэл
Эх нутгийг минь чиглэнэ
Ээждээ очихсон [2, 21].

Перелетных птиц караван
В край мой родной летит,
Надо бы матушку посетить.

Над горой Богдо уулой, у подножия которой расположен Улан-Батор, идет снег, видя его, лирический герой не может не вспомнить свою малую родину («Энуүүхэн харагдах Богд уул»):

Энүүхэн харагдах Богд уул
Будраад болихоо байлаа
Ээжий аавын нутаг
Бодогдоод болохоо байлаа [2, 32].

Снег крупными хлопьями шел
Над горой Богдо улой и вот прекратился,
Мне вспомнился край мой родной,
Где отец мой и мать, где и я родился.

Виды природы, пейзажи, милые сердцу поэта, стали для него выражением тоски, ностальгии по родному краю:

Тучи всхлипывают, хнычут,
Журавли вдали курльгучт.
Курлы, курлы...
Словно все свои печали
Тучи птицам передали.
Курлы, курлы... [3, 98]

Иногда лирический герой сравнивает себя то с турпаном, прилетевшим издалека в любимый свой край, то с конем, прискакавшим издалека и от радости валяющимся на траве. Размышляя о возможности выбора своей судьбы и места жительства, поэт однозначно останавливается на худоне («Бодол»):

Толио цэнхэр дэлхийд
Тоонот газраа шилсэн бол
Толгойн гууны хаваржандаа
Тохиосон минь онож ээ

Хуудуу явахгүйн дэнсэнд
Хувь заяагаа шилсэн бол
Утаат борхон гэртээ
Унасан минь онож ээ [1, 3].

А если бы пришлось мне выбирать
На всей земле прекрасной, где мне жить,
То выбрал бы, конечно,
Весеннюю стоянку Толгойн гуу —
Таков мой выбор.

А если бы пришлось мне выбирать судьбу
При помощи весов, что взвешивают правду,
Нашел бы я себя в невзрачной серой юрте,
Где дыма много — таков мой выбор.

Во многих стихотворениях медитативной лирики звучит мотив досады на самого себя за то, что «край родной покинул» («Ахын захиа»):

Ахын бичсэн захиа
Амьдралын хагуу үгтэй
Адууны омголон морь шиг
Алдаж оносон үсэгтэй [1, 2᠒].

Письмо, что старший брат мне написал
из дома,

Наполнено словами правды жизни,
Как я, что край родной покинул,
В нем есть ошибки в гласных,
Что пропущены.

Лирический герой воспринимает жизнь в городе как ошибку, сделанную когда-то, много лет назад. Сейчас, к сожалению, исправить эту ошибку невозможно. Счастье, в котором состоит жизнь художника, до конца может постичь только тот, кто там вырос («Цагийн аяс дагасан нүүдэлчийн жаргалыг...»):

Цагийн аяс дагасан нүүдэлчийн жаргалыг
Цаас үзэг нийлүүлсэн хүн бүхэн ч төсөөлөхгүй
Хөдөө цайдам мөөгний намуун бороонд
Хөл нүцгэн өссөн хүү нь бол андахгүй [2, 3].

Счастье скотовода, подвластное времени,
Не каждый, кто пишет, способен понять.
Ошибки же в том не допустит лишь тот,
Кто вырос в художне
И кто босоногим мальчишкой бегал
Под грибным дождем.

Мечта о возвращении в родной край владеет сердцем поэта постоянно. Там ждет его родная юрта, седовласая матушка, природа («Нутагтаа л очъе»):

Уруудах өөдлөх нь ч яамай
Унаган нутагтаа л очих минь!
Алдах онох ч минь яамай
Азай улсдаа л очих минь! [2, 4᠐]

Я не боюсь ни круч, ни перевалов,
Поеду в край родной, в край предков!
Что мне потери и ошибки,
Я счастлив вновь на родину прибыть!

Однако не все медитативные стихотворения Мягмарсурэна написаны на одну тему. Есть среди них и произведения, посвященные отвлеченно-философскому осмыслению жизни, себя в этой жизни, себя как поэта, своей поэтической судьбы. Жизнь полна противоречий. Человек где-то теряет, но где-то и находит. Ни один предмет, ни одно явление не бывают однозначными («Төрүүлээд өсгөсөн»):

Төрүүлээд өсгөсөн ээжий юмаа
Төрүүлээд орхисон нь хорвоо юм даа
Хайрлаад өсгөсөн аав л юмаа
Хагацуулаад үлдээсэн нь хорвоо юм даа.

Эрвэлээд ирсэн хайр юмаа
Эвлээд нийлсэн нь заяа юмаа
Уяруулаад ирсэн нь үр юмаа
Уйлуулаад орхих нь хорвоо юм даа [2, 67].

Вот мать — родила, воспитала меня,
Вот мир — он запутал и бросил меня,
Отец мой — в любви воспитал он меня,
Вот мир — разлучил с ним, оставил меня.

Любовь, что слетела ко мне с высоты,
Судьба — успокоив, смирила меня,
Вот дети — смягчили мне сердце они.
Но плакать их тоже заставит судьба.

Поэт ставит перед собой вопрос: «Кто я?» И отвечает на него, сравнивая себя с различными предметами: кнутовищем, щеколдой, кочергой, геранью в горшке. Остается непонятной связь между всеми этими предметами. А вот сопоставление себя с явлениями и предметами природы вполне понятно («Шилбүүрийн сур шиг»):

Өвөлжөөний ар — Би
Өвөөлжийн дуу тээсэн хаврын салхи — Би
Өндөг шиг бор цоохор чулуу — Би [2, 44].

Северный склон нашей зимней стоянки — Я,
Весенний ветер, что принес песню удода, — Я,
Серо-пестрый, словно яйцо, камень — Я.

В этом же стихотворении Ч. Мягмарсурэн высказывает свою концепцию понимания собственного поэтического творчества:

Зайгуул тойгуул жамаасаа
Загисаж хөхсөн найраг — Би
Зайдуу бойдуу хөдөөнийхөө
Зайлуул! Отгон найрагч нь — Би! [Там же]

Поэзия, что получает вдохновение
От законов дальних дорог, — Я,
Несчастный младший среди поэтов
Далекого заброшенного художника — Я!

Любовная лирика Ч. Мягмарсурэна не занимает большого места в его творчестве. Однако лирический герой с большой нежностью и теплотой относится к своей возлюбленной. Она вполне реальная, земная женщина — его жена. Их первая любовь прошла в художне, на фоне прекрасной монгольской природы («Цэцэг дамжсан»):

Цэцэг дамжсан эрвээхэй
нисэж буусан өдөр
Цэв цэлмэг өглөөгүүр
нар шарсан өдөр
Халтар хархан асга
чимээ чагнасан өдөр
Хажуухан талын ширэнгэнд
гөрөөс буухирсан өдөр
Нартай бороотой зуны
оломцог норгосон өдөр
Намайг чамаас чамайг
надаас олсон өдөр [1, 18].

В тот день, когда на мой цветок
Вдруг села бабочка,
В тот день, когда чудесным ранним утром
Уж солнце припекало,

<...>

В тот день, когда прислушивался к звуку
Черный склон,
В тот день, когда по склонам гор соседних
Спускались антилопы,

<...>

В тот день промокли мы
Под летним дождем,
В тот день друг друга мы нашли.

Лирический герой не поет хвалу своей возлюбленной, будучи сдержанным, не рассказывает о ней в кругу своих друзей [4, 98]:

Нет, я не пел тебе хвалу, любимая моя, —
 Ни в те часы, когда вдали скучал
 в разлуке я,

Ни в сладком сне,
 Когда ко мне ты приходила вдруг,
 Нет, я не пел тебе хвалу,
 Мой самый верный друг,
 Но никогда не забывал тепла любимых рук!

Стихотворения цикла «Монголия», к сожалению, остались неопубликованными. Ч. Мягмарсурэн рано ушел из жизни. В своих последних поэтических произведениях он попытался отразить проблемы современной Монголии, в аллегорической форме представить даже ее нынешнее экономическое положение, место своей страны в теперешнем меняющемся мире. В большинстве из стихотворений этого цикла звучит боль за страну. В некоторых — гордость за ее героическое прошлое. Так, например, слово «монгольский» как определение к какому-либо предмету известно всему миру («Монгол», [5]):

Дуу дууны дундаас
 Урт нь монгол гэдэг ээ
 Морь морины дотроос
 Морий нь монгол гэдэг
 Монхор монхорын дундаас
 Хамры нь монгол гэдэг.

И песнь протяжную средь песен всех
 Монгольской называют,
 Коня среди коней других
 Монгольским все зовут.
 И даже нос приплюснутый среди носов других
 Все знают как монгольский...

Но не только этим известна Монголия в мире. Есть еще и Мандхай цэцэн ханша, и Чингис-хан:

Хатад хатдын дотроос
 Мандухайт монгол гэдэг
 Хаад хаалдын дотроос
 Чингисийг монгол гэдэг.

И ханшу среди ханш
 Монгольской Мандхай все называют,
 Скалу средь скал
 Монгольского Чингиса все вспоминают.

В форме традиционного магтала-восхваления Ч. Мягмарсурэн прославляет все имеющее отношение к Монголии («Дөрөв, магтаал», [5]):

Нэмэр чимгийг тааруулж
 Нэгэн магтаал хэлье
 Өөрийн Монгол орноо
 Өөд нь татаж магтъя.

Прилажу украшение,
 Магтал произнесу.
 Свою Монголию-страну
 Прославлю, вознесу.

В этом магтале все предметы и явления предстают в более выгодном свете, чем они есть на самом деле. Так, щенок будет назван львом, серая юрта — чертогом, маленький мальчик — богатырем, бурдюк из бычьей шкуры — драгоценным сосудом. Таковы стилистические традиции жанра магтала:

Аврал буулгахгүй дээдэс
 Бурхад гэж магтъя
 Зүдэрсэн ноомой түмнээ
 Задарсан гэж магтъя
 Ядарсан буурай Монголоо
 Бадарсан гэж магтъя аа.

Своих далеких предков
 Бурханами считать я буду.
 Я изнуренный и уставший свой народ
 Избалованным, нежным назову,
 Уставшую Монголию седую
 Страную процветанья назову.

Разнообразные эпитеты определяют нынешнюю Монголию. Эти эпитеты относятся и к природе страны — «скалистая», «туманная», «облачная», и к общественной жизни — «ввергнутая в темную пучину Монголия», «с ламами и ученьями», и к истории — «новая Монголия». Поэт сравнивает сегодняшнюю Монголию с человеком, который голосует на дороге, пытаясь остановить «колесницу прогресса» («Тав, тодотол», [5]):

Морьтой Монгол
 Хөдөөтэй Монгол
 Алттай Монгол
 Хоттой Монгол
 Хөгжлийн унаанд дайгдах гэж гараа өргөөд
 — Хөөе зогсооч! гэж сарвалзсан Монгол.

Монголия с конями
 И с золотом,
 Спасенья ищущая и защиты.
 Здесь есть худон
 И города.
 Монголия, зовущая: Постой! —
 Как человек, что руку протянул,
 Чтобы вскочить в прогресса колесницу.

В форме сказки-аллегории Ч. Мягмарсурэн говорит о том, в каком трудном положении оказалась его страна сегодня. В тихое, светлое, спокойное утро мальчик в синем дэли уходит из дома пасти овец. Но внезапно разыгрывается метель, и мальчик погибает. Здесь автор проводит аллегорическое сопоставление мальчика в синем дэли и Монголии, которая «запуталась в долгах семи державам», где все вышли на демонстрацию, бросив работу («Улгэр 1», [5]):

Хөлсөө чамалсан автобус бааз ажил хаяж байжээ
 Хөл нүцгэн хотынхон марш алхаж байжээ
 Их хурлын танхим хэрүүлд шатаж байжээ
 Хөх дээлтэй хүү хонинныхоо дэргэд осгож үхжээ.

Автобусы застыли на базе, бросив работу,
 Городские жители босиком
 Вышли на демонстрацию.
 Зал заседаний Великого хурала сторел,
 Мальчик в синем дэли
 Около своих овец, замерзнув, скончался.

Однако автор все же не теряет надежду на возрождение величия своей страны. Путем философических медитаций он приходит к выводу о том, что великую Монголию уничтожить невозможно [6]:

Мохоход цээртэй түмэн гэж бий.
 Мөхөхөд цээртэй гүрэн бас бий.

И есть народ, которому нельзя
 И духом падать.
 И есть держава, которую вовек
 Не уничтожить.

На наш взгляд, в цикле стихотворений «Монголия» нашли отражение тенденции к возрождению национального самосознания, к переосмыслению некоторых исторических событий.

Эти тенденции имеют большое значение в общественной и политической жизни современной Монголии. Как экономист и журналист монгольского радио, Ч. Мягмарсурэн не мог не откликнуться на них. Они получили отражение в его творческой поэтической деятельности. Думается, что цикл последних стихотворений Ч. Мягмарсурэна будет опубликован.

Примечания

1. *Мягмарсүрэн Ч.* Бодь сэтгэл. Улаанбаатар, 1990.
2. *Мягмарсүрэн Ч.* Аргалын гал. Улаанбаатар, 1991.
3. *Мягмарсүрэн Ч.* Дождливый день / Пер. Ю. Хазанова // Голоса молодых: поэзия и проза. М., 1988.
4. *Мягмарсүрэн Ч.* Моей жене / Пер. Ю. Хазанова // Голоса молодых: поэзия и проза. М., 1988.
5. *Мягмарсүрэн Ч.* Монгол // Монгол хэмээх сүрэг шүлгэн: Рукопись. Улаанбаатар, 1993.
6. *Мягмарсүрэн Ч.* Тав, цээр // Монгол хэмээх сүрэг шүлгэн: Рукопись. Улаанбаатар, 1994.

И. В. Кульганек

Стихи Марины Цветаевой на монгольском языке*

Художественный перевод имеет в монгольской культуре давнюю традицию. Уже при хане Хубилае (XIII в.) в монгольском государстве существовал Комитет по переводу, в котором работал известный ученый и переводчик Чойджи Одзер, оставивший после себя большое литературное наследие, в частности перевод с тибетского на монгольский язык сборника рассказов Шантидэвы «Бодичарияватара». В XIV в. на монгольский язык переводятся «Бигэрмиджид хааны үлгэр» («Сказки о Бигэрмиджид хане»), «Аржи Буржи хааны үлгэр» («Сказки об Аржи Бурджи»), «Субхашида» («Субашита»), «Үлэн зардас» («Облачная служанка»).

В XVII в. по указу Лигдэн хана Чахарского был осуществлен грандиозный перевод буддийских канонических текстов «Ганджура» (монг. «Зарлигийн орчуулга», что означает «Перевод указов»), составивший 108 томов, или 1101 сочинение, а в XVIII в. был переведен «Данджур» (монг. «Шастирин орчуулга», что означает «Перевод толкований»), состоявший из 226 томов, включавших 3427 произведений. Для осуществления этого замысла в 1717 г. по указу жанжа хутухты Ролбидоржа тридцатью переводчиками составляется словарь «Мэргэд гараху-ин орон» («Страна мудрецов»). Обращают на себя внимание правила, которыми должны были руководствоваться переводчики: «Обо всех сомнениях спрашивай у знающего человека, не называя что-либо по своему собственному усмотрению. В некоторых случаях можно добавлять слова, разъясняющие смысл, а иногда и выбрасывать те, которые причиняют вред некоторым мыслям. Слова, которые можно понять по-всякому, если невозможно найти подходящего слова, то надо взять слово из оригинала. При переводе нельзя извращать и исправлять по своему усмотрению смысл написанного. Не следует прояснять авторского подтекста» [1, 12].

В Монголии издавна существовали две традиции перевода. В первом случае не допускалось нарушения грамматического строя переводимого текста. Слова передавались последовательно, как они располагались в оригинале. Однако большая часть текстов переводилась по принципу так называемого «свободного перевода», при котором «оставлялись без изменения слова оригинала и другие подходящие части-

цы и можно было также добавлять свои слова» [1, 13]. С точки зрения теории современного отечественного литературного перевода, несомненно, и тот и другой переводы можно отнести к дословным последовательным переводам.

Фактами монгольской литературы являются также китайские художественные произведения, переведенные большей частью в XIX— начале XX вв., наиболее значительными из которых можно считать романы «Улаан асрын зууд» («Сон в красном тереме»), «Гурван улсын бичиг» («Летопись трех государств»).

Первым произведением, переведенным с русского языка, с которым познакомились монголы, была «Библия», что связано с политикой расширения христианской миссионерской деятельности в России среди иноверцев, центром чего долгое время была Казанская Духовная академия. Осуществлен этот перевод был в XIX в., напечатан в типографии Санкт-Петербурга, несколько экземпляров его хранится в настоящее время в библиотеке Института востоковедения в Санкт-Петербурге.

В начале XX в., когда связи между Монголией и Россией распространяются не только на экономическую, политическую, идеологическую и религиозную сферы, но начинают включать и культурное пространство, происходит знакомство монголов с русским художественным словом. Начинают выходить газеты и журналы по образцу русской периодики, такие как «Шинэ толь» («Новое зеркало»), «Залгамжлалт» («Наследие»), «Үнэн» («Правда»). Имея ярко выраженную просветительскую задачу — приобщить монгольский народ к европейской цивилизации, — журналы помещают большое количество переводов из русских научно-популярных изданий — статьи по географии земли, анатомии человека, электричеству, которые разрушают традиционные фольклорные представления, стойко жившие в то время в народе, такие как о людях с песьими головами, живущих на севере, или о «громовых стрелах», которые можно найти в месте их падения с неба на землю.

В одном из таких журналов, а именно в «Шинэ толь» за 1914 г., появляются рассказы Л. Н. Толстого «Карма» и «Ассирийский царь Асархадон». Выбор этих произведений может свидетельствовать о свободной ориентации переводчика в творчестве Л. Н. Тол-

* Статья написана при финансовом содействии Российского гуманитарного научного фонда, проект № 95-06-17852.

стого. Несомненно, эта «буддийская сказочка», как назвал ее сам Л. Н. Толстой, не могла не быть близка монгольскому читателю. Она понравилась ему «своей наивностью и глубиной» [2, 286], и, прочитав ее в 1894 г. в журнале «The Open Court» («Открытая трибуна»), издаваемом автором этой сказочки американским философом Полом Карусом, Л. Н. Толстой вскоре сделал свободное ее переложение. Перевод ее на монгольский язык не мог не способствовать налаживанию духовного моста между народами двух разных религий, культур, менталитетов. Несомненно, сказка имела к буддизму отношение самое непосредственное, но в то же время, как отмечал сам Л. Н. Толстой в предисловии к ней, она «как бы с другой стороны освещала две основные открытые христианские истины: о том, что жизнь — только в отречении от личности... и что благо людей — только в их единении с богом и через бога между собой» [2, 286]. Монгольскому читателю близка также была философия сказки «Ассирийский царь Асархадон», заключающаяся, по словам Л. Н. Толстого, в следующем: «Для жизни нет ни времени, ни места... Жизнь мгновения и тысячи лет, и жизни всех видимых и невидимых существ мира равны. Жизнь уничтожить и изменить нельзя, потому что она одно только и есть... люди делают зло только себе, когда хотят делать зло другим существам» [2, 20]. Эта мысль о желании соединить буддизм с христианской философией была заимствована Л. Н. Толстым из сказки неизвестного автора, напечатанной в немецком журнале «Theosophischer Wegweiser» («Теософский путеводитель») за 1903 г., в № 5, под заголовком «Das bist Du» («Это ты»). Сам Л. Н. Толстой не считал свое произведение удачным в художественном отношении, однако, очевидно, идеологическая и религиозная близость оригинала монгольскому читателю имела основополагающее значение при выборе его для перевода.

Большую роль в приобщении монгольского читателя к русской культуре, науке, литературе сыграл Ученый комитет Монголии, который стал фундаментом будущей Академии наук МНР. В нем наряду с монгольскими коллегами работали такие русские монголоведы-ученые, как Н. П. Шастина, В. А. Казакевич, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Барадийн, А. Д. Симукон, С. А. Кондратьев и другие. Мнение Ученого комитета звучало на съездах МНРП, которые определяли культурную политику страны. Так, в 1923 г. на II съезде МНРП было принято Постановление о необходимости перевода на монгольский язык сочинений по всем наукам, об организации по всей стране библиотек и издательств. Именно с этого времени пачинал переводиться в большом количестве русская, главным образом советская художественная литература. Привлекаются лучшие силы филологов-переводчиков Монголии — Ц. Дамдинсурэн, Б. Ринчин, Д. Нацагдорж, Ж. Цэвээн, Э. Оюун, которые на страницах журналов того времени, таких как «Монгол үндэсний зам» («Национальный путь Монголии»), «Хувьсгалт залуучуудын эвлэл» («Союз революционной молодежи»), «Шинэ толь» («Новое зеркало»), выполняют пожелание М. Горького, с которым он обратился к монгольским переводчикам, о необходимости главной внимание при переводе уделять литературе, зовущей к действию, к активному восприятию жизни. Поэтому появляются на монгольском языке произведения Д. Фурманова, А. Фадеева, М. Горького, М. Е. Салтыкова-Щедрина. Тенденция переводить главным образом произведения социалистического реализма закрепилась в монгольской литературе на долгие десятилетия. По Каталогу ОЛСАА (отдел литературы стран Азии и Африки Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-

Петербурге), достаточно полно отражающему изданию Монголии, почти 70% всех переводных произведений представляют общественно-политическую литературу, а остальную часть составляет научная, специальная, детская, учебная и художественная литература. Лишь в самое последнее время появляются переводы художественных произведений, стоявших долгое время на обочине широкой дороги советской литературы. В конце 80-х гг. вышли сборники переводов стихов А. Блока [3], В. Маяковского [4], М. Цветаевой [5], несколько ранее — С. Есенина [6].

Уже первыми переводчиками с русского языка были поняты трудности перевода, заключающиеся не только в нахождении смысловых эквивалентов, что связано с различием культур, но также в решении звукопередачи и в вопросах синтаксиса, поскольку взаимодействовали языки разных грамматических типов [1, 8]. В 1957 г. на II съезде монгольских писателей, где впервые был поднят вопрос о качестве перевода, состояние переводческой деятельности было признано неудовлетворительным. В 1969 г. было создано Переводческое отделение при Союзе писателей, с 1972 г. начал выходить журнал «Орчуулах эрдэм» («Искусство перевода»). Вскоре появляется монография о теории перевода, которая на материалах современной монгольской и русской литературы выдвинула ряд новых для монгольской науки о переводе проблем, таких как различие между письменным и устным переводом, перевод реалий, фразеологизмов, стили произведения, его названия [1].

Обращение в монгольской переводной литературе к стихам такого сложного поэта, как Марина Цветаева, крайне интересно и показательное, что, несомненно, связано с изменением общего уровня всей монгольской литературы в целом и в первую очередь — с усилившейся тенденцией к психологизации героев, обращением к их внутреннему миру, что стало особенно проявляться в жанре романа 80-х гг. XX в. [7, 15]. Эта тенденция выкристаллизовалась из творческих удач писателей предыдущих десятилетий, где она проявлялась как попытка отойти от традиционной фольклорной типизированности художественных образов [8, 13].

Образ героя усложняется и индивидуализируется: он уже не только «верный сын своего народа, любящий свою Родину, кочевье, родителей, жаждущий защитить ее от врага и, если потребуется, отдать жизнь за процветание своего края», он — человек, индивидуально и остро реагирующий на действительность, с тонкой, нервной организацией, иногда в чем-то незащищенный. Сложный психологически Стихи могут представлять собой то поток сознания, то отрывочные мозаичные впечатления, то лавину образов [9].

Современная монгольская поэзия располагает достаточно богатым набором технических средств, среди которых многообразная аллитерация, рифма, сложные ритмические рисунки, белый стих. Все это, нам представляется, является предпосылками появления стихов Марины Цветаевой — исключительной личности, не примкнувшей ни к одному из поэтических направлений своего времени, — на монгольском языке.

Поэзия Марины Цветаевой сложна своей чрезвычайно насыщенной динамичностью. При всем обилии многообразных оттенков часто абсолютно противоположных эмоций ее стихи всегда являются энергетическим спуском чувств, это всегда «Эвересты чувств (всегда Эвересты по выси и Этны и Везувии по накалу)... Воздух ее чувств был раскален и разрежен, она не понимала, что дышать им нельзя — только раз хлебнуть... Не понимала человеческого утомле-

ния от высоты, у людей от нее делалась горная болезнь», — так писала ее дочь Ариадна Эфрон [10]. И сама Марина Цветаева говорила: «Я — миг в жизни читателя». Для нее же самой этот миг наивысшего накала чувств был обычным способом существования и длился всю ее жизнь. Все мотивы и темы ее творчества пропущены через накаленное, трепетное сердце и препарированы острым, логичным «неженским» умом. Именно в этом эмоциональном накале отличие ее поэзии от всей предыдущей лирики.

Вскрыла жилы: неостановимо,
Невосстановимо хлещет жизнь.
Подставляйте миски и тарелки!
Всякая тарелка будет — мелкой,
Миска — плоской.

Через край — и мимо —
В землю черную, питать тростник.
Невозвратно, неостановимо,
Невосстановимо хлещет стих [11, 302].

Или:

Что другим не нужно —
несите мне!
Все должно сгореть
на моем огне!
Я и жизнь маню, я и смерть маню
В легкий дар моему огню [11, 109].

Несмотря на свою более чем 16-летнюю эмиграцию, М. Цветаева была всегда русским поэтом, и не только по крови, но и, по словам Пастернака, «по ритмам, жившим в ее душе, по своему огромному единственному по силе языку» (цит. по: [12, 29]). Она была безукоризненно чутка к родному слову, прекрасно владела всеми ритмическими и фонетическими возможностями, примером чему могут служить такие строчки:

Емче органа и звонче бубна
Мольв — и одна для всех:
Ох — когда трудно, и ах — когда чудно,
А не дается — эх!

Ах: разрывающееся сердце,
Слог, на котором мрут.
Ах, это занавес — вдруг — разверстый.
Ох: ломовой хомут [11, 53].

Вопрос же о Родине всегда был для нее как лезвие ножа:

...Что скучным и некрасивым
Нам кажется ваш Париж.
«Россия моя, Россия,
Зачем ты так ярко горюешь?»

Или:

Ты постом говей. Не сурьми бровей.
И всс сорок чти
Сороков церковей.
Исходи пешком — молодым шажком!
Все привольное
Семихольмие [11, 52].

Только русский мог так чувствовать природу:

И тучи волон вокруг равнодушных княч,
И ветром вздутый калужский родной кумач,
И посвист перепелов, и больше небо,
И волны колоколов над волнами хлеба,
И толк о немце, доколе не надоест,

И желтый-желтый — за синью рошей — крест,
И сладкий жар, и такое во всем сиянье,
И имя твое, звучащее словно: ангел [11, 79].

Постоянная эмоциональная напряженность и духовная высота проявлялись в монологах Цветаевой. Записать за нею из сказанного можно было часто лишь то, что в состоянии был понять сам собеседник, а отнюдь не то, что бы он успел записать технически, как вспоминала о встречах с ней Мария Белкина [12].

Перевод такого поэта на язык другой культуры — невероятно сложное дело, так как наряду с глубочайшим знанием национальной психологии русского человека от переводчика требуется умение и способность постичь цветаевское мировосприятие. Такой перевод и будет адекватным переводом ее стихов, что согласуется с пониманием этого явления в современном литературоведении, главной целью которого признается эмоциональное воздействие, аналогичное оригиналу, при условии наибольшей близости к нему. В стихотворном переводе интонация, звукопись, гармония сочетаний слов играют неизмеримо большую роль, чем в прозаическом, поскольку именно в музыке стиха скрыто необъяснимое единение чувства и ритма и все оттенки индивидуальной прелести каждого поэта.

Интересно, что сама Цветаева относилась к подлинникам, в которых она сделала за свою жизнь несколько тысяч строк переводов, как к «богоданным строкам», их преобразует переводчик в своем языке, «направляемом роковой необходимостью авторской рифмы», являющейся «императивом» [12, 111]. Роль переводчика она расценивает как роль медиума, находящегося в «арсенале возможного» к «данным поэтовым боготворенным строкам» «заданные» [12, 115]. О работе переводчика она писала так: «Каждую народную песню, будь то русская, немецкая, французская и пр. — я неизменно чувствую своей». Над каждым поэтом она работает «слишком хорошо» и долго, поскольку и в этом — последовательно безмерна: не может «без всякого труда и боли» [12, 115].

Сборник Марины Цветаевой «Шүлгүүд», вышедший в Улан-Баторе в 1989 г. в переводе Г. Ширнэна и являющийся первым сборником стихов поэта на монгольском языке, включает 113 стихотворений, которым предпослана вступительная статья переводчика, содержащая биографию, характеристику и краткий анализ ее поэзии. М. Цветаеву называют значительным одаренным поэтом XX в. Ее личная жизнь неразрывно связана с ее поэзией, решительно вышедшей за рамки литературы, преобладавшей в тот период. «Печальным, неразрешимым противоречием, — пишет переводчик, — стал главный принцип ее жизни, чрезмерно последовательно проводившийся ею с самой ранней юности: быть всегда самой собой, независимо ни от обстоятельств, ни от времени. Сила ее стихов — не в изображении реальных проявлений, главное измерение ее стихов следует искать в способности к изменению, превращению, гибкости. Ее стихи — то оптимистичные, то настороженные, то ломкие, то песенно-лирические, то лукавые, то едкие — столь богатые по интонациям, они имеют широчайший смысловой диапазон и звучат как всплеск афористического русского слова» [5, 5].

Эта чрезвычайно тонко понятая переводчиком особенность оригинала находит подтверждение в самооценке Цветаевой своих стихов. В 1926 г. она пишет Рильке: «Я — многие, понимаешь? Быть может, неисчислимо многие! Ненасытное множество!» [12, 146]. Далее, отмечая, что стихи Цветаевой проникнуты искренним стремлением и собственной верой и

по своей форме значительно отличаются от традиционных реалистических стихов, переводчик признает, что «упрямство и гордость Цветаевой привели к тому, что она упорно стала защищать ограниченность мировоззрения, не сумев выйти из круга понятий дореволюционной жизни» [5, 5]. Не совсем точно переводчик характеризует жизнь Цветаевой после возвращения ее в Россию в 1939 г.: «Живя в Москве, она издает книгу своих стихов», — пишет он... На самом же деле этот период был чрезвычайно трудным в ее жизни: вернувшись летом 1939 г., она еще 2 ноября сообщила Б. Пастернаку, что ей велено «жить инкогнито», что она и делает в дачных поселках близ Москвы в Болшево, а после ареста Сергея Яковлевича и Ариадны (мужа и дочери) ей еще долгое время не разрешали прописку в Москве. Она была доведена до последней степени отчаяния, скитаясь по чужим углам с сыном Муром — школьником. Сохранилось полное душевной боли письмо к Меркульевой, где она доказывает свое право жить в городе, где родилась, городе, которому ее отец, первый директор Музея изобразительных искусств (нынешний Пушкинский музей изобразительных искусств), подарил огромную по тому времени личную библиотеку, а она сама посвятила цикл стихов. После почти года скитальческой жизни она обретает некую видимость оседлости, ее прописывают на Покровском бульваре, правда на чужой площади, правда временно. Что же касается ее поэтической деятельности по возвращении на Родину, то первыми появляются ее переводы болгарских поэтов Елизаветы Багряны, Николы Ланкова, Людмилы Стояновой в журнале «Интернациональная литература» № 7—8 за 1939 г., а не ее собственные стихи. Затем она переводит с ляхского Ондру Лысогорского, с еврейского — классика Ицхока Переца, с польского — Юлиана Пшибоса, с испанского — Гарсиа Лорку, с французского — Бодлера. Осенью 1940 г. она редактирует французский перевод калмыцкой героической поэмы «Джангар», что послужило поводом для знакомства с поэтом и переводчиком Семеном Израилевичем Липкиным, который блестяще перевел эту поэму на русский язык. Первые же собственные стихи Марины Цветаевой появились в журнале «Тридцать дней» в мартовском номере за 1941 г. Это была «Старинная песня». Через месяц после этого события она была принята в группом писателей Гослитиздата (отнюдь не в Союз писателей). Начавшаяся в июне война застала ее за очередным переводом Гарсиа Лорки. Изданных же после возвращения на Родину собственных сборников стихов Цветаева так и не увидела. Покинула она Москву вместе с Муром не в июне, как написано в предисловии, хотя, действительно, первый эшелон от Союза писателей из Москвы в Чистополь отбыл уже в июле, но Цветаева в это время только еще искала новую квартиру. 28 июля она еще спрашивала у всех знакомых, ехать или не ехать. В тот же день отправился второй теплоход в Чистополь. Начались налеты на Москву, которые приводили Цветаеву в ужас. Все решилось в один день — она уезжала из Москвы 8 августа 1941 г. паромом, и провожал ее Б. Пастернак: «Она стояла на пристани речного вокзала в кожаном пальто и берете рядом с наваленными тюками и чемоданами и была так равнодушна ко всему происходящему вокруг, словно бы это вовсе ее не касалось» [12, 303]. Тогда она могла, наверное, сказать о себе слова, которые написала как-то случайному знакомому Евгению Сомову: «Я сейчас убита, меня сейчас нет, не знаю, буду ли я когда-нибудь» [12, 304]. 18 августа они приплыли в Елабугу, а утром 31-го случилось непоправимое, чаша страданий оказалась перепол-

ненной, когда она сама поверила, что ей «в современности нет места», что ее «земля не вмещала». Но останется потомкам ранящая лирика и возможность оценить ее слова: «Поэт — редкий гость на земле! Поэта надо беречь!» [12, 321]

В монгольском сборнике представлены как отдельные стихи, так и циклы стихов. Из самых ранних стихов, написанных в Коктебеле в 1913—1915 гг., включены следующие: «Моим стихам, написанным так рано...», «Идешь, на меня похожий...», «Вы, идущие мимо меня...», «Уж столько их упало в эту бездну...». Сама Цветаева относилась к юношеским и собиралась включить их позже в так и не вышедший сборник «Юношеские стихи». Не вышли они и в газете «Последние новости» во Франции, куда она хотела их поместить в 1928 г. Они были лишь прочитаны на литературном вечере во Франции в 1932 г., организованном ею для покрытия своих долгов. Из стихов 1915—1918 гг. включены следующие: «Бабушка», посвященное памяти Марии Лукиничны Бернацкой, в замужестве Мейн (1841—1867), прабабушке Цветаевой по материнской линии [13, 375]; «Мне нравится, что вы больны не мной...», обращенное к М. А. Минцу (1886—1917), впоследствии мужу Анастасии Ивановны Цветаевой; «Цыганская страсть разлуки!..»; «Два солнца стынут — о господи, пощади!..»; «Красною кистью...»; «Счастье или грусть...», посвященное Н. Н. Гончаровой; «Четвертый год...»; «Я тебя отвоюю у всех земель, у всех небес...». В сборнике представлены полностью циклы стихов, посвященные А. Блоку, А. Ахматовой, циклы «Стенька Разин», «Психея» (причем переводчик объединил первое и второе стихотворения цикла в одно), «Не самозванка — я пришла домой...», «На тебе, ласковый мой, лохмотья...», «Поэт и царь». Из цикла, посвященного А. С. Пушкину, переведены два стихотворения — «Бич жандармов, бог студентов...» и «Преодоление...» (четвертое в цикле, названное переводчиком вторым). Из цикла стихов о Чехии переведены «Сентябрь», «Один офицер», «Март». Стихи, не входящие в циклы, среди которых есть такие цветаевские шедевры, как «Тебе — через сто лет», «Вскрыла жилы: неостановимо...», представлены главным образом в хронологическом порядке; редким исключением является написанное в сентябре 1934 г. стихотворение «Уединение: уйди...», заключающее сборник. Оно вобрало в себя весь трагизм одинокого человека, загнанного жизнью в тупик и решившего поэтому «опробовать смерть», оно отрицает пугающую действительность, идущую извне, и утверждает единственный покой и свободу — души.

Перевод его и подобных ему по усложненной ритмике, логическим скачкам, непредсказуемой ассоциативности, где большую роль играет фонетическое звучание слова и строки, является поэтическим подвигом переводчика.

Уединение: уйди
В себя, как прадеды в феды.
Уединение: в груди
Ищи и находи свободу.
Чтоб ни души, чтоб ни ноги —
На свете нет такого сада
Уединению. В груди
Ищи и находи прохладу.
Кто победил на площади —
Про то не думай и не ведай.
В уединении груди —
Справляй и погребай победу.
Уединение в груди.
Уединение: уйди,
Жизнь! [11, 304]

Эл хуль: элэнц хуланцын сунс мэт
 Эргэлж зайлж гэж байнам.
 Эл хуль: энэ цээжинж
 Эрх чөлөөг эрж ол гэж байнам.
 Алхаа ч үгүй, амьсгаа ч үгүй тийм гара газар
 Алаг хорвоод эл хуль.
 Цэцэрлэгт байхгүй, цээжинд харин
 Цэнгэг сэрүүнийг эрж ол гэж байнам.
 Талбай дээр хэн ялсан
 Тандаж тэр туухай буу мэд,
 Буу бод гэж байнам.
 Цээжий эл хуульд
 Цэнгэл ялалтыг тэмдэглэн оршуул гэж
 Эл хуль цээжийн хөндий эзэлнэм.
 Эл хуль «Зайл, амьдрал чин» гэж
 Эзэрхэнэм [5, 109].

Перевод передает прерывистый сложный ритм подлинника, пронизан консонантными созвучиями:

1 строка: э-э-э

2 строка: -э

3 строка: э-э-э-э

4 строка: э-э-э

Для создания аллитерации удачно выбраны достаточно нейтральные слова, не меняющие эмоциональный настрой стиха, например, к слову «прохлада» дается определение «цэнгэг» (досл.: «пресный»), а к слову «победа» — «цэнгэл» (досл.: «блаженный», «радостный», «счастливый»). Глагольная форма «гэж байнам» (показатель конца предложения), необходимая для монгольского текста, несомненно меняет и утяжеляет ритм стиха, однако эти искажения можно признать минимальными, поскольку внутренний накат цветаевской строки, звучащей на едином дыхании, как всплеск души, передается вполне адекватно. Первые две строки: «Уединение: уйди / В себя, как прадеды в феодалы», где феодалы, как известно, земельные владения феодалов в Западной Европе, получаемые в наследственное владение, имеют, очевидно, автобиографические ассоциации поэта, напоминающие о принадлежности Цветаевой к польской высокоародной фамилии, восходящей к графине Ледуховской по материнской линии. Более определенно этот мотив звучит в раннем стихотворении «Бабушке»:

Сколько возможностей вы унесли,
 И невозможностей — сколько? —
 В ненасытимую прорву земли,
 Двадцатилетняя полька! [11, 39].

Однако эти ассоциации остались за гранью перевода, и таких непереводаемых (в смысле невозможности перевода) довольно много. Одна из причин может заключаться в отсутствии в монгольском языке эквивалента русскому слову. Значимость же каждого слова в стихах Цветаевой велика и часто имеет смысл, не уступающий даже в ее собственных стихах. Например, в ее маленьком шедевре «Красною кистью...» есть строчки: «Спорили сотни / Колоколов». О нем она так писала в 1934 г.: «Ведь могла: славили, могла — вторили — нет — спорили! Оспаривали мою душу, которую получили все и никто (все боги и не одна церковь)» [14, 134]. Именно о душе Цветаевой спорили колокола, а не о душе Иоанна Богослова, в день которого она родилась. В переводе же произошел перенос акцента, и строчки: «Спорили сотни / Колоколов. / День был субботный: / Иоанн Богослов» [11, 51] — стали звучать таким образом: «Олон хонх / цэц булаа цалдсан // Иоанн Богословин / Бямба гариг байсан» [5, 16] (досл.: «Была суббота Иоанна Богослова, о котором спорили много колоколов»).

Главная задача стихотворного перевода — передача эмоционального заряда оригинала. Г. Ширнэну удалось передать беспредельную разудалость стихотворения «Цыганская свадьба». Немало этому способствовала лексика, выбранная переводчиком: для стакана найдено слово «тагш» (не «аяга», не «хундага»), для сочетания «целое поле», чтобы сохранить начальную аллитерацию к словам «эцэг», «эрх», «энэ», переводчиком употреблено слово «ээрэм» (досл.: «пена, накипь на кислом молоке»), но в данном контексте, где «цыганская свадьба мчит» так, что «из-под копыт грязь летит», где «кто-то завыл, как волк, кто-то — как бык — храпит», слово «ээрэм» органично и вполне допустимо. Во многих строках ритм и метр подлинника буквально повторяют друг друга в переводе, как, например, в приведенном ниже случае:

Из-под копыт —
 Грязь летит!
 Перед лицом —
 Шаль, как шит [11, 96].

Туурай доороос,
 Шивар үсчинэ
 Нүүрний өмнө
 Алчуур намирна [5, 48].

В этом стихотворении строки:

Пьян без вина и без хлеба сыт —
 Это цыганская свадьба мчит! —

ритмически несколько сложнее остальных; в переводе это нашло отражение:

Дарсгуй яваа согтоод, хүнсгүй цадаад
 Давхиж яваа цыган хурим энэ ээ!

Естественно, не обойтись было без некоторых потерь: экспрессивнее и динамичнее звучат строки оригинала: «Эй, выноси, / Конь косматый», чем такие более спокойные строки перевода: «Хоооо хулгийг минь / Хотлоод гаргаад ир» (досл.: «взяв под уздцы, уходи»). К потерям перевода можно отнести отсутствие в них цветаевских сравнений, таких как «вороха шалей и шуб», «шал, как шит», а «мониста» — одна монетка или камень всего «монисто» — специфического украшения — превратилась в обычные подвески — «зуулт». Однако удач и находок, несомненно, больше. Например, фонетически и ритмически очень точно переданы следующие картины стиха: «Звон и шорох / Стали и губ», которые в переводе звучат, как «Чинжаал уруулын / Чимээ анир сонсдоно» (досл.: «слышится звук кинжала и шелот губ»), а строки «Кто-то завыл, как волк, / Кто-то — как бык — храпит. / Это цыганская свадьба спит» удачно переданы так: «Нэг нь чоно шиг улина, / Нэг нь бух шиг хархирна / Нэртэй цыган хурим нойрсон» (досл.: «кто-то, как волк, воеет, кто-то — как бык — храпит»). Действительно, цыганская свадьба заснула). Иногда переводчик не может обойтись без собственной трактовки и расшифровки строки. Например, строки оригинала: «Эй, господин, берегись — жжет / Это цыганская свадьба пьет» — он переводит как: «Хооо ноентон түлэгдвүүзэй! / Хөлтэй цыган хуримт үрэгдүүзэй (досл.: «Эй, господин, как бы ты не обжегся, сумасшедший цыган на свадьбе, как бы не покалечиться»). Однако эта вольность в монгольском стихе не воспринимается как переводческая нсудача, поскольку во всем переводе чувствуется бережное отношение к оригиналу — не

только к лексике, но и к фонетическому звучанию слова, его ритму, а главное — к духу оригинала.

Однако переводчик довольно часто использует собственную расшифровку тех или иных строк стиха, настолько часто, что это можно назвать переводческим приемом Г. Ширтэна, объяснимым разностью культур, отсутствием или несоответствием некоторых понятий одной культуры в другой, перевести которые можно лишь описательно. К таким непереводаемым дословно понятиям относится русское слово «дрема», обозначающее, по русским поверьям, старичка, рассказывающего сказки детям по ночам и наказывающего шалунов. У Цветаевой оно встречается в стихотворении «Колыбельная» из цикла «К Чехии» в таких строках: «В оны дни певала дрема / По всем селам, деревням». И оно остается без перевода: «Эртний цагт үрсээ бүүвэйлэн нойрсуулахдаа / Энэ дууг гацаа, тосгон даяарт дуулдагсан» [5, 10] (досл.: «издавна, укачивая своего ребенка при убаюкивании, эту песню пели по всем деревням»). Утрачивается при переводе и слово «аллилуйя», обозначающее молитвенный хвалебный возглас, обязательный при свадебном церковном обряде, которое встречается в стихотворении «Мне нравится, что вы больны не мной...» в строчках: «Что никогда в церковной тишине / Не пропоют над нами: аллилуйя!» В переводе эти строчки звучат так: «Мань толгой дээр лам багш сумийн нам гумд / Маань хэзээч уншихуй нь над тааламжтай байна» [5, 57] (досл.: «Мне нравится, что в тишине храма учителя-ламы над нашими головами не будут никогда читать молитвы»), и тем самым остается нераскрытым смысл строки, заключающийся в том, что речь идет о невозможности брачных уз.

«Летейски воды» в стихотворении «Тебе — через сто лет» в строках: « — Ртом не достать! — Через летейски воды / Протягиваю две руки» — переводчиком переосмыслены так: «Ам хүрэхгүй байнам / Амь мөнхийн рашаан оод / Алгаа тосож хоер гараа сарвайнам» [5, 57] (досл.: «Ртом не достать. Вверх к живой святой воде ладони подставляя, две руки протягиваю»), в то время как «через летейски воды» означает «через сто лет». Из-за отсутствия в переводе этого понятия не вскрываются все эмоциональные нюансы стихотворения.

Интересно переданы переводчиком строки: «Ворвавшимся, как маленькие черти, / В святыхище, где сон и фамиам» — из раннего стихотворения «Моим стихам, написанным так рано...» [11, 34]. Переводчик интерпретирует их таким образом: «Одой биет албин чотгоорууд шиг / Онгон шүтээн зуудийг минь ч уймүүлж» [5, 7] (досл.: «Словно злые духи, черти в нынешнем теле беспокоят мой сон и святыхи онгонов»).

Как известно, в восприятии цвета большую роль играют как личностные, так и национальные особенности. Давно замечено тонко развитое восприятие монголами карего цвета глаз. Это вполне объяснимо тем, что подавляющее большинство монголов — кареглазые, и на протяжении многих столетий в народе культивировалась эстетическая изощренность в восприятии карего цвета глаз. В монгольском языке есть несколько значений, передающих разные оттенки и особенности карего цвета глаз, такие как, например, «алаг нүд», обозначающие буквально «пестрые глаза», т. е. такие, в которых радужная оболочка не однородно коричневая, а с вкраплениями другого цвета. Кстати, это определение стало постоянным эпитетом к слову «глаза» в фольклоре. Поскольку этот образ встречается большей частью в любовных лирических жанрах, сочетание «алаг нүд» приобрело дополнительное значение: «любимые, ми-

лые глаза». Что же касается светлого цвета глаз, то восприятие его у монголов развито, очевидно, не столько меньше, поэтому возможна стала и комбинация цветов синий и голубой в применении к цвету глаз при переводе строки: «И зелень глаз моих...» в стихотворении «Уж сколько их упало в эту бездну...» [13, 26]. Эта строка трансформировалась в следующую: «Туяат цэнхэр нүд минь» [5, 10] (досл.: «Лучистые голубые глаза мои»). В то же время цвет глаз — момент не проходной в биографии поэта. Многие, кто был лично знаком с М. Цветаевой, отмечали ее «беглый взблеск зеленых глаз, зверину розкось — в сторону» (Ольга Чернова-Колбасина), «светлые, немеркнущие глаза — зеленые, цвета винограда» (Ариадна Эфрон), «тусклые, слюдяные глаза, в которых временами вспыхивали зеленые огни» (Федор Степун), «большие глаза, ледяной серозелености» (Мария Белкина) [12, 11]. И никто не говорит о голубизне.

Столь же значимо определение «литой» к стихам А. С. Пушкина в строчке: «И, не слыша стиха литого...» — в стихотворении «Счастье или грусть...» [11, 88]. Марина Цветаева пронесла через всю свою жизнь особое отношение к Пушкину, посвятив ему в разные годы жизни несколько стихотворений, циклов стихов, повесть «Мой Пушкин» и очерк «Наталья Гончарова», переведя 18 его стихотворений на французский язык. Ей принадлежат слова о нем как об «умнейшем муже России». Преклонение перед его гением, неприручаемостью, вольнолюбием, верностью своему назначению выразилось в стихотворении, передающем напряженность пушкинского стиха, «Пушкинский мускул — мускул полета, / Бега / Борьбы» [11, 284]. «Бившийся насмерть с самим царем», не раз ссылаемый поэт потому и слыл неудобным, что из-под его пера выходил «литой», т. е. чеканный, твердый, чуждый угодничеству, низкопоклонству, часто язвительный и резкий стих. Поэтому перевод строчки: «И, не слыша стиха литого...» — как «тэнгэрлэг шүлэг сонсолгүй» [5, 17] — можно считать переводческой интерпретацией. Но бывают случаи, когда переводчику очень трудно передать какое-либо понятие, не прибегая к расшифровке того или иного образа. Например, в стихотворении «Я тебя отвою у всех земель, у всех небес...» строчки: «И в последнем споре возьму тебя — замолчи! — / У того, с которым Иаков стоял в ночи» [11, 87] — переводчиком переданы так: «Хамгийн сүлчийн маргаанд би чамайг авна, дуугуй бол / Хайр ивээлээ хүртсэн бархнаас чинь булааж авнам» [5, 45] (досл.: «В самом последнем споре я тебя возьму. Я тебя отвою у бурхана, который достиг благословения и любви»), что является, несомненно, переводческой расшифровкой авторских строк, поскольку у Цветаевой в этих строках речь идет о боге, с которым, по библейской легенде, вступил в единоборство Иаков и получил за это благословение.

Цветаевский стих сжат, как пружина, ритм в нем крайне напряжен, поэтому в нем часты пропуски эмоционально нейтральных слов. Как один из образцов ритмической организации цветаевского стиха можно привести следующий:

«Пушкин — тога, Пушкин — схима,
Пушкин — мера, Пушкин — грань...»
Пушкин, Пушкин, Пушкин — имя
Благородное — как брань
Площадную — попугаи.
— Пушкин? Очень испугали! [11, 280]

В монгольских стихах не всегда возможны пропуски связующих слов, поэтому неизбежно измене-

ние ритмического рисунка, удлинение строки, введение пропущенных слов оригинала. Например, так звучат эти строки в монгольском переводе:

Пушкин — хэмжүүр. Пушкин — хязгаар...
Пушкин, Пушкин, Пушкин гэж,
Шугиант талбайн хараал шиг
Шулганалдсан тогинууд давтах юм.
Пушкин гэв уу? Мөн айлгав аа! [5, 87]

(досл.: «Пушкин — священная накидка, Пушкин — обет. Пушкин — мера. Пушкин — грань. Пушкин, Пушкин, Пушкин — это честное святое имя как проклятие на шумной площади повторяют лепечущие попугаи. / Говорите, Пушкин? Действительно, испугали!»).

Сама Цветаева говорила о себе, что она — «одна секунда в жизни читателя, толчок». Воспринимая все окружающее мучительно трагически, она воспламеняла огнем своего сердца все, что с ним соприкасалось, возвышая тем самым до очищающих высот души других. Ее мысли, не всегда четко сформулированные, такие как: «Я всегда даю свой максимум», «Я всегда разбивалась вдребезги, все мои стихи — те самые серебряные дребезги», «Мысль — молния, чувство — луч самой далекой звезды, чувству нужен досуг, оно не живет под страхом», выявляют глубину и сложность ее мировосприятия, и в стихах нашли выражение многочисленные оттенки его. Некоторые строчки — виртуозны технически, они показывают мастерское владение словом, прекрасное художественное чутье, но в то же время они настолько изощрены в показе сложного психологического состояния, что порождают сомнение в возможности передать их на языке другой культуры с сохранением всех эстетических и технических характеристик. Очень сложно передать на монгольский язык такой истинно цветаевский нюанс восприятия действительности, когда любое чувство имеет привкус боли: «Мне нравится, что вы больны не мной. Мне нравится, что я больна не вами» [11, 41]. В монгольском переводе эти строки звучат так:

Та над сэтгэлтэй биш тань тааламжтай байна.
Танд би сэтгэлтэй биш минь тааламжтай байна [5, 13].

(досл.: «Вам нравится, что Вы не влюблены в меня. Мне нравится, что я не влюблена в Вас»). Сложен для передачи на монгольском языке и такой изгиб эмоций: «Как мы вероломны, то есть — / Как сами себе верны» [11, 45]. По-монгольски это передано так: «Хайр итгэлийг бид яаж хосордуулдаг / Хар толгойдоо л хэрхэн үнэнч байдгийг ухаарнам» (досл.: «Почему мы, отвергая верную любовь, / В своей простой голве — каким-то образом, это честно — думаем» [5, 14]). А строчка: «Но, ах, не справишься тебе / С моею нежностью проклятой!» [11, 88] приобрела также несколько иную интонацию звучания в такой передаче: «Гэвч аая, зөлийгэн энхрийлийг минь / Гэтлэн дийлж чи чадахгүй» [5, 47] (досл.: «Но, ах, не справишься тебе с моей чертовой нежностью»). Трудны для перевода строчки: «Ты, меня любивший фальшью истины — и правдой лжи», «Как дети, влакиваясь в плач, вшептываются в шепот», «Дней оползающие слизи / Строк поденная швея», «Пригвождена к позорному столбу / Славянской совести старинной».

Стихи М. Цветаевой переведены не только на монгольский язык. В частности, имеются переводы ее стихов на немецкий язык. Представляется интересным провести некоторые сравнения немецких и монгольских переводов стихов Цветаевой как пере-

водов, выполненных в разных культурах. Несомненно, немецкая культура ближе к русской, чем монгольская, и немецкие переводчики лучше в ней ориентируются. Им более понятны ее особенности, тонкости, как исторические, этнографические, так и лингвистические. Однако адаптация текста к собственной культуре, очевидно, как для тех, так и для других переводчиков необходима. Например, и в одном, и в другом переводе стихотворения «К Блоку» строка: «Имя твое — пять букв» — переводится одинаково: в немецком — «Dein großer Name, Buchstaben, vier» [15, 9] (досл.: «Твое великое имя — буквы четыре»), в монгольском — «Нэр чинь дөрөвхөн үсэгнээс бүрдсэе юм» [5, 28] (досл.: «Имя твое состоит из четырех букв»). Исчезает память о старой орфографии, которой следовала, кстати, и сама Цветаева всю свою жизнь (известны лишь несколько деловых бумаг, написанных ею по правилам новой орфографии), когда «Блок» писалось с твердым знаком на конце, и таким образом это слово состояло из пяти букв.

Однако во многих случаях немецким переводчикам значительно легче подобрать в арсенале художественных средств своей культуры эквиваленты цветаевским поэтическим образам, чем монгольскому переводчику. Немецкое: «O Muse der Klage, wie du ist keine so schön» [15, 11] несомненно ближе к цветаевскому: «О муза плача, прекраснейшая из муз» [11, 79], чем монгольский вариант: «Ай, яруу найргийн хамгийн сайхан шүтээн / Янжинхамын уйлагнасан дүү» [5, 39] (досл.: «О, самая прекрасная поэтическая святыня, плачущий образ Янжилхамы»). Цветаевская поэтика строки: «Мы коронованы тем, что одну с тобой землю топчем, что небо над нами — то же» [11, 79] — несомненно ближе к оригиналу передана в немецком переводе: «Wir tragen Kronen aus Stolz, daß mit dir wir hier / Die Erde stampfen und atmen denselben Himmel» (досл.: «Мы носим корону из гордости, что мы вместе с тобой топчем здесь землю и дышим тем же небом»), чем это сделано в монгольском: «Нэгэн хөрс шороог бид чимтай хамт ходелгож / Нэгэн тэнгэрийн дор яваад ав адилхан заятай» (досл.: «У нас одна судьба ходит под одним небом, и вместе с тобой мы по одной земле ступаем»). Цветаевское сочетание «мы коронованы тем» ближе к немецкому «Wir tragen Kronen», чем к монгольскому варианту перевода, где этот образ отсутствует и заменен словами: «бид чамтай... адилхан заятай» (досл.: «у нас одна судьба с тобой»). Цветаевский «колокольный град» сохраняется в немецком переводе как «Glockenstadt» и превращается в монгольском в «аяалгуут харшаа» (досл.: «свой дворец возгласов»). Цветаевский образ: «В купели морской крещена» — в немецком переводе остается без изменения: «Ich bin getauft im Taufstein des Meeres» (досл.: «Я крещена в купели моря»), в монгольском он трансформируется так: «Харин би бол тэнгист даллага авахуулсан юм» (досл.: «я получена как морское жертвоприношение»). В этом же стихотворении образ: «Меня земною не сделаешь солью» — сохранен в немецком переводе: «Nie werde... das Salz der Erde ich sein» (досл.: «Я никогда не буду солью земли») и изменен в монгольском, где он стал звучать так: «Зүгээр ч намайг буулгаж авч чадахгүй шуу» (досл.: «Никогда меня нельзя заставить сдаться»). Цветаевское «Архангелтяжелоступ» и немецкое «Erzengel Lastgaul» в монгольском переводе стало «аварга биет хунд алхат / аргагүй лут» (досл.: «громадный тяжелоступающий, беспримерно-огромный»). Показательны примечания, которые даст монгольский переводчик. Объясняются имена Наталии Гончаровой, М. Л. Бернадской, М. А. Минц, поясняется, что русские цари

похоронены в Кремле в Архангельском храме. В комментариях встречаются мелкие погрешности, например, жена А. Блока названа не Любовью Дмитриевной, а Ольгой Дмитриевной, а стихотворением на смерть младшей дочери Ирины ошибочно названо «Я тебя отвоюю у всех земель, у всех небес...» вместо «Две руки, легко опущенные...», написанного в 1920 г., именно в тот год, когда девочка умерла от голода в Кунцевском приюте под Москвой. Архангел назван божеством, которое охраняет верхний буддийский мир. Много примечаний исторического характера дается к «Стихам к Чехии», очень важным для монгольского читателя, помогающим лучше ориентироваться в чужеродном историческом материале.

Таким образом, факт появления стихов Марины Цветасовой на монгольском языке свидетельствует о движении монгольской литературы по пути художественного проникновения в психологию человека, что является новым элементом в истории разви-

тия современной монгольской поэзии. Переводы Г. Ширтэна, впитавшие лучшие переводческие традиции Монголии, для которых характерно бережное отношение к оригиналу, могли возникнуть на определенном этапе развития собственной авторской поэзии, характеризующейся индивидуальностью, психологичностью, глубиной. Стихи Марины Цветасовой, появившиеся на монгольском языке, помимо познавательного, имеют для монгольского читателя, несомненно, эмоционально художественное значение, поскольку при неизбежной необходимости адаптации стихов к своей культуре, во многом отличной от русской, переводчику все же удалось сохранить в поэтике стихов Цветасовой очень многое и тем самым обогатить монгольскую переводную художественную поэзию, а также многообразие художественного познания мира монгольским читателем.

Литература

1. *Дашидаваа Д.* Орчуулгын тухай тэмдэглэл. Улаанбаатар, 1974.
2. *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: В 20 т. М., 1964. Т. 12.
3. *Блок А.* Шүлгүүд. / Орч. Г. Ширнэн, Д. Даваашарав, Б. Энэбиш. Улаанбаатар, 1989.
4. *Маяковский В.* Шүлгүүд / Орч. Г. Ширнэн, Х. Түмэн-жаргал. Улаанбаатар, 1989.
5. *Цветасова М.* Шүлгүүд. / Орч. Г. Ширнэн. Улаанбаатар, 1989.
6. *Есенин С.* Шүлгүүд. / Орч. Ш. Цэндгомбо, М. Цэдэндорж и др. Улаанбаатар, 1962.
7. *Байгалсайхан Д.* Современный монгольский роман, 80-е годы XX в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1993.
8. *Герасимович Л. К.* Литература МНР. Л., 1991.
9. *Дашибалбар О.* Ард Түмэн // Цог. 1989. № 6; Мэнд Оёоо, Өлзий утас. Улаанбаатар, 1984.
10. *Эфрон А.* О Марине Цветасовой. М., 1989. С. 290.
11. *Цветасова М.* Сочинения: В 20 т. М., 1989. Т. 1.
12. *Белкина М.* Скрещение судеб. М., 1992.
13. *Цветасова М.* Через сотни разъединяющих лет. Свердловск, 1989.
14. *Цветасова М.* Избранные произведения. М., 1989. С. 134.
15. *Marina Zwetajewa.* Gedichte-Prosa. Leipzig, 1989.

К. В. Орлова

Научный архив Калмыцкого института общественных наук РАН

Исследование ойратской письменной литературы невозможно без максимально полного учета всего письменного наследия. Поэтому вполне оправдан интерес исследователей к письменному наследию калмыков, в котором представлены самые разные стороны их материальной и духовной жизни. Самым большим собранием ойратских рукописей и ксилографов располагают хранилища г. Улан-Батора — Институт языка и литературы АН и Государственная Публичная библиотека — около двух тысяч единиц хранения. Среди европейских хранилищ наибольшее количество ойратских источников содержится в рукописном фонде Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН — 468 единиц хранения [1, 268]. Его состав, за исключением буддийских канонических сочинений, представлен в 1 томе каталога монгольских рукописей и ксилографов ИВ АН СССР [2]. Ойратская коллекция Рукописного фонда Восточного факультета Санкт-Петербургского университета насчитывает около 300 экземпляров [3, 86]. Эта коллекция имеет пока алфавитный карточный каталог.

В Калмыкии ойратские рукописи и ксилографы сосредоточены в трех хранилищах г. Элисты — научном архиве КИОН РАН, национальном архиве Республики Калмыкия (НА РК) и Калмыцком республиканском краеведческом музее им. Н. Н. Пальмова.

Небольшое собрание НА РК (15 ед. хр.) целиком состоит из переводов христианских сочинений, подготовленных священником походно-улусной церкви Парменом Смирновым. Переводы отпечатаны литографским способом в 1870—1873 гг.

Работа по составлению каталога письменных источников, хранящихся в научном архиве КИОН РАН, была начата сотрудниками отдела монголоведения Гедеевой Д. Б., Чуматовым В. О. Рукописи и ксилографы, в основном тибетские источники, кратко представлены в статье В. О. Чуматова «Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ» (ныне КИОН РАН) [4].

Собрание научного архива института образовано из разных поступлений и состоит из двух коллекций: коллекция I — ф. 15, оп. 1, ед. хр. 1—18; оп. 2, ед. хр. 1—107; оп. 3, ед. хр. 1—34; коллекция II — ф. 8, оп. 1, ед. хр. 1—194 «коллекция редких рукописей (опись документальных материалов)».

Коллекция I, переданная полностью в дар институту О. М. Дорджиевым из Юстинского района (пос. Кельтка), поступила в архив в 1981 г. Особо следует сказать об описи 2 из этой же коллекции. Сюда вошел монгольский «Ганджур» в современном фототипическом издании из серии «Шатапитака». «Ганджур» издан в Нью-Дели в 1973—1979 гг. проф. Локешом Чандра.

Коллекция II составлена из разных поступлений. Большая ее часть представлена фотокопиями, привезенными И. К. Илишкиным (1908—1983) из Польши. В декабре 1969 г. И. К. Илишкин (директор КНИИ ЯЛИ) находился в Кракове для ознакомления с научным архивом члена-корреспондента АН СССР действительного члена ПАН профессора Львовского университета В. Л. Котвича. Отчет о поездке хранится в архиве института (ф. 22, оп. 1, ед. хр. 41).

Часть коллекции подарил институту Э. Б. Убушиев (1905—1981) в период с 1969 по 1979 гг. Единичные экземпляры составляют рукописи, подаренные В. К. Артаевым (№ 3, 39), Д. С. Сальминым (№ 28), Я. А. Шодоровым из Улан-Удэ (№ 23, 25).

В научное описание вошло 98 единиц хранения. В основном это рукописи на ойратском языке, 4 ед. хр. — № 23, 25, 27, 41 — бурятские ксилографы на старописьменном монгольском языке. Каждая рукопись описана в отдельной статье, составленной по схеме А. Г. Сазыкина [2]. Сведения об авторе, переводчике, дате написания и др. приводятся в соответствии с колофоном.

В описании можно выделить следующие тематические разделы: буддийская каноническая литература (№ 1—6); народная словесность (№ 7—21); художественная литература (№ 22—26); история (№ 27—31); личные документы и письма (№ 32); право, официальные и административно-хозяйственные документы (№ 33—37); конфессиональная (небуддийская) литература (№ 38—40, 62/2/, 67—79); медицина (№ 41—43); астрология, гадания, приметы (№ 44—62/1/, 63—79).

Раздел «буддийская каноническая литература» включает 6 ед. хр. Все сочинения этой рубрики входят в состав «Ганджура». Самым ценным экземпляром является ойратский ксилограф «xutuqtu biligiin činadu kürtüqsen tabun yumiyin xurāngyui züreken

кетёкү» («Сущность собрания пяти разделов Праджняпарамиты»). Данный ксилограф (название и количество листов совпадают) был атрибутирован с фрагментом из немецкой коллекции, опубликованной В. Хайсигом [1, 277]. Можно лишь предположить, что речь идет об одном и том же сочинении. Пока на территории Калмыкии обнаружен только один ксилограф, хотя не исключены и другие находки. Как известно, самым большим собранием ойратских ксилографов располагают хранилища г. Улан-Батора — 10 изданий [5, 112—122]. На территории России таким собранием располагает Санкт-Петербургский филиал ИВ РАН — 5 экземпляров [1, 227].

Рубрика «Художественная литература» представлена довольно известными сочинениями так называемого «популярного буддизма» — «Üliger-ün dalai» («Море притч», в литературах Центральной Азии известно под названием «Сутра о мудрости и глупости»), «Sagan kökegün-ü tuuçji» («Повесть о лунной кукушке»), «Sojod gagiñi tūji ene muni» («Повесть о Чойджид дагини»).

Литература

1. Сазыкин А. Г. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей РАН от Б. Я. Владимирцова // *Mongolica*. Памяти Б. Я. Владимирцова. М., 1986.

2. Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. М., 1988.

3. Касьяненко З. К. Монгольский рукописный фонд библиотеки Восточного факультета ЛГУ им. А. А. Жда-

нова // Информ. бюл. Междунар. ассоциации по изучению культур Центральной Азии. М., 1985. Вып. 9.

4. Чуматов В. О. Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // *Монголоведческие исследования*. Элиста, 1983. С. 116—131.

5. Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.

Наиболее полно представлена в коллекции рубрика «Астрология гадания». Это своего рода справочники самых необходимых нужд и событий в жизни человека — рождение, наречение именем, стрижка волос, выбор невесты и т. д. Некоторые рукописи представлены в виде таблиц.

В рубрике «Народные верования» широко представлены образцы харалов — «Хара келэйиги утлму» («Отрезание черного языка») (№ 67—79).

С этим обрядом связана молитва «Хара келени бициг огошiba». Считается, что молитва была переведена с тибетского языка ойратским Зая пандитой. Интересно отметить, что у монголов и бурят данный обряд не сохранился.

Таким образом, представленные в описании рукописи значительно дополняют уже имеющуюся картину письменного творчества ойратов. Описание фонда Краеведческого музея им. Н. Н. Пальмова позволит дать полную картину имеющихся рукописей и ксилографов на территории Калмыкии.

Буддийская каноническая литература

1

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 3 (Дорджиев, 1968).

Xutuqtu suduriyin ayimagiyin erketü xān dēdū altan gerel kemēkü yeke kölgöni sudur orošiba.

«Сутра золотого блеска».

Ойр. рук., 96 л., 48,5×10,5 (37,5×6,5); 36—38 стк., тушь черная, перо, бумага серая, 21 глава (л. 95).

Переводчик: oqtoγuyin dalai Zaya pandida.

Писец на доске: mergen guusi Grims rgya mco.

Писец на бумаге: gde gdon bcan po.

Приготовил доски для печати: rab bñams pa Blo bcan.

Резчик: dge gdon yešes.

См.: Сазыкин, 1986, № 28. С. 285.

2

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 88 (Котвич, 1974).

xutuqtu dēdū altan gerel suduriyin ayimagiyin erketü xān kemēkü yeke kölgöni sudur orošiba.

«Сутра золотого блеска».

Фотокопия, ойр. яз., 44 л., начала нет, л. 26—386, 1166—119а, 30 стк. От руки написано: «Фотокопия хул, Altan gerel, изданного волжскими калмыками при Дондук-Даши».

Хранится в РФ Института языка и литературы АН МНР (г. Улан-Батор), № 111, 47,5×12,5; 120 л.

3

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 116 (Артаев, 1985).

ayukiyin sudur (титульн. л.).

enedkegiyin kelen dü arya ara rimii: ayuur padma na ma ma maha yana sudra: töbödiiyin kelen dü: pags pa tshedeng ye šes paq du: med pa guds java taqba cenbu mdo: mongoliyin kelen dü: xutuqtu yeke šaqlaši ügei nasun belge biliqtu kemēkü yeke kölgöni sudur (л. 1а).

Ойр. рук., 13 л., бумага серая, чернила выцвели, перо, 22×8,5; 15—18 стк., пагинация полистная.

Переводчик с монг.: šalxa ubaši.

Инициатор перевода: ačitu čosrže.

4

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 305.

о тагпа судур (титульн. л.) «Великий освободитель» («Тарпа ченпо»).

xutuqtu yeke toniluqsani zūqtü delgeröülüqči kemēkü yeke kölgöni sudur (л. 916).

Ойр. рук., 92 л., 44×17,5; 28—36 стк., л. 1—30 чернила фиолетовые, перо, л. 32а—92б тушь черная, отдельные фразы выделены красной тушью, перо.

Инициатор: ачиту догтзе.

Переводчик: gab zam zaya.

Писец на доске: ёол грум изамсо.

Писец на бумаге: erdeni tū dalai ombo.

См.: Bese, Budapest, Mong. 44, с. 29.

5

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 314.

enedkegiyin kelen dū: arya padma pa ra mi lu rya maza: na ma urida-a dharani: töbödiyin kelen dū: xutuqtu biligiin činadu күртүгсеп табун yumiyin xurāngyui zūreken kemēkü: ilayun tögüstün üleqsen biligiin činadu күртүгсеп дү мүргүмүи.

Ойр. ксилограф, 4 л., 18,5×6,5 (16,5×4); 10—15 стк., бумага серая многослойная, тушь черная.

См.: Сазыкин, 1986, с. 227.

6

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 420.

ire'edü iš üzülгиге tododxan üldüqçi zula gıqçi iki külgene sudur.

Ойр. рук., 7 л., 15,5×8,5; 17 стк., бумага серая, чернила фиолетовые, некоторые места исправлены шариковой ручкой.

НАРОДНАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

7

Ф. 5, оп. 2, ед. хр. 112.

«Джангар».

Фотокопия, 25 л., 23—28 стк., на титульн. л. написано: «От правителя Багацохуровского улуса аймачного зайсанга Церен Раши Онкорова. 1854 г.».

8

Ф. 5, оп. 2, ед. хр. 25.

zangyar: doqsin sara gürgügiyin büllüq.

«Джангар». Глава о свирепом Шар Гюргю.

Фотокопия со старокалмыцкой рукописной записи «Джангара», 36 л. Выявлено из ф. И. И. Попова Алексеевой П. Э. в Ростовском государственном архиве.

9

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 73 (Котвич, 1974).

abaуator (название по содержанию дал А. В. Бадмаев).

Фотокопия, 9 л., 29—33 стк., ойр. яз.

10

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 74 (Котвич, 1974).

zanjil. «Занжил» (титульн. л.).

Фотокопия, 7 л., 26—28 стк., ойр. яз.

11

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 75 (Котвич, 1974).

amuajin tuuli. «Сказка об Амгалжин».

Фотокопия, 9 л., 33—35 стк., ойр. яз.

12

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 77 (Котвич, 1974).

doysin sayān abayai. «Свирепый белый авга».

Фотокопия, 8 л., 31—33 стк., ойр. яз. Сказка переложена на совр. калм. яз. Д. Гедеевой, Т. Борджановой («Хальмг унн». 1983. 15 окт.).

13

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 78 (Котвич, 1974).

tamiyin ulān batır. «Красный богатырь из ада».

Фотокопия, 3 л., 32 стк., ойр. яз.

14

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 79 (Котвич, 1974).

yalđman tuuji. «История Галдмы».

15

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 80 (Котвич, 1974).

zegliden. «Сон» (название по содержанию дал

А. В. Бадмаев).

Фотокопия, 3 л., 27 стк., ойр. яз.

16

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 81 (Котвич, 1974).

ömqei töreleqtü хān tuuji. «История о хане Умкя Турлгтя».

Фотокопия, 9 л., 32—34 стк., ойр. яз.

17

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 82 (Котвич, 1974).

1. zān šarya moritei zayani tursul öbgön kemekü tuuli. «Сказка о старике со слоном и соловой лошадыю».

Фотокопия, 10 л., 16—17 стк., ойр. яз.

2. nagan хāni tuuli. «Сказка о Наран хане».

Фотокопия, 6 л., 20—21 стк., ойр. яз.

18

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 83 (Котвич, 1974).

mongyol-un ligixar хān болон хошid-un хан. «Хан Лихигар и хошудский хан».

Фотокопия, 5 л., 35—38 стк., без начала и конца. Название по содержанию дал А. В. Бадмаев.

19

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 87 (Котвич, 1974).

tejēl üüldeqçi nertei хān. «Хан по имени „Исцелитель“» (Рама).

Фотокопия, 28 л., 34 стк., ойр. яз. Название по содержанию дал А. В. Бадмаев.

См.: Ц. Дамдинсурэн. «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.

С. 218—262, 62—133.

20

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 173.

9 пословиц, один тетрадный лист, карандаш синий, 11 стк., 20×16,5. Все пословицы пронумерованы автором записи.

л. 1: iki dala usār xandaq uga: tere mete mergen erdemēr xandaq uga.

21

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 86 (Котвич, 1974).

ḡalımaq uadun dun. «Песня калмыка бедняка».

Фотокопия, 1 л., 35 стк., ойр. яз. В конце песни подпись: Хорти Кануков, 13 июля 1919 г.

22

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 2 (Дорджиев, 1968).

enedkegiyin kelen dū: dama muka: töbödiiyin kelen dū: bzang blung: mongoliyin kelen dū: üülgürin dalai sudur. «Сутра Море притч».

4 тетради общие в клетку, чернила фиолетовые, перо, 289 стр.

23

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 193 (Шодоров, 1987).

üliger-un dalai-yin peretü sudur orosibai. «Сутра под названием „Море притч“».

Бур. ксил., 284 л., 56,5×11 (48,5×8); 44 стк., л. 1а—2а красная тушь, л. 1а по обеим сторонам листа — изображение божеств, с рельефным штемпелем «Фабрика наследников Сумкина № 7», 52 параграфа (л. 283); 13 глав (л. 254).

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

24

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 22.

sojod ragini tūji ene minü. «История Чойджид дагини».

Обычная тетрадь в переплете, 53 стр., ойр. яз., чернила, перо.

Переписал Абуша Даванович Котугинов в 1926 г. из Чунусовского аймака.

Переводчик: oqtoḡuyuin dalai rab jamba zaуа ran-dita.

Писец на доске: gadna bhadḡ-a.

Писец на бумаге: uran qonjin.

Инициатор перевода: čosrce namka rinčen.

25

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 194 (Шодоров, 1987).

bodi sedkil tegüsüqsen kuke qoḡolai-tu saran kükege peretü sibayun-u tuḡuḡi orcilang bukuni jiruken ügei kemen medeqčid-un čikin-u cimeg kemektl orosiba.

«Повесть о лунной кукушке».

Бур. ксил., 166 л., 55×11 (47×8); 39 стк., бумага серая с рельефным штемпелем «Успенская фабрика № 7».

Автор: toyin mate.

Инициатор: dka bcu blo bsang nam rgyal sam dbyags mḡar byen.

Переводчик: dai guusi vagindr-a sašan-a varta.

См.: Сазыкин, Каталог, № 262, с. 75; Владимиров, № 75, с. 1563.

26

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 148.

usun debisgertü xāni nomloqson šastir kemektl orošiba.

«Шастра об Усун Дебискерту хане».

Ойр. рук., 17 л., 21,5×8; 20—21 стк., бумага серая, тушь черная, перо.

Инициатор: nomči күндүл ün xurmusta хан.

Переводчик с монг.: arуа diva guuši.

См.: Сазыкин, Каталог, № 302, с. 82; № 425 (5), 427 (7), с. 108.

БИОГРАФИИ

27

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 4 (Убушиев, 1969).

qamuy-i ayiladuyci boyda zonkaba-yin cadig medeküi kilber-iyer öḡülügsen sayin amuyulang бүкүн yaḡquyin oron ketegdeku angqan бүлүг orosiba.

«Первая глава из „Биографии Всеведающего владыки великого Цзонхавы“, рассказанная с легкостью для понимания, называемая „Источник всеобщего благоденствия“».

Бур. ксил., 10 глав (16 л. + 14 л. + 23 л. + 29 л. + 67 л. + 56 л. + 44 л. + 40 л. + 33 л. + 15 л.), 55×17 (45×12); 30 стк., л. 31а — рукописный, последний лист — изображение 4 божеств, тушь красная; л. 1а, 2а, 3а — изображение божества, бумага серая с рельефным штемпелем «Фабрика наследников Сумкина № 7».

ПОУЧЕНИЯ

28

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 5 (Сальмин, 1966).

boqdo ḡibzun damba хутuqtuyin gegēni zarligiyin bičig orošiba. «Повеления святого Богдо Джибзун Дамба хутухты».

Ойр. рук., 12 л., 21,5×8,5; 19—20 стк., бумага серая, тушь, перо.

29

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 11 (Убушиев, 1970).

boqdo jibjin damba blaman хутuqtun gegēni zarligiyin bičig orošiba.

«Повеления святого Богдо Дамба Джибцан хутухты».

Ойр. рук., 10 л., 22×8,5; 21—22 стк., картон, тушь черная, перо.

Дата: 1915 г.

30

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 121.

boqdo jibečan damba хутuqtuyin gegēn zarligiyin bičig orošiba.

«Повеления святого Джибзун Дамба хутухты».

Ойр. рук., 10 л., 21,5×13,5; 20 стк., бумага серая, чернила красные, титульн. л. — буддийская символика.

Автор: manjin santa zamcan geleng.

Время: 1918 г.

31

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 291.

boqdo rzebčun blamayin gegēni altan zarligiyin bičigi töḡüsbestü zurуān zuуil хамуq amitan daxan töröküyin iröl bolтуyаi.

«Если исчерпаны золотые изречения святого Богдо Джибзун ламы, да будет благопожелание рождения всех шести видов живых существ» (л. 11а).

Ойр. рук., начала и конца нет (начало л. 3а, конец л. 15а), 21×8,5 (17,5×7); 16 стк., тушь черная, перо.

РАЗНОЕ

32

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 92 (Котвич, 1974).

1. Фотокопия, л. 1. Письмо Котвичу В. Л. от А. Амур-Санана, датировано 9 апреля 1919 г., на рус. яз.

2. Фотокопия, л. 1. О коммуне (Коммуна гидж юмб). На рус. и калм. (совр.) яз. Подпись Х. К.

3. Фотокопия, л. 1. «Марсельеза калмыков батраков, пастухов, табунщиков, бедняков». Хальмак ядун дун. На совр. калм. яз. Подпись Х. К.

4. Фотокопия, л. 1. Голос калмыка. Ахнар болад аванар. На рус. и калм. (совр.) яз. Подпись Х. К.

5. Фотокопия, л. 1. Заказ № 34. Эмене үзгин арва дакча армин толга совет. 21 янв. 1919 г. 1. На совр. калм. яз. (Закон № 34 головного совета 10-й армии). Подписи: Легран, Егоров, Гришковский, Гончаров.

6. Фотокопия, л. 1. Отцам и братьям калмыкам. Аханар болад аванар. На рус. и калм. яз. Подпись Х. К.

7. Фотокопия, л. 1. Сказание о голубях. Кегелд-ргегэ үлгэр. На рус. и калм. яз. Подпись: Калмыцкий агитационный просветительный подотдел при Политотделе X армии.

8. Фотокопия, л. 1. Комуни парти гидже ембо. На калм. яз. Перевел Х. К.

9. Фотокопия, л. 1. Чего хотят англичане, французы, идущие против нас войной. Ю хядже Ангель болад пранцуз келэн эмтен манда дэсен босчо бэхе учир. На рус. и калм. яз. Подпись Х. К.

10. Фотокопия, л. 1. Краткое описание революции. Шинэ есон ягаджи гарсани хурангу тюке. Подпись Х. К.

11. Фотокопия, л. 1. Умшуудуг бичидиг дарстен суртан! (Учитесь читать и писать). Подпись С. М. Внизу текст на ойр. яз. Сверху переложение на совр. калм. яз.

12. Фотокопия, л. 1. Пауки и мухи. Чимэ болад батхана. На рус. и калм. яз. Подпись В. Б.

13. Фотокопия, л. 1, dbl. 12.

14. Фотокопия, л. 1. Братья калмыки. Хальмак аха дюнэр. На рус. и калм. яз. Подпись Н. У.

15. Фотокопия, л. 1. Тенгин хальмак аха дюнэр. На калм. яз. Подпись: Тенгин Улан Хальмагуд.

33

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 91 (Котвич, 1974).

Фотокопия, л. 1. «Улан хальмак» («Красный калмык»). 1920. 28 авг. Орган политотдела Калм. военных частей. № 16. Содержание:

1. Краткий обзор быта донских калмыков.

2. I съезд калмыков Сальского округа Дон. обл.

3. тенгя Халимагин урдо бяксен бядел болон ев-долын хурангугар келые.

34

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 90 (Котвич, 1974).

1. Фотокопия, л. 1. Өрөдүйн занг. «Ойратские известия». 1917. 30 ноября. № 2. Газета издана в г. Астрахани.

2. Фотокопия, л. 1. Өрөдүйн занг. «Ойратские известия». 1918. 3 января. № 4.

35

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 85 (Котвич, 1974).

1. Фотокопия, л. 1. Sidber. Решение. 13 сентября 1919 г.

2. Фотокопия, dbl. 2. Подписи: masalubui, kanukobui, subetnikubui, bosxomdjebui.

36

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 84 (Котвич, 1973).

1. Фотокопия, л. 1. Воззвание за подписью X. Б. Канукова.

2. Фотокопия, dbl. № 1.

3. Фотокопия, л. 1.

4. Фотокопия, л. 1. mana sovetske ken baqtul ugei. Подпись: Xorti Kanukobui.

5. Фотокопия, л. 1. tenggin xalimaq axai duuner: «Братьям калмыкам».

6. Фотокопия, л. 1. kese yosun xamuq ugei dedu... xalimaq amitan uayaji yazaran edlelin tusin taldu... 1919 г.

37

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 76 (Котвич, 1974).

Өрөдүйн зангги. «Ойратские известия».

1. Фотокопия, 4 л., № 1 от 15 ноября 1917 г.; dbl. № 1.

2. Фотокопия, 4 л., № 2 от 30 ноября 1917 г.

3. Фотокопия, 4 л., № 3 от 13 декабря 1917 г.

4. Фотокопия, 3 л., № 4 от 3 января 1918 г.

5. Фотокопия, 2 л., № 5 от 11 января 1918 г.

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

38

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 163.

γazar usuni nomoγodoxol daruulun čidaqči neretü sudur (л. 1а).

«Сутра под названием „Могущий укротить и по-давить землю и воду“».

Ойр. рук., 7 л., 10,5×8; 10 стк., бумага серая, чернила, перо.

См.: Сазыкин, Каталог, с. 229.

39

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 167 (Артаев, 1985).

sadu tedgeqči sayān Өbögön sudur oγošiba. «Сутра благодетельного покровителя Белого старца».

Ойр. рук., 6 л., 22×9; 13–15 стк., бумага серая, чернила выщвели, перо.

40

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 412.

sümstln köndöröqsöni nomlouy ene. «Заклинание, если потревожена душа (человска)».

Ойр. рук., 3 л., 35,5×9 (31×8); 31 стк., бумага с-рая, тушь черная, перо.

МЕДИЦИНА

41

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 9 (Убушиев, 1979).
rasiyan-u jirüken naiman gesigütü niyuça ubadis-un ündüsün-ecе ijayur-un ündüsün kemekü orosiba.

«Джуд-ши».

Пекин. ксил., 4 части (10 л. + 67 л. + 369 л. + 98 л.); 40 стк., л. 1а—2а каждой части отпечатан красной краской, л. 16а каждой части иллюстрирован, 58×11 (50,5×8).

Ч. 1. rasiyan-u jirüken naiman gesigütü niyuça ubadis-un ündüsün-ecе ijayur-un ündüsün kemekü orosiba.

Ч. 2. rasiyan-u jirüken naiman gesigutu niyuça ubadis-un ündüsün-ecе nomlaqui-yin ündüsün kemekü orosiba.

Ч. 3. rasiyan-u jirüken naiman gesigütü niyuça ubadis-un ündüsün-ecе yutayar keseg ubadis-un ündüsün kemekü orosiba.

Ч. 4. rasiyan-u jirüken naiman gesigütü niyuça ubadis-un ündüsün-ecе qoyitu ündüsün kemekü orosiba.

Переводчик: guusi mingjur rdorji.

См.: Сазыкин, Каталог, с. 275; Bese, Budapest, Mong. 21, p. 24.

ОБРЯДЫ

42

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 122 (Убушиев, 1979).
zurγān barmid yēr bütēküyin nom arban burxan yēr amitanı tula ölzei xutuq oroşıubai.

Ойр. рук., 5 л., 35×11; 16—17 стк., назв. нет, бумага серая, чернила выцветли, перо.

43

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 130 (Убушиев, 1979).

Начало: niḅxa boq darğa-yin aγa ene bui (л. 1а).

«Способ подавления демона младенцев».

Ойр. рук., 1 л., конца нет, назв. нет, 31,5×11,5; 18—21 стк., л. 1а — изображение человека с названиями органов чувств на тибет. яз.

44

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 385.

Начало (л. 1а): usun dogman ze inu: ündüsün büll-zürgene işi: mataran xumsun...

Рук. на тибет. яз. с подстрочным переводом на ойр. яз., 14 л., 8,5×21,5; 11—12 стк., л. 6а, 6 — чернила синие, перо.

45

Л. 8, оп. 1, ед. хр. 134 (Убушиев, 1979).

1. Начало (л. 1а): yeke sara tenggeri ēče zob tolo: baya sara yazar ēce buruu tölb...

Ойр. рук., 6 л., 43×10; 26—29 стк., бумага синяя, тушь черная, перо.

2. Начало (л. 1а): om va: xum takimui: xamuq urišiyin aγa ezen xamuq zočidiyin erken açitu ündüsün kigēd: barıldulγa ireqsen züqtü dēdū...

Ойр. рук., 10 л., 43×10; 32—33 стк., бумага синяя, тушь черная, перо.

Молитва при потере вещей.

46

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 136.

zütürdü xabsγai getelgeke zalibar orsoqson bui.

«Молитва о душе умершего».

Рук. на тибет. яз. с ойр. подстрочником, сброшюрованная тетрадь, 8 л., 9×14.

47

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 290.

sikiy nertei bičiq bui.

«Запись под названием Сики» (краткие пояснения заклинаний).

Рук. на ойр. яз., 4 л., 20,5×8; 20 стк., бумага обычная, фиолетовые чернила, перо.

48

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 292.

Начало (л. 1а): güūzen tarani xaltar yamani tulγuda xaxhada xāxu...

Тибет. текст с ойр. переводом, 7 л., титульн. л. нет, 35,5×9,5 (29,0×7,5); 30 стк., тушь черная, перо. Предсказания судьбы.

49

Ф. 15, оп. 2, ед. хр. 293.

üküqseni buleq. «Глава о смерти».

Ойр. рук., 18 л., 35,5×9 (31,5×8); 27—28 стк., тушь черная, перо. Обряды, необходимые для умершего человека.

АСТРОЛОГИЯ, ГАДАНИЯ

50

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 294.

Начало (л. 1а): γuyun egei gügütü züg: 16, 24 ene 2 ödörtü zalmu.

Гадание по благополучным и неблагоприятным дням.

Ойр. рук., 2 л., 36×9,5; 31 стк., чернила, перо, л. 2б — рисунок: so, moγ ula.

51

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 295.

Начало (л. 1а): liyin γayisu: zerde mörön: 4 ulān күмүлн... «Гадания на болезни по определенным дням».

Ойр. рук., 9 л., 36×9 (31×8); 32 стк., тушь черная, перо.

52

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 296.

ed tavar xaluxu bičiq.

Гадания при потере вещей, скота.

Ойр. рук., 3 л., 35,5×9; 35 стк., чернила зеленые, перо, л. 1а с названиями: tengger, yazar, күмүлн, kiy, sag, soni, züg, gegēn.

53

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 297.

ere eme yasal kiyigēd beren büllüg.

Глава о различиях между мужчиной и женщиной.
Гадания о свадьбах.

Ойр. рук., 9 л., 13,5×9; 29 стк., тушь черная, перо.

54

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 298.

šajı blama usu abaxu samtaxu bāxu büküni usu
abaxu mögön хойина üsü керçикü.

Гадание о времени стрижки овец, лошадей и
всех, у кого можно расчесывать волосы.

Ойр. рук., 2 л., 26,5×9; 11—19 стк., чернила чер-
ные, перо, л. 2а — половина листа.

55

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 299.

ayımı düliq süntüsün köndöröqsöni халаху.

Гадание о судьбе человека.

Ойр. рук., 5 л., 35,5×9; 31 стк., чернила зеленые,
перо.

56

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 300.

12 sagan züg халиху мөн.

Гадательные таблицы по месяцам.

Ойр. рук., 4 л., 35×8,5; тушь черная, перо.

57

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 302.

luggiyin deqter. Книга толкований. Таблица.

Ойр. рук., 4 л., 9×5,5; чернила черные, перо.

58

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 303.

menggiyin yuyi. Гадание по мэнгэ.

Ойр. рук., 7 л., 36×9 (31×8); 24—26 стк., тушь чер-
ная, перо.

59

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 304.

Начало (л. 1а): ačitu arban burxani zarliq orošiba:
büttügü mön: süntüsün sayaq mon: ebegüü tarni ene mön.

Изречения 10 благодетельных будд. Тарни.

Фрагменты разных сочинений, 45 л., 35,5×9; тушь
черная, перо.

60

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 301.

amide eče хақасан üleqseni dalaıai мөн.

Ойр. рук., 2 л., 3,5×9; 9 стк., тушь черная, перо.

61

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 413.

mou zbüden zedger хагіху boltuıai (л. 1а).

Молитва от дурных снов.

Ойр. рук., 3 л., 33×8,5; 26 стк., бумага синяя,
тушь, перо.

62

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 439.

1. kišigiyin bičiq orošiba. «Книга благополучных
дней».

Ойр. рук., 3 л., 21×9 (19,5×7,5); 19—21 стк., чер-
нила, перо. Справочник для определения благопо-
лучных дней человеку и скоту.

2. Начало (л. 1а): yazar usuni pomoıoduıyin daruıya
čidaqçı pertei sudur. «Могущий усмирить и подавить
Землю и воду» (Белый старец).

Ойр. рук., 5 л., 20,5×9; 17 стк., бумага тетрадная,
чернила синие, перо,

63

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 485.

Начало (л. 1а—60б): jil oroqson küün zokobu.

Ойр. рук., 109 л., листы тетрадные, чернила чер-
ные, перо. Россыпь разных астрологических сочине-
ний.

64

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 164.

Начало (л. 1а): niıuciıyin zarliq eče: mou zbüdene
хагулху boltuıai...

Толкование сновидений и заклинаний против
дурных снов.

Ойр. рук., 5 л., 11×8,5; 9—12 стк., чернила, перо.

См.: Сазыкин, 1988, № 1973, с. 346.

65

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 238.

ziıgaduyin pomıoıai. Проповедь о промежуточ-
ном состоянии.

Рук. на тибет. яз. с ойр. подстрочником, 13 л.,
36×9; л. 13а — таблица, чернила черные, перо.

66

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 312.

ziıgaduyin sudur. Сутра о промежуточном состоянии.

Ойр. рук., 38 л., 20,5×7 (18,5×6); 16 стк., тушь
черная, перо.

67

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 111 (Убушиев, 1979).

Начало (л. 1а): хамуц хага sanatai күмүни kelegi
utulumu...

Заклинание против злословия.

Ойр. рук., 4 л., 11,5×9,5; 9—10 стк., бумага тет-
радная желтого цвета, края бумаги оборваны.

68

Ф. 68, оп. 1, ед. хр. 125 (Убушиев, 1979).

хага keleni urbaqçı sudur orošiba.

Ойр. рук., 7 л., 8,5×10; 9—10 стк., бумага тетрад-
ная, чернила фиолетовые, перо.

См. № 67.

69

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 126 (Убушиев, 1979).

хага keleni urdaxu sudur orošiba.

Ойр. рук., 4 л., 10×7; тетрадь, чернила фиолетовые, вывели, перо.
См. № 67.

70

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 127 (Убушиев, 1979).
хага санатай күмүни кеги улуму.
Ойр. рук., 5 л., 20×9,5; 10—11 стк., тетрадь, чернила фиолетовые, перо.

71

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 174.
хатуу мот санату күмүни кеги улуму.
Ойр. рук., 3 л., 10,5×13,5; листы тетрадные в линию, шариковая ручка.

72

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 287.
хага келени бициг орошба. О черном языке.
Ойр. рук., 4 л., 22×8,5; 15—16 стк., черная тушь, перо.
См. № 67.

73

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 288.
хага келе орошба. Черный язык.
Ойр. рук., 4 л., 22×8,5; 11 стк., края оборваны, чернила черные, перо.

74

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 289.
хатуу мот хага кеуеги улуму. Заклинание против злословия.
Ойр. рук., 18 л., 10×8,5; 8 стк., л. 10а—11а — чернила черные, фиолетовые, перо.

75

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 407.
хага келени ном орошба. Книга черного языка.
Ойр. рук., 4 л., 20×8; 18 стк., бумага тетрадная в линию, синий карандаш.

76

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 410.
хага келени судуг орошба. Сутра черного языка.
Ойр. рук., 4 л., 17×10; 12—13 стк., бумага тетрадная в линию, чернила черные, перо.

77

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 422.
хага кеуеги улуму. Отрезание черного языка.
Ойр. рук., 7 л., 11×7; 11 стк., бумага тетрадная, чернила фиолетовые, перо.

78

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 465.
Начало (л. 1а): arban burxuna zarliq: bolon хага келени бициг ниге хамти орошба. Изречения 10 будд и письмо черного языка.

Ойр. рук., 7 л., 11×10; бумага тетрадная, чернила черные, л. 1а, 2а — молитва на тибет. яз.

79

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 172.
хага саната күмүни кеуеги улуму (л. 1а).
Отрезание языка у человека с черными мыслями.
Ойр. рук., 3 л., 10,5×8,5; 9 стк., края рукописи оборваны, титульн. л. наполовину разорван, чернила, перо.

80

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 12 (Убушиев, 1970).
хутууту манжушигийн зарлиг орошба.
Изречения святого Манджушри.
Ойр. рук., 2 л., 17×10,5; 8 стк., синий карандаш, бумага обычная, сочинение не закончено.

81

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 13 (Убушиев, 1970).
манжушигийн тапураглуу гүн тогтāl тарни ину ене буй (л. 6б).
Тарни, установленные Манджушри.
Ойр. рук., 6 л., 17,5×11; 11—14 стк., чернила, перо, л. 2а, 6 отсутствуют.

82

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 123 (Убушиев, 1970).
хатуги айландуқи зарлиг.
Изречение Авалокитешвары.
Ойр. рук., 5 л., 22×8; 17—19 стк., тушь черная.

83

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 124 (Убушиев, 1970).
сайн үалби мингүан бурхани зарлиг орошба.
Изречения тысячи будд.
Ойр. рук., 17 стк., тетрадь в клетку, шариковая ручка. Переписано в 1970 г.

84

Ф. 15, оп. 3, ед. хр. 159.
о ма ни радме о хум: нигүлестүқиду мүргүмүи: уске нигүлестүқиийн ном...
Ойр. рук., 100 л., 55×10; 46—51 стк., бумага синяя, тушь черная.
Рукой написано: «Зэрлигийн тускар сургал» («О великой силе зарлигов»).

85

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 168 (Артаев, 1985).
үурбан ерденийн зарлиги есе соносбеу та (л. 16).
Изречения трех драгоценностей.
Ойр. рук., 10 л., 11×11; 9 стк., тушь черная. Нет титульн. и последнего листов.

86

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 384.
орголји аман-у унгушүа болүабасу анхарун абулүа иреклийн гүн убадис орошба.

«Когда постоянно читаешь (учение), появляется внимание и глубокие наставления о будущем».

Монг. ксил., 2 л., 44,5×8,5 (38×5,5); 31 стк., бумага серая.

Автор: badru šiddi.

87

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 396.

Начало (л. 1а): ...xuranguу beyete оуото: aralaqsan ušig barağcin мон...

Ойр. рук., 4 л., 20×8,5; 17 стк., тушь черная, перо. От руки написано: хатиуq burxad-un xuranguу («Собрание всех будд»).

88

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 468.

Начало (л. 1а): sayin ʎalban mingʎan burxandu mürgülmü.

Ойр. рук., 5 л., 19,5×13,5; 23—25 стк., чернила фиолетовые, перо. Рукой написано: «Миңдн бурхна зэрлг» («Изречения тысячи будд»).

89

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 404.

baazar dara. «Маггал Валжрадаре».

Ойр. рук., 4 л., 20,5×8; 19 стк., бумага тетрадная в клетку, чернила черные, перо.

90

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 380.

sukavatiyin oroni bayidal kigēd irel tubuʎi xuranguу ene bui.

«Собрание положения о стране Сукавати».

Ойр. рук., 9 л., 22×9 (18×7); 17 стк., тушь черная, перо.

Автор: хатуги medeqci gdol ba pu: sesaru rgyal mazan blama.

91

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 65.

yertemʎiуin ariun šayān töгө kigēd erkin nomiуin yosuni šastig orošiba.

Шастра об истинной белой, мирской власти и истинном учении.

Ойр. рук., 27 л., 22×14,5 (19×10,5); 19 стк., тушь черная, перо.

92

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 158.

ötskeliуin üе orošibui. Период роста.

Ойр. рук., 19 л., 57×11; 17 стк., последнего листа нет, тушь черная, перо.

93

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 42.

döšin döгbön šaji bišig bui.

Собрание древних законов монгольского народа (в калмыцком наречии).

Фотокопия, 62 л. Привезена доц. КГУ А. В. Бадмаевым из Рукописного фонда Восточного факульте-

та ЛГУ в 1968 г. (шифр Calm. B9, инв. 1746/36 1931 г.).

94

ухани toli. «Зерцало разума».

Фотокопия, 178 л., 177 глав, состоит из 2 тетрадей:

1. Л. 1а—966, без названия.

2. Л. 97а—178а хойито debter: burxani sayin zarliq: tebčikü abuxu beyen nüül хойогийин yelgan üzükü: nüdüп mettü uxāni toli nerettü debter bui.

Фотокопия привезена доц. КГУ А. В. Бадмаевым из Рукописного фонда Восточного факультета ЛГУ в 1968 г. На титульн. л. написано: «Дар Санкт-Петербургскому университету от переводчика Хошеутовского улуса Р. Андреева».

Автор: baуа ёоqоq nutugiуin bayši gideq jинzan geleng.

95

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 112 (Убушиев, 1970).

Начало (л. 1а): mingʎan burxan ёсc: tamуа ybбуqsan күmün bayinam: öüni dede sai oron du күrkü kemēn күrgülmü...

Ойр. рук., 11 л., 10,5×9,5; 10 стк., бумага тетрадная, желтая, чернила черные, перо.

96

Ф. 8, оп. 1, ед. хр. 121 (Убушиев, 1970).

burxan kigēd sakuusuni takil üyiledküi üzелge.

Жертвоприношение Будде и гению-хранителю.

Ойр. рук., 3 л., 34,5×9,5; 21—29 стк., чернила черные, перо, л. 3а — изображение девушки.

97

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 386.

Начало (л. 1а): delke-yin ezen-dü gdoman öггөн.

Жертвоприношение хозяину земли.

Тибет. текст с подстрочным ойр. переводом, 4 л., 33×10; бумага синяя, тушь, перо.

98

Ф. 15, оп. 1, ед. хр. 447.

arya bala.

Ойр. рук., 3 л., 20,5×8,5; 20 стк., бумага тетрадная в клетку, чернила фиолетовые, перо, л. 2а—3а — чернила синие. Рукопись переписана в 1966 г.

Центральный государственный архив Республики Калмыкия.

99

Инв. 7921 (ЦГА РК).

ünen šajini tobčilaqsan tuuʎi orošibai.

Краткая священная история. Новый завет. Священное писание о Вознесении Господнем. О Воскресении Господнем.

Литография, перевод на ойр. яз., сделанный Николаевской Походноулусной церкви священником Парменом Смирновым. Отпечатано в 1873 г., 52 л., 29—34 стк., тушь черная, перо.

Dbi. 7921 (инв. 7923, 7934, 7884, 7922), 52 л.

100

Инв. 7924 (ЦГА РК).
 ÷nen řajini: katikisis gedeq: pomiyin sudur ene mñn.
 Православный катехизис. Десять заповедей.
 Литография, ойр. яз., 101 стр., тушь черная, перо.
 Дбл. 7924 (инв. 7935, 7936), 101 стр.

101

Инв. 7925 (ЦГА РК).
 Перевод на ойр. яз. «Жития и чудес Святого Николая Чудотворца архиепископа Мирликийского»,
 сделанный священником Парменом Смирновым в
 1872 г., 124 л.
 Дбл. 7925 (инв. 7926, 7927, 7928, 7932, 7933),
 124 л.

102

Инв. 7929 (ЦГА РК).
 Перевод на ойр. яз. Евангелий; Воскресных и
 Высочоторжественных праздников, сделанный свя-
 щенником Походноулусной Николаевской церкви
 Парменом Смирновым в 1870 г.
 Гармоника, 222 стр., 24 стк., тушь черная, перо.
 Дбл. 7929 (инв. 7930, 7931, 7885), 222 стр.

103

Ф. 110, оп. 2, ед. хр. 116.
 Фотокопия, л. 1а, б. Письма Аюки хана Петру I.

А. З. Хамарханов

Письма Н. Н. Поппе Т. А. Бертагаеву

Публикуемые письма известного монголоведа, члена-корреспондента АН СССР Николая Николаевича Поппе (1897—1991) профессору доктору филологических наук Трофиму Алексеевичу Бертагаеву (1905—1976) охватывают период с марта 1936 г. по февраль 1941 г. В этот период Н. Н. Поппе был занят научной и преподавательской деятельностью в Ленинграде, а Т. А. Бертагаев до конца 1937 г. работал в Москве, а с осени 1938 г. — в Магнитогорском педагогическом институте.

В публикуемых письмах в основном отражены их общие научные интересы в области монгольской лингвистики. Как у Н. Н. Поппе, так и у Т. А. Бертагаева эти интересы оказались чрезвычайно устойчивыми. В своих воспоминаниях, изданных в 1983 г., Н. Н. Поппе называет Т. А. Бертагаева ученым, широко известным в науке¹. Т. А. Бертагаев также внимательно следил за научными публикациями Н. Н. Поппе и сумел до конца своей жизни сохранить к нему объективное отношение.

Благодарю за помощь при подготовке публикации В. М. Алпатову, Ф. Д. Ашнина, Н. А. Баскакова, Б. З. Базарову, А. А. Дарбееву и А. Н. Содномова.

А. З. Хамарханов

№ 1

25.III [1936 г.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

Ваше письмо получил, едва лишь успел вернуться из больницы домой. Ваша работа у меня. Я не успел ее просмотреть до болезни, и она это время вынужденно лежала у меня. Я ее теперь кончил и сдам на этих днях. Но транскрипцию Вам придется уточнить, вернее, описки устранить. Кроме того, у Вас неточное цитирование (нужно полностью заглавия и стр[аницы]), а для журналов год или том). Кроме того, она грязновата. Если изд[ательство] будет согласно, работа пойдет в печать, а м[ожет] б[ыть], оно заставит это все сделать сейчас.

С Вашей темой я согласен. Надеюсь, что Ин[ститут] т[оварища] Петросяна² вскоре начнет функционировать.

Не думаете ехать в БМАССР?

С приветом
Н. Поппе

№ 2

[1936 г.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

Ваше письмо получил. Отвечаю на вопросы. Корректур Вашей работы я не видал еще. Когда получу их, внесу все Ваши дополнения. Кстати, где они? Где эти Ваши дополнения я смогу получить и существуют ли они в написанном виде?

С суммой, пришедшей на Вашу долю работ и обязанностей, не поздравляю Вас. Есть опасность, что погрязнете и не сможете заниматься научной (теоретич[еской]) работой. А это было бы жаль. По поводу орфографии я думаю, что следовало бы несколько обурятить ее. Так, например, нужно суффикс винительного падежа *igi* безусловно заменить суф[фикс]ом — *iji*, а совместного падежа — *taigaa* — *tajaa* (*akatajaa*). Насчет политической приемлемости и своевременности «наказания» я не имею ясных представлений. Можно было бы изгнать *ө*, т. е. писать *куl*, *пукег* и т. д. (*Kylөөг*, *пукегөөг* и т. п.). Беды не было бы, ибо и цонголы путают *у* и *ө*. Нужно точно установить, где ввести слитные и где раздельные написания, напр., *jabaa san* или *jabaa san*, *куп saa* или *куп-saa* или *кунсаа* ('если человек'). Здесь большой разноречивости. Я пишу *jabaa san* слитно. Лично я не имел бы ничего против *наканя* (*hain*, *saһan* и т. д.) и изгнания *с* и *ç*. Необходимо введение буквы *к* в отличие от *х*, например *кага*, но *Karl Marks*. Считаю необходимым иностранные слова и интерна[циональные] не калечить и писать *Karl Marks*, а не *Kaarl Maargs* и т. д. А то я недавно видел *Magsiim Goorki* (что чудовищно!).

Выступление Михаила Ивановича³ я считаю очень ценным и интересным. Он глубоко прав. Ряд мелких народностей следует объединить общим инт[ернациональным] языком. Но бурят это не касается: их не сольешь с халха, ибо у тех нет нов[ой] письменности, и с калмыками в силу колоссальных различий. Это и не нужно: ведь бурят 200 000 чел., а речь шла о 3000—5000-ных народах. Я думаю, что в условиях Бурятии это нужно применять по линии действительного вовлечения западников и некоторого большего обурячения лит[ературного] языка, не создавая для западных чего-либо отдельного, особого.

У Гармы Дансарановича⁴ умер ребенок, и он убит горем. Мне его очень жаль, т[ак] к[ак] он очень любил своего сынишку.

Что делает Хамгашалов⁵ и намерен ли он выслать перевод Гэсэра? Скажите, что будет потребовано через суд и что мы напишем в Ин[ститут] культуры, чтобы воздействовали. Сейчас на этот счет строго.

Вышел в свет калм[ыцкий] словарь Рамстедта. Очень капитальный труд. Проф[ессор] Воробьев⁶ от нас ускал в МНР в Уч[енный] комитет на руковод[ящую] работу.

В ИЯМе⁷ дела не клеятся — денег нет и монг[ольский] кабинет существует пока бесплатно и номинально. Работы не ведем.

О кончине ак[адемика] И. П. Павлова Вам, конечно, известно. Это большой удар для советской науки.

Гомбоин⁸ еще не защитил. Дела его в прежнем неважном состоянии. Из ЛВИ⁹ уволили С. А. Козина¹⁰. Сейчас он в ЛИФЛИ¹¹. Приехал Барадин¹². Пока без работы и шансов мало.

С приветом
Н. Поппе. Пишите!

№ 3

7.XI [1936 г.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

Получив Вашу карточку, я не знал ее назначения, а сегодня получил письмо и подписал ее в указанных местах.

Думаете ли Вы теперь приехать в Л[енин]град? Или думаете оставаться совсем в М[оск]ве? Каковы виды и перспективы? Здесь виды неважны: в ЛВИ сократили часы, всего 2 курса, Батухану¹³, Гомбоину и Бурдукову¹⁴ почти ничего не осталось делить в смысле часов, а в ЛИФЛИ 2,5 студента. В ИЯМе и ИВАНе¹⁵ со штатами тоже не клеится. Так что не знаю, как будет в этом году.

Со времени приезда сию здесь, устал, не отдыхал. Учебный год начинаю не отдохнувший и не поправившийся. На октябрь думаю поехать отдыхать в Крым.

С приветом
Н. Поппе


№ 4

[1936—1937 гг.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

Давая свое заключение о необходимых исправлениях в Вашей работе, я имел в виду следующее:

1). Проверить транскрипцию — на месте ли точки, долготы, не опущены ли их обозначения, а то у Вас часто отсутствует долгота, напр., упец 'корова' вместо упец, иногда нахожу таган, а нужно над t поставить значок для ц (по транскрипции Н. Я. Марра). Поэтому не нужно заменять транскрипции другой, но эту исправить.

2). Монгольские слова вроде  написаны неясно, их нужно отчетливее дать. Переписывать бур[ятские] слова монг[ольским] алфавитом, конечно, не нужно, но переписать заново даваемые Вами письменные формы.

3). Уточнить ссылки и уоднообразить сокращения. Я не имел в виду дать новую систему транскрипции или же все давать знаками монг[ольского] алфавита: поскольку речь идет о живом языке, нужно давать в транскрипции, какой, мне безразлично (яфет[ическая] или монголоведная), лишь бы в пределах данной транскрипции все было правильно и не были бы опущены точки, кавычки, долготы и т. п. и чтобы было чисто и ясно написано.

С приветом
Н. Поппе

№ 5

19.IV [1937 г.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

По-видимому, мои письма к Вам написаны настолько невразумительно, что Вы их не можете понять. Я ни разу не говорил о переделке транскрипции. Пусть она остается такой, какая она есть. Я нисколько не настаиваю на замене Вашей или, вернее, Н. Я. Марра транскрипции какой-либо иной. Я высказал лишь вполне законное и разумное пожелание исправить в ней недочеты, вернее недоглядки по рассеянности. Чего я хочу? Так, напр[имер], у Вас есть знаки i, q и т. д. Пусть они остаются, но зато там, где нужно i, пусть всегда стоит именно i, а не t, где по рассеянности забыта точка. Или, например, у Вас есть долготы типа a, o и т. п., а иногда черточка над гласной в заведомых случаях, где нужна долгая гласная, опущена опять-таки по небреж-

ности. Я мог бы это и сам все выправить, но у меня нет времени, ибо я очень загружен, особенно лекциями по ЛВИ, где, как Вы, может быть, знаете, больше не работают ни Гомбоин, ни Батухан // лекции коих в N-ном количестве часть перешли ко мне. Поэтому просьба: проставьте везде точки над t, q, рожки и птички (^) во всех случаях, где они нужны, а то получится, что слово «белый» у Вас tagan вместо «цаган» (саган или, по Вашей транскрипции, tagan). Нельзя же «белый» передавать как «таган». Иначе у Вас вместо cusa 'кровь' получается tusa, что значит 'польза'. А это все из-за проклятых точек. Вы писали второпях, массу точек пропустили, и теперь их нужно везде проставить вместе с долготами и т. п., и пр.

Можете не переписывать заново на машинке: грязно написанные слова заклейте сверху узкими полосками бумаги и напишите каллиграфически и чисто заново. Это вовсе не так страшно — каких-нибудь 10 дней, а Г. Д.¹⁶ Вам поможет.

У Вас малый опыт в типографских делах, а я знаю, какие неисчислимы бедствия несет грязная и небрежная рукопись: все Ваши недоглядки будут наборщиком с фотографической точностью воспроизведены и нужно будет 10 корректур, чтобы все это выправить.

Таким образом, краткий смысл всего таково: засядьте на 10 дней, проставьте везде все нужные значки, грязное переклейте и надпишите заново, уоднообразьте ссылки, включив инициалы авторов, год издания и место издания, и все в порядке. Не понимаю, что в этом страшного. Никаких переделок по существу не надо и не думайте, что я хочу замены аналитического алфавита каким-либо иным. Я хочу лишь, чтобы Вы устранили недоглядки и включили все значки. Кажется, ясно.

Если бы народ был более бессеребрным, я мог бы здесь наладить выправление, но, к сожаленью, Черемисов¹⁷ дешевле чем по 100 р. с листа не возьмет, Румянцев¹⁸ занят приработками, т[ак] к[ак] в ИВАНе получает немного, а Т. А. Бурдукова¹⁹ сама плавает в транскрипциях и не слишком крепка в этом. Поэтому нужно это сделать Вам самому и в ближайший срок.

Мне не хотелось бы создавать у Вас впечатление, что, пользуясь Вашим незавидным положением, сую Вам палки в колеса. Наоборот, я всячески готов Вам содействовать, но прошу только все значки проставить, иначе я на свою же шею набрасываю петлю, т[ак] к[ак] потом мне же придется все это приводить в порядок.

С приветом
Н. Поппе

№ 6

7.II [1941 г.]

Уважаемый Трофим Алексеевич!

Очень рад, что моя работа может Вам пригодиться и что она побуждает Вас заняться подробнее фонетикой монг[ольских] языков. Посылаю Вам еще одну небольшую работу, вышедшую в свет недавно. Еще в октябре 1940 г. я имел беседу с т. Бельгаевым²⁰, в которой упоминалось и Ваше имя. Г. Ц. Бельгаев говорил о необходимости издать в Л[енин]граде под моей редакцией ряд работ бурят-монгольских ученых, в том числе и Ваших. Мы решили издать здесь за счет ГИЯЛИ Вашу диссертацию (кандидатскую) «Лексика». Где она и что с ней? Я почему-то не получаю рукописи. Нужно было бы отредактировать ее и пустить скорее в печать, а то залежалась она. К сожалению, она попала в такой момент, когда кое-кто в Изд[ательств]е не рискнул ее пустить «на всякий случай»!! Сие напоминает мне изъятие кое в каких библиотеках моих работ в свое время, тоже «на всякий случай», как я потом через ряд лет узнал об этом! Итак, шлите скорее и снесите с т. Бельгаевым.

Теперь о Ваших вопросах. Звуки i и o я понимаю в агинском не как i звук физический (это на слух 2 разных звука), но как i звук психологически. Что ūgehe, что ogoxo 'даты', что un'eŋ, что un'ŋ — одно и то же психологически. Действительно, о с более слабой губной артикуляцией (вялой). От хоринских, по-моему, не отличаются, но на западе o более ясно воспринимается на слух.

Из предлагаемых Вами тем докторской диссертации мне больше нравится «Сложные глаголы». Это большая, интересная и теоретически серьезная работа, как раз отвечающая требованиям, предъявляемым к докт[орским] диссертациям. Здесь разберете все случаи вроде *xudaldaza abxa* и т. п., и пр., возьмете в сравнит[ельном] и историческ[ом] аспектах. А неологизмы — нужна масса газет и совр[еменной] л[итератур]ы, которой и у нас-то нет. Да и тема эта как-то менее конкретна. А причины неологизмов и так известны — сдвиги, революция и прочее].

Теперь у меня к Вам несколько вопросов, на которые только Вы можете ответить как представитель эхрит-булгатского племени. Дело в том, что я перевожу бур[ятского] Гэсэра в записи Ц. Ж. ²¹ Встречаются слова, которых я не понимаю, и даже целые выражения. Таковы следующие:

1) бэсэгэлэн в сочетаниях бэсэгэлэн эзии и б. басаган. Что это? Красивая? Хорошенькая? Безмужняя?

2) Глагол хоржохо и имя хор'он в сочетании хор'он дэрэ хоржобо, надаг дэрэ хабинаба (О стреле, возвращающейся к своему хозяину).

3) бубеиң земеһең. В описании обряда уложения ребенка (новорожденного) в колыбель. Старухе подают баруң можо (правую бедренную кость) и говорят, что сие есть бубеиң земеһең (плата? за ребенка?). А от нее берут баруң борји (ср.: баруң борин' абша). Этого я тоже не понимаю. Что это такое? Дословно это как бы «взяли правое серое». Но смысл? Что это за серое? Тоже кость какая-нибудь?

4) Когда кто-нибудь о чем-нибудь говорит другому, неоднократно после его слов идет следующее:

зуби неге хурхең
зубхең геже хелебе
зурге неге баһадан
харгуй геже хелебе

или:

зуби неге хурин'
зубхең дэре тохобо
зурге неге баһадан
харгуй дэре тохобо.

Смысл сего мне неясен.

Если можете разъяснить эти вещи, буду Вам чрезвычайно признателен.

С приветом
Н. Поппе

Адрес: Ленинград 8. Лермонтовский проспект, д. № 37, кв. 9.

№ 7

24.II [1941 г.]

Многоуважаемый Трофим Алексеевич!

Премного Вам благодарен за сделанные разъяснения слов. Теперь мне в переводе Гэсэра все ясно. О значении некоторых слов я, впрочем, догадывался, но строить научный перевод на догадках я, конечно, не мог. Поэтому Ваши разъяснения очень кстати. Вообще, перевод Гэсэра оказался делом весьма нелегким, хотя бы уже потому, что язык его — улигерный, избоблующий архаизмами и диалектизмами, а эхиритский говор принадлежит, как назло, к наименее знакомым мне.

Незадолго до этого Вашего письма я получил от Вас письмо, в котором Вы задаете вопросы транскрипционного

характера. Вы сделали правильно, отказавшись от сложной транскрипции, каковой является аналитическая: она не только малодоступна широким кругам читателей, но и слишком сложна в типографском смысле. Какую бы Вам посоветовать транскрипцию? Латинская была бы неплоха, да вот боюсь, как бы не подняли хая, что вот, мол, латинская и т. д. Приходится учитывать, что работу Вашу будет издавать ГИЯЛИ, который заинтересован в транскрипции на базе современного алфавита. Но есть и другие русские транскрипции, напр[имер]:

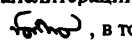

а, е, i, o, ó, у, у, б, в, г, г (заднее), д, ж, з, к, л, м, н, н, п, р, с, т, ф, х, ц, ч, ш, j, h.

Из латинских же я все же рекомендовал бы общепринятую, а именно:

а, е, i, o, ó или ð, u, ù или ù, b, c, č (= ч), d, f, g, h, j, k, l, m, n, ñ, p, r, s, š, t, w, x (= x), z, ž (= ж), ž (= дз), ž (= дж).

Из Ваших вариантов для аффрикат считаю с поправками наиболее приемлемым II, т. е. с (= ц), č (= ч), ž (= дж), ž (= дз), но не z и не ž, ибо z = з, ž = ж. Незачем III вар. (č = ц, ç = ч и т. п.), ибо свистящие проще обозначить простыми, а шипящие сложными знаками с «^h», т. е. s (= с), š (= ш), c (= ц), č (= ч), ž (= дз), ž (= дж), z (= з), ž (= ж).

Для дифтонгов лучше II вариант, т. е. ä, õ etc, ибо нужно обозначать долготу их.

Для монгольской транслитерации нужно ввести знак ү для передачи «^h» в отличие от г для ^h, иначе в транслитерации *monggol* получится, что слово написано как бы , в то время как оно пишется . Вообще же я не сторонник введения все новых и новых транскрипций. Лучше бы взять ту, которая принята у нас в монголоведении, т. е. а, е, i, o, ó, u, ù, b, c, č, d, f, g, γ, h, j, k, l, m, n, ñ или ng, p, r, s, š, t, v, x (= x), z (= з), ž (= ж), ž (= дз), ž (= дж). Это для письменного языка, а для диалектов то же, но не ð и не ù, но ó, ù.

Статьи пока что было трудно печатать ввиду отсутствия соответствующих журналов. В Известия Ака[адемии] наук принимают статьи по общим вопросам, а сборники ИВАН и ИЯМ выходят в свет по чайной ложке в 3 года. Все же некоторые, вероятно, можно было бы напечатать. Мне почему-то более всего улыбаются темы 1) бур[ятские] идиомы, 2) фонет[ические] альтернативы в бур[ятских] говорах. Пришлите их, я посмотрю и что-нибудь сделаю.

Из вновь выдвигаемых Вами тем для диссертации я считаю «Фразеологические сочетания» более актуальной, что же касается «Словарных расхождений», то она тоже хорошая тема, но при отсутствии диалектолог[ического] словаря она несколько шаткая. Очень часто оказывается, что то или иное слово, считаемое отсутствующим в таком-то говоре, там все же имеется. Надо бы учесть не только расхождения по говорам, но и по жанрам речи, напр[имер], в улигерах иногда встречаются удивительные вещи. Боюсь, что при неподготовленности почвы эта тема не так хорошо удастся. Все же я считаю, что «Сложные глаголы» для докторск[ой] диссертации наиболее подходящая тема, она очень актуальна и полезна в практическом отношении и дает большие возможности развернуть работу в историческом и сравнительном аспектах.

Пишите! «Лексику» не задерживайте!

С приветом
Н. Поппе

Примечания

1. *Poppe N. Reminiscences.* Bellingham, 1983. С. 102.
2. Петросян Варган Аветович (1895—1969), директор Центрального научно-исследовательского института языка и письменности народов СССР.
3. Видимо, имеется в виду выступление М. И. Калинина на одном из пленумов Научного совета Всесоюзного центрального комитета нового алфавита. Текст этого выступления публикатору обнаружить не удалось. По свидетельству Н. А. Баскакова именно М. И. Калинин в 30-х гг. высказывал подобные мысли.
4. Санжеев Гарма Данцаранович (1902—1982), востоковед, тогда профессор кафедры монгольского языка Мо-

сковского института востоковедения им. Н. Нариманова.

5. Хамгашалов Александр Михайлович (1903—1945), филолог, литературовед.
6. Воробьев Павел Иванович (1892—1937), заместитель директора Ленинградского института живых восточных языков.
7. Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра.
8. Гомбоин Лубсан-Гарма (1907—1937), языковед, специализировался по фонетике бурятского языка.
9. Здесь и далее имеется в виду Восточное отделение Ленинградского государственного университета.

10. Козин Сергей Андреевич (1879—1956), филолог, монголовед, впоследствии (с 1943) академик АН СССР.
11. Ленинградский институт философии, литературы и истории.
12. Барадин (Барадийн) Базар (1878—1937), исследователь буддизма и культуры монголоязычных народов, известный бурятский общественный деятель.
13. Батухан Эрдэни (Бутуханов Никита Федорович) (1888—1948), известный общественный деятель, с 1924 по 1929 г. министр просвещения Монголии, тогда профессор кафедры монгольской филологии Восточного отделения Ленинградского государственного университета.
14. Бурдуков Алексей Васильевич (1883—1943), известный исследователь монгольского языка, истории и фольклора, тогда доцент кафедры монгольской филологии Восточного отделения Ленинградского государственного университета.
15. Институт востоковедения АН СССР (г. Ленинград).
16. Имеется в виду Санжеев Г. Д.
17. Черемисов Константин Михайлович (1899—1982), языковед, составитель бурятско-русского словаря.
18. Румянцев Георгий Никитич (1903—1966), монголовед, историк.
19. Бурдукова Таисия Алексеевна (1912—1987), филолог-монголист, дочь А. В. Бурдукова.
20. Бельгаев Гомбо Цыбикович (1905—1983), общественный деятель Бурятии, тогда директор Бурят-Монгольского государственного института языка и литературы.
21. Жамцарано Цыбен (1880—1940), виднейший представитель бурятской интеллигенции, известный общественный деятель и исследователь культуры монголоязычных народов.

И. В. Кульганек, Д. Д. Васильев
С. А. Кондратьев — Ц. Жамцарано*

Сергей Александрович Кондратьев¹ — один из первых советских музыковедов, попавших в Монголию в 20-е гг. XX в. в составе экспедиции известного путешественника П. К. Козлова, работавший с монгольскими сказителями и музыкантами, собравший несколько сот записей песен и эпоса на фонографе. Ему принадлежит ряд интереснейших наблюдений и открытий, касающихся мелодики и ритмики монгольской музыки.

Но судьба С. А. Кондратьева сложилась так, что его монография о монгольской музыке была издана только после его смерти.

Сохранившиеся дневники дают картину культурно-исторической обстановки Монголии того периода, они представляют также интерес для истории науки, т. к. показывают этапы собирательской деятельности С. А. Кондратьева.

Интересно складывались отношения С. А. Кондратьева с Цыбенем Жамцарано² — видным и авторитетнейшим монголистом XX в., одним из руководителей Ученого комитета Монголии в 20-е гг., сыгравшим большую роль как во всей монголоведной науке, так и в личной жизни С. А. Кондратьева. Именно по его просьбе С. А. Кондратьев, закончив в 1925 г. работу в экспедиции П. К. Козлова, решил остаться в Монголии и, проведя отпуск в СССР, вернулся в Монголию уже как член Ученого комитета. Вот как произошла их первая встреча: «У дома Бадмажаповых³ нас встретили Петр Кузьмич и Елизавета Владимировна⁴. Караван поехал на следующий двор, а воз с пианино остановили, разгрузили и с большим трудом втащили на крыльцо, а оттуда — в сени дома. Здесь я впервые познакомился с Цогто Гармаевичем Бадмажаповым, одним из любимейших спутников Петра Кузьмича. Статный, поджарый, но крепкий, с очень привлекательным лицом, на которое монгольская раса не наложила особенно заметного отпечатка. Пианино оставили отогреваться в крохотных сенях, и я поспешил к каравану, разгрузку которого уже начали в соседнем дворе. Из разговоров с Бадмажаповым выяснилось, что со мной жаждет познакомиться министр народного просвещения Жамцаранов, весьма интересующийся записью монгольских напевов. Это чистая находка для меня. В Урге мы пробудем, вероятно, около месяца, и я надеюсь успешно поработать за это время».

Действительно, Кондратьев и Жамцарано за этот месяц не только познакомились, у них сначала появляется взаимный интерес, а затем завязывается дружба на почве обоюдного увлечения монгольским музыкальным фольклором. Жамцарано всячески помогает Кондратьеву организовывать встречи с монгольскими певцами и музыкантами-исполнителями. Эти контакты нашли отражение в дневниках Кондратьева.

10.X.23 г.

Изложу обильные впечатления о вчерашнем дне. С утра мы с Николаем Васильевичем⁵ отправились к Жамцарано. Дома его не застали и пошли в яман⁶, куда он ушел. Главная комната ямана сильно напоминает учительскую в благоустроенной гимназии. Несколько банальных европейских столов, широкие шкафы с книгами, на стене учебные карты полушарий. Однако и монгольское есть: вдоль всей комнаты около окон тянется помост вершков восемь высотой. Он устлан материей. На нем столики, довольно низ-



С. А. Кондратьев с женой М. И. Клягиной-Кондратьевой
в Монголии
(из личного архива И. И. Ломакиной)

* По архивным материалам С. А. Кондратьева — участника экспедиции П. К. Козлова в Монголию в 1923—1926 гг.

кис, вершков 6 высотой. Перед столиками коврики, на которых нужно сидеть, поджав ноги по-восточному. Жамцарано представил нас начальнику ямана (нечто вроде министра), старому монголу с умным и хитрым лицом. Здоровался он с нами изысканно любезно, беря наши руки в обе свои и сильно и умильно тряс их. При прощании мы так восхищены были друг другом, так усердно кланялись, что стукнулись головами. Почтенный министр сидел за столиком, выцарапывал острой палочкой какие-то знаки на чем-то вроде цифирной доски и по временам доставал из-под стола медный тазик, отхаркивал в него и сморкался туда же, зажимая одну ноздрю пальцем. Николай Васильевич занимался с Лисовским, местным ботаником, рассматриванием гербария, а я стал беседовать с Жамцарано (он как бы товарищ министра) о моих предполагаемых музыкальных исследованиях. Оказывается, монгольское правительство уже давно настойчиво хочет собрать и зафиксировать монгольские мелодии и для этой цели даже пыталось пригласить из России образованных музыкантов, но никто не вызвался приехать. Таким образом, я прибыл к ним как *Deus ex machina*. Поэтому перспективы моей музыкальной работы блестящие. Судя по намерениям Жамцарано, перед моими ушами пройдут певцы из всевозможных мест Монголии, а может быть и из Тибета. Меня познакомят также со всеми местными музыкальными инструментами. Для привлечения певцов монгольское правительство ассигнует некоторую сумму денег. Закончив разговор о способах моей работы, я, по поручению Петра Кузьмича, стал расспрашивать Жамцарано о местных палеонтологических находках и о дальнейших раскопках в интересных местах силами экспедиции. Жамцарано показал мне имеющийся у них палеонтологический материал — шейные и поясничные позвонки и бедра, но не выказал особого интереса к этой теме. «Кости подождут, — сказал он, — ударной мы считаем Вашу работу». Потом Жамцарано ушел, а я, поджидая Николая Васильевича, принялся записывать в соседней комнате музыкальное декламационное чтение монгольского писца, произносившего по рукописи текст какой-то переводной сказки с индусского, причем другой писец сличал копию. Оказывается, как объяснил Жамцарано, почти всегда монголы читают нараспев. Вот как звучало предложение в чтении этого писца:



Конечно, каждое новое предложение варьируется. Иногда, например, \bar{c} вначале звучит несколько раз, иногда предложение оканчивается на \bar{g} без портамента и короткого \bar{d} . Меняет свое положение проходящее \bar{a} . Но в общем звукоряд



остается совершенно неизменным. При помощи подвернувшегося переводчика я спросил писца, не может ли он читать на другой напев, тот ответил, что он может читать только так. Жамцарано сказал мне, что другие чтецы пользуются другими музыкальными схемами. Он опять пришел в яман и просил прийти меня в 5 час. для знакомства с одним местным певцом. По дороге домой зашел к Бадмажапову взгля-

нуть, как приглашенный настройщик чинит пианино. В назначенное время пришел Жамцарано. В ожидании певца беседовали на разные темы вплоть до буддийской мистики. Жамцарано очень интересный и умный человек. Он критически отзывался о военном характере экспедиции Пржевальского и Козлова, хвалил Потанина и говорил о том, что человеку, любовно относящемуся к азиатским народам, не страшны разбойники и открыт путь куда угодно, вплоть до Лхасы. Очень радовался, что в первый раз в экспедиции участвует музыкант. Пили чай. Певец надул, не пришел. Зато пришла жена Жамцарано, бурятка, окончившая Читинскую гимназию⁷. Вместе с ней, по-видимому, подруга. Мне уже ранее говорили, что жена Жамцарано хорошо поет монгольские песни. Но в моей просьбе по этому поводу сначала, поддерживаемая мужем, отказала. Однако я в конце концов настоял. И вот она, то одна, то вместе с подругой, принялась петь, сначала робко, застенчиво, по-европейски, потом, увлекаясь, резкими сильными горловыми нотами. К общему удовольствию (Жамцарано по предшествующему своему опыту думал, что я одной песней буду мучить певца несколько вечеров) я записал примерно за час времени 3 монгольских частушечных напева и одну бурятскую героическую песнь. (Поужинав, Жамцарано повез меня в местный театр (Народный дом), где на монгольском языке здешние актеры разыгрывали переводную индусскую пьесу в характере буддийской идеологии.

Царевич, сын раджи, раздает все свое имущество, затем отдает своего последнего белого слона и со своей женой и двумя детьми уходит в горы. Там ему предстоит последнее искушение — расстаться с женой и детьми, что он и выполняет. В дальнейшем (в последующий вечер представления) он опять сходит на Землю, и воцаряется золотой век. В антракте играет европейский духовой оркестр. Дирижирует им псаломщик, причем ту невероятную пошлость и безграмотный сумбур, который играют несчастные музыканты-монголы, сочиняет сам дирижер. Сочинения же эти представляют собой монгольские напевы в наборе из фальшивых аккордов I, IV, V ступени. Познакомившись с дирижером, я так и сказал ему, что мне это не нравится. Там же, за кулисами, осмотрел народные монгольские инструменты, которые сопровождают пение, часто внедрявшееся в пьесу. Мне дали как гостю почетный билет в первом ряду. Актеры все — мужчины. Декорации — в дешевом европейском стиле. Грим — схематичен. Молодые лица, развесистые бороды. Уголь. Одна маска — брахман. Замечательный белый слон с красной ленточкой на конце хобота. Безучастность к пьесе всех действующих лиц во время любого монолога. Кусок оранжевой ткани — мясо, отрезанное от собственной ляжки царевича. Дух Ормузда⁸ — упитанный малый в пышном костюме с синими очками на глазах. Дух Земли — скачки. Белый балахон, гигантская растрепанная черная шевелюра, борода и усы. Царевич забывает роль, из-за кулис спокойно выходит монгол, дает ему шпаргалку. Царевич вдумчиво читает ее, потом продолжает говорить как ни в чем не бывало. Ручка от инструмента, торчащая из-за кулис. Музыкант, который выходит на задний план сцены, сплевывает на пол и спокойно уходит обратно во время трагического монолога царевича. Талантливых актеров не было. Не дожидаясь конца, мы ушли, поздно было. Жамцарано отвез меня домой. В городе темно, постоянно окликают патрули, и все время лают и воют собаки, у которых просыпаются кровавые инстинкты. Ходить по улицам в темноте опасно.

12.X.23 г.

Вырабатывал подробную программу музыкально-этнографических исследований на основании инструкции, данной мне Ж[амцара]ном [с учетом] местных условий и здравого смысла.

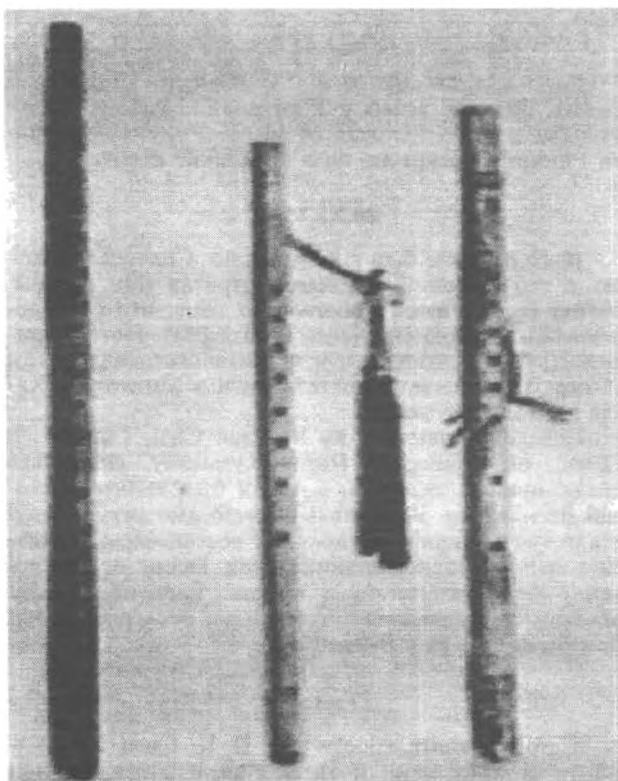
Изучал дальномер военного образца, который ламы везли в Тибет. Вечером был Жамцарано. Было очень интересно. Кроме знакомых уже лиц были: комендант города (композитор), молодой монгольский князь с красивым эмалевым лицом, еще два монгола, говорящие по-русски, и две бурятки. Играли на шандзе⁹, флейте, пели частушки. Комендант спел шесть песен (монгольских). Говорили с Жамцарано о монгольском театре и мистериях.

13.X.23 г.

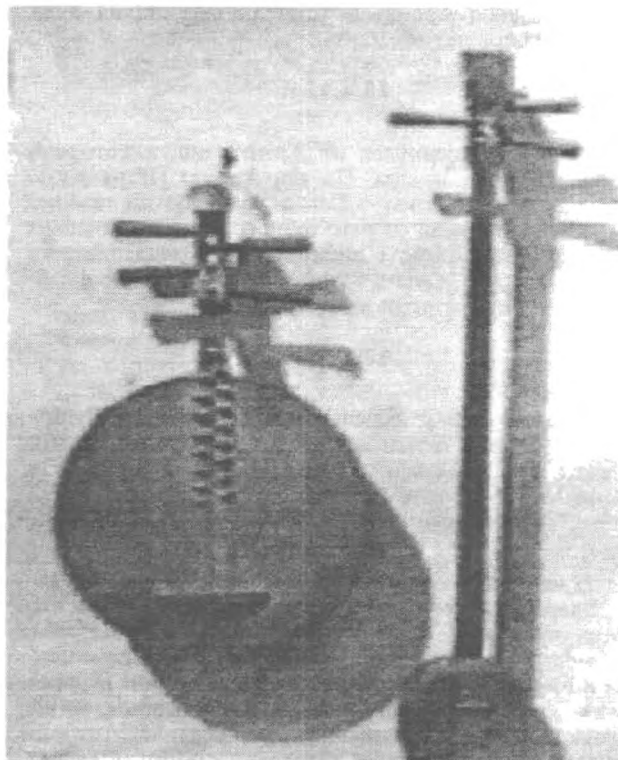
Вчера днем обрабатывал музыкальный материал. Начал вести музыкальный журнал. Читал вслух Гумилева. В 4 часа пришел Жамцарано. Его жена и Долгор пели. Жамцарано записывал тексты. Записал № 7 и 8. Беседовали очень интересно с Жамцарано. Я прочел ему Балладу¹⁰. Он сказал, что это очень глубокое произведение и что оно будет понято в Азии. «Баллада, если Вы прочтете ее образованному ламе, будет для Вас как бы паспортом». Мы много говорили еще о кризисе материализма. Жамцарано очень начитан в европейской литературе. Знает Бергсона, Бердяева.

23 часа

Разговаривали еще относительно мистерий и о различных нуждах нашего маршрута применительно к возможности встретить интересных людей. Потом поехали с Жамцарано в театр на комедию. Плохой любительский русский фарс. Плохие актеры. Интересно: шекспировский характер техники: герой, например, воображает стену. Движение рук, как бы открывающее дверь. Коллективность творчества. Один



Флейты



Шандза

актер играет несколько ролей. Отыграв, среди действия проходят в публику. Сюжет пьесы злободневно-политический. Это уже надосло.

У Жамцарано спел свою монгольскую песенку, написанную в этот же день. После этого жена Жамцарано и ее подруга напели мне частушку, напоминающую мою песенку. Этой частушки я не знал. Мне это было очень приятно. Значит, схватил характер музыки.

Сегодня днем был на базаре. Купил себе пимы, перчатки, а для экспедиции — флейты и лаатчит. Встретил на базаре Котика. На обратном пути зашли в лавочку и послали пальцами. Вечером опять был у Жамцарано. Кроме коменданта, князя с его вассалами, Жамцарано, были еще китаизированный монгол из Пекина и еще южные монгол с монголкой. Записал песни № 9, 10, 11, кроме того, одну эпическую песню. Я же начал записывать с голоса. Это трудно. Все исследователи, включая Руднева¹¹, отказались от этой задачи. Тем более нужно мне продолжить это. Играли на хуре¹², хучире¹³ и флейте¹⁴. Хур очень красивый во всех отношениях инструмент. Если вернуться из экспедиции, то мне почти обеспечено место в Урге (по музыке и астрономии). На базаре записал молитвы нищенствующих монахов.

14.X.23 г.

Сегодня с 11 до 21 провел у Жамцарано. Записал 10 мелодий: № 11—20 журнала фонографом. Кроме того, записал 8 напевов. Сегодня пели один халхасец, разбитной ургинец-юноша и два монгола из южных (хорочинцы). Приходил к Жамцарано с визитом кобдоский генерал-губернатор. Как они обменивались с Жамцарано голубыми хадаками! Как губернатор угощал меня нюхательным табаком из нефритовой табакерки! Как мы за чаем угощали друг друга! И как прощались! Он дал мне свою визитную карточку. Сохраню ее. Работал сегодня плодотворно, но под конец утомился. Голова заболела. Кроме за-

писей напевов произвел тщательный анализ хура. Совсем теперь нет времени...

15.X.23 г.

23 ч. 30 мин.

Только что вернулся от Жамцарано, к которому пришел в 5 час. вечера. По поручению Петра Кузьмича беседовал с ним о Богдо-Ула¹⁵. Затем пришел комендант. Записал от него фонографом 6 эпических песен (12 пластинок, 6 дисков). Записывал с голоса песню о ястребе. Очень трудно. Еще записал с флейты мотив, сочиненный комендантом.

17.X.23 г.

15 час.

Вечером был у Жамцарано. Был только Дугаржаб¹⁶. Записал фонографом и на бумагу мелодию флейты его собственного сочинения и эпические песни № 7 и 8а. Затем длительно учил «Ястреба».

18.X.23 г.

22 час.

Вчера вечером был у Жамцарано. Был князь. Записал от него № 22, 23. Кроме того, он пел «Ястреба» (по-моему, не лучше, чем я). Сегодня днем переписывал и приводил в порядок нотные черновики. Вечером был у Жамцарано. Был Дугаржаб и две певицы, из которых княгиня Боротолгой (*arbitet elegantia* Урги) замечательно музыкальна и обладает хорошим голосом.

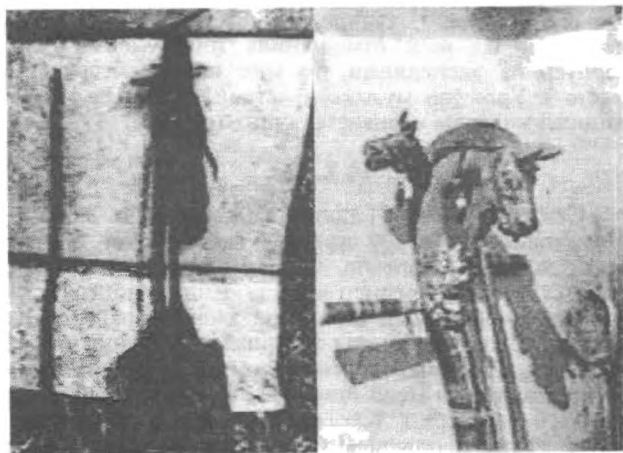
19.X.23 г.

23 час.

В 4 часа с Еленой Петровной¹⁷ пошли к Жамцарано. Там показывал луну и другие небесные тела и земные объекты в 4,5-д[юймовую] трубу. Потом занимался музыкой. Записал № 27—29 от Дугаржаба. Была еще княгиня вчерашняя. Напела Кангрему в фонограф. Вышло очень хорошо.

20.X.23 г.

Вечером был у Жамцарано. Сначала смотрели в рефрактор на луну и кровавые облака. Затем по обыкновению пели. Был министр внутренних дел. Его придворный музыкант прекрасно играл на хуре. Пробовал безуспешно записать его фонографом. Записал «Кангрему» в исполнении Дугаржаба, на чем фонограф опять сломался. Министр и его музыкант были неподдельно радостно изумлены, услышав, как я пел «Ястреба» и частушки. Затем долго беседовал с



Морин хур (слева), морин хур, фрагмент грифа (справа)

Дугаржабом. Это — музыкант божьей милостью. Чуток, талантлив и болен музыкой. Я пел ему свои романсы, Вагнера и др.

24.X.23 г.

14 часов

Ездил впервые на верблюде (наладил седло). Высоко и довольно удобно. Днем пришла бумага из Представительства. Отъезд откладывается. Вечером пошел к Жамцарано. Там много играл в шахматы.

25.X.23 г.

Теплый день... тихий... Николай Васильевич снял нас (с П. К.) около юрты, потом меня с Симуковым¹⁸ в вооружении на верблюдах. Затем мы с Николаем Васильевичем отправились к Жамцарано. Николай Васильевич снял Дугаржаба с хуром, с ятагой, меня с Дугаржабом, старика, поющего эпические песни. Ятага¹⁹ — монгольский древний инструмент (см. журнал). Засиделись до 9 вечера 30 мин. Много пели. Записал № 32—34. Эпические песни записывались сегодня очень легко. Должно быть, вошел в них.

27.X.23 г.

Вечером был у Жамцарано. Говорил он мне о мистических буддийских ритуалах (пения толпы в ночном храме), в природе (восхвалении мужского и женского начал в каждом человеке). Был Дугаржаб и монгол Цамба. От него записал в черновом виде 3 эпические песни...

8.XI.23 г.

10 час.

Вчера долго катались верхом с Котиком²⁰. Привезли от Жамцарано хур. Был у Жамцарано вечером. Провел там время вдвоем с Дугаржабом.

9.XI.23 г.

Дипломатический визит к Юдину. Шахматная партия. День и вечер у Жамцарано. Работа, предстоящая в Урге. Записал от m-те Ринчино № 48—56. Ринчино прекрасно пела корейские песни.

20.XI.23 г.

18-го вечером был у Жамцарано. Сначала беседовал с его женой. Ее сильно потрясла моя музыка. Может быть, это способствовало тому, что она сказала мне свою скорбную биографию. Потом пришел Цыбен Жамцарано, и я долго беседовал с ним об его замечательной деятельности в Монголии. Какая воля. Какая любовь.

Сегодня утром в Ургу приехал Свен Гедин²¹. В 12 час. он пришел к Петру Кузьмичу. Несколько позже пришел туда и я, а потом был вызван Николай Васильевич. Умилительно было смотреть на двух азиатских могикиан, дружески и весело барахтавшихся в лавине воспоминаний. Свен Гедин необыкновенно бодр, элегантен и красив. Едет на Родину, объехав предварительно чуть ли не весь свет. Вечером были с Н. В. у Байковых²².

21.XI.23 г.

Сегодня опять приезжал к П. К. Свен Гедин. К обеду позвали меня и Н. В. Как и вчера, старики плавали во взаимных уверениях и воспоминаниях.

По-русски говорит свободно, но очень неправильно: «Войноуют между себе». После обеда пошли к нам. Фотограф-китаец снял обоих путешественников отдельно и затем вместе со всеми нами. Зашли к нам в юрту. Здесь Н. В. и Ел. П. попросили дать Свена Гедина автограф. Вечером были у Жамцарано. Записал от Буян-Ульдзуй № 57—63.

24.XI.23 г.

Третьего дня был у Жамцарано. Записал от Буян-Ульдзуй № 64—66.

26.XI.23 г.

Вчера целый день прозанимался у Жамцарано. Обрабатывал напевы.

28.XI.23 г.

Вечером пошел к Жамцарано. Там записал кободские мелодии № 68—70. Беседовал с Жамцарано об экспедиции и потом о различных оккультных достижениях, практикующихся в Средней Азии.

4.XII.23 г.

Единственно ценные часы за все время были у Жамцарано, где я провел целиком пятницу и ночевал, а также вечер воскресенья. № 71—78. За этой работой я отдыхаю.

8.XII.23 г.

Истекшие 4 дня провел главным образом в непрерывном старании продать верблюдов и привести в порядок отчетность. В свободные часы записывал у Жамцарано, ночевал там. Дома был мало. Число напевов дотянул до 100.

10.XII.23 г.

Вчера и сегодня главным образом проводил время в заботах о продаже верблюдов. Вечером был у Жамцарано. От Дугаржаба записал № 95, 96. На-

строение в экспедиции по-прежнему беспокойно выжидательное.

20.II.24 г.

У Жамцарано больше не работал. Ему нужно дать отдых. За все это время сделал лишь несколько случайных записей, общее число которых к настоящему моменту достигло 150. Предварительный отчет о моей работе послал в Географическое общество. Из него же отрывки 3 раза печатались в «Заре» (ургинской). С 2-го по 10-е февраля был в экспедиции на Толе в верстах 40 к востоку от Урги. Поехали туда поохотиться на волков и рысь, а вместо этого открыли памятник VII—IX вв. (каменная статуя) и плиту саркофага, торчащие из земли. Кроме того, привезли серию мелких цоу²³ и бурханов, взятых мною в гранитной пещере в долине Убур-Горихо... Играли два вечера в шахматы с консулом. Это самый приятный и самый симпатичный из всех знакомых мне игроков в Урге. Он сдержан и страстен. Вообще в консульстве все время стараются проводить весело. Сам Васильев постоянно ездит охотиться. Потом, каждую неделю у него собирается молодежь попить, поесть и поговорить. Сам консул умен, ленив, толст и вышколен. Голос зычный, манеры открытые. Вообще замечательная фигура. Еще новая фигура — Нина Павловна Шастина²⁴ — милая барышня, пишущая статьи.

20. II. 24 г.

22 ч.

Выехали из Урги. Сильный ветер. Дорогу замело...

* * *

Тогда молодой собиратель монгольского музыкального фольклора не представлял, сколь трудно окажется его работа и жизнь в археологическом отряде на Ноин-Улинском кургане в местечке Судзуктэ, которым ему придется руководить. Материалы же их раскопок получают мировую известность и будут храниться в одном из залов Отдела Востока в Эрмитаже.

Примечания

1. Кондратьев Сергей Александрович (1896—1970). О нем см.: *Мурзаев Э. М.* Рассказы об ученых и путешественниках. М. 1979; *Козлов П. К.* Путешествия в Монголию (1923—1926): Дневники / Подгот. к печ. Е. В. Козлова. М. 1949; *Васильев Д. Д., Кульганек И. В.* Новое в оценке научного наследия и творческой личности С. А. Кондратьева // VI Международный конгресс монголоведов, Улан-Батор, август 1992 г.: Доклады российской делегации. Ч. 2. Филология. Культура. Религия. М., 1992.
2. Жамцарано (Жамцаранов) Цыбен Жамцаранович (1880—1940). О нем см.: Цыбен Жамцарано. Жизнь и деятельность // Доклады и тезисы научной конференции, посвященной 110-летию выдающегося ученого, общественного и научного деятеля бурят-монгольского и халкамонгольского народов Цыбена Жамцарановича Жамцарано. Улан-Удэ, 1991.
3. Бадмажапов Цогто Гармаевич (1879—1937), верный спутник П. К. Козлова в экспедициях по Монголии и Тибету, служащий Министерства юстиции, Минздрава, Монценкопа. В 1931 г. был выслан в СССР, последние годы проживал в Архангельске.
4. Козлова (Пушкарева) Елизавета Владимировна, орнитолог, сотрудница зоологического института АН СССР в Ленинграде, вторая жена П. К. Козлова, участница нескольких его экспедиций.
5. Павлов Николай Васильевич (1893—1971), участник последней экспедиции П. К. Козлова, ботаник, географ, флорист, академик АН КазССР. См.: Ботаническая география СССР. М., 1948.
6. Я м а н — присутственное место, здесь: министерство.
7. Речь идет о Балмажаб Цереновне Сакидовой, которая стала второй женой Ц. Жамцарано в 1926 г. Учительница. После отъезда Ц. Жамцарано в СССР в 1932 г. осталась в Монголии.
8. Хор м у с т а, или Хормуста-тенгри — в мифах монгольских народов верховное небесное божество. Восходит к согдийскому Хурмазта. Глава 33 или 99 тенгриев — владык различных миров, пребывающих на вершине Сумери (мировой горы), ведущих постоянную борьбу с асурами (демонами).
9. Ш а н д з а (монг. шанза) — монгольский струнный шипковый инструмент. Все фотографии монгольских музыкальных инструментов, выполненные С. А. Кондратьевым во время его пребывания в Монголии, любезно представлены Инессой Ивановной Ломакиной — петербургской журналисткой, членом Союза журналистов, автором нескольких книг по истории и культуре Монголии. Авторы статьи выражают ей свою искреннюю благодарность.
10. Имется в виду «Баллада о Страннике, Мудреце и Поэте». См.: *Кондратьев С.* Весна в Кентэе / Вступ. ст. и

- публ. А. Л. Никитина // [Сер.] Семейный портрет. XX век. М., 1996.
11. Руднев Андрей Дмитриевич, монголовед, филолог, музыкант и музыковед. До 1918 г. преподаватель Восточного факультета Санкт-Петербургского университета.
 12. Хур (монг. хуур) — название группы струнных смычковых инструментов, наибольшей популярностью из которых пользуется морин хур (монг. морин хуур), инструмент с трапециевидной декой, длинным грифом, украшенным, как правило, резной головой коня.
 13. Хучир — двухструнный смычковый инструмент, обладающий высоким тембром.
 14. Флейта — так, очевидно, назван бишгур, монгольский язычковый инструмент типа гобоя.
 15. Богдо-Ула (монг. Богдо уул) — гора на южной стороне Улан-Батора.
 16. Магсар Хурцын Дугаржав (1893—1944), монгольский общественный деятель, музыкант, композитор, знаменитый певец-бас. Автор знаменитой песни «Улан туг» («Красное знамя»). Артист Монгольского государственного театра с 1933 г.
 17. Имеется в виду Горбунова Елена Петровна, участница экспедиции П. К. Козлова.
 18. Симукон Андрей Дмитриевич, этнограф. Участник монгольской экспедиции П. К. Козлова, географ, с 1927 г. — заведующий отделом географии Ученого комитета МНР, автор научных статей по хозяйству, этнографии, географии Монголии и монографии «Атлас МНР», оставшейся неопубликованной. Арестован в 1937 г. О нем см.: Решетов А. М. Андрей Дмитриевич Симукон: основные этапы жизни и направления научной деятельности // VI Международный конгресс монголоведов, Улан-Батор, август 1992 г.: Доклады российской делегации. Ч. 2. Филология. Культура. Религия. М., 1992.
 19. Ятага — (монг. ята) — монгольский музыкальный инструмент китайского происхождения, из рода арф.
 20. Имеется в виду Даниленко К. К. — самый молодой участник экспедиции П. К. Козлова.
 21. Гедин Свен Андерс (Hedin) (1865—1952), шведский ученый, путешественник, исследователь Центральной Азии (Тибет, Синь цзян, Монголия, Восточный Туркестан), открыл Гандисышань.
 22. Байков — врач экспедиции П. К. Козлова, вскоре отозванный.
 23. Цоу — чашечка для жертвоприношения, которую ставили на жертвенный столик перед изображениями бурханов.
 24. Шастина Нина Павловна (1898—1864) — советский ученый, монголовед, филолог, научный сотрудник Института востоковедения АН СССР с 1946 г. Издано более 70 работ, в том числе монография «Шара Туджи — монгольская летопись XVII века». М.; Л., 1957.