

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

MONGOLICA-VII

посвящается 100-летию со дня рождения Д. Нацагдорджа
(монг. Д. Нацагдорж)

Составитель И. В. Кульганек



St. Petersburg
2007

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Редакционная коллегия:
И. В. Кульганек (председатель), Л. Г. Скородумова, Н. С. Яхонтова

Проект реализован при финансовой поддержке Правительства Санкт-Петербурга

Монголика-VII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 144 с.

Сборник посвящен 100-летию со дня рождения Дашдоржийна Нацагдорджа (монг. Дашдоржийн Нацагдорж) (1906—1937) — выдающегося монгольского поэта, драматурга, писателя, переводчика, общественного деятеля, одного из самых образованных людей Монголии своего времени. Значение творчества Д. Нацагдорджа для культуры Монголии неосенимо. Его по праву можно назвать основоположником новой национальной реалистической литературы, воедино связавшим в своем творчестве фольклорные традиции и авторское литературное новаторство.

Основными авторами сборника являются преимущественно ученые петербургской школы, хотя многие из них работают в настоящее время, помимо Санкт-Петербурга, в научных центрах Москвы, Бурятии, Калмыкии, где сосредоточена отечественная монголистика.

Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монголоязычных народов существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

«Монголика-VII» имеет 7 разделов — «Литературоведение и фольклористика», «Историография и источниковедение», «Научные архивы востоковедов», «Наши переводы», «Новости научной жизни», «Рецензии», мемориальная часть сборника посвящена научному и художественному наследию Д. Нацагдорджа.

Сборник статей рассчитан на специалистов-монголоведов, историков науки, культурологов и всех, интересующихся историей России и Центральной Азии.

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 978-5-85803-360-8



© Петербургское Востоковедение, 2007

© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН



Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Предисловие		5
К. Н. Яцковская	Из рода «хранителей тайны огня»	10
Л. К. Герасимович	Еще раз о рассказе Д. Нацагдорджа «Слезы ламы»	20
Л. Г. Скородумова	Мифопоэтическая концепция в творчестве Д. Нацагдоржа (Опыт реконструкции текста)	23
Л. С. Дампилова	Д. Нацагдордж и современная монголоязычная поэзия	32
Литературоведение, фольклористика		
М. П. Петрова	Поэтика постмодернизма в романе Г. Аюризаны «Долг в десять снов»	35
Б. С. Дугаров	Образ Хормусты в монгольской эпической традиции	37
К. А. Эдлеева	Жанрово-композиционное своеобразие магтала	41
Д. А. Николаева	Генезис мифоритуальных аспектов кругового танца «ёхор» у западных бурят	46
Д. Нансалма	Одежда монголов	54
Историография и источниковедение		
Е. И. Кычанов	Отголоски сюжета об «избиении младенцев» в рассказах о предках Чингис-хана	57
Н. А. Лифанов	Род Тайчжиуд и начало монгольской государственности	59
А. Г. Юрченко	Кумысная церемония при дворе Бату-хана	62
Ю. И. Дробышев	Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве	71
В. Л. Успенский	Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. В. Попова	83
Научные архивы востоковедов		
	Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой	87
	Письма А. Д. Симукова к П. К. Козлову и Е. В. Козловой	102
Наши переводы		
	Из поэзии Д. Нацагдорджа	110
Ц. Тумэнбаяр	Уральская рябинушка	112
	Из современной монгольской прозы	114
Новости научной жизни		
	Конференция, посвященная Агвану Доржиеву (Санкт-Петербург, Россия)	120
	Конференция, посвященная эпосу «Джангар» (Урумчи, Китай)	123
Обзоры и рецензии		
	Обзор изданий на русском языке по монголоведению за 2006—2007 годы	126
	Рецензии	133
Некролог		138
Summary		140

Предисловие

Предлагаемый сборник представляет собой очередной, седьмой, выпуск регулярного приоритетного единственного специализированного издания в Российской Федерации по отечественному монголоведению «Mongolica». Материалы каждого выпуска, как правило, посвящены юбилею какого-либо ученого-монголоведа (К. Ф. Голстунского, Д. Дамдинсурэна, А. М. Позднеева) или объединены одним направлением исследования («По материалам из отечественных архивов»).

Основными авторами данного выпуска являются, как и в предыдущих изданиях, преимущественно ученые петербургской школы востоковедов. Ряд статей написаны столичными специалистами. Сборник всегда открыт для публикаций на его страницах материалов монгологов, работающих в других научных центрах отечественной монголистики — Бурятии, Калмыкии.

Этот выпуск посвящен 100-летию со дня рождения выдающегося монгольского поэта, драматурга, писателя, переводчика, общественного деятеля, одного из самых образованных людей Монголии своего времени — Дашдорджийна Нацагдорджа (монг. Дашдоржийн Нацагдорж) (1906—1937). Д. Нацагдордж прожил короткую, сложную и яркую жизнь. Его художественное наследие не так велико, его стихи, рассказы, повести и пьесы были опубликованы в основном после его смерти, но значение их для культуры Монголии огромно. Д. Нацагдорджа с полным правом можно назвать основоположником новой национальной реалистической литературы. В его творчестве теснейшим образом переплелись фольклорные традиции и авторское литературное новаторство. Заслуги Д. Нацагдорджа перед Отечеством постигались его современниками и потомками постепенно. Сейчас его труды переведены на многие европейские языки. Высшая литературная премия в Монголии носит имя Д. Нацагдорджа. Изучением его творчества занимались исследователи не только в Монголии (Б. Содном, Ц. Дамдинсурэн, Д. Цэнд, Л. Дашням), но и в России (Г. И. Михайлов, Т. А. Бурдукова, К. Н. Яцковская, Л. К. Герасимович).

Непосредственно связан с именем Д. Нацагдорджа первый раздел сборника. Он состоит из четырех статей ведущих литературоведов России, тематика исследований которых так или иначе связана с творчеством писателя. В сборнике представлены статьи Л. К. Герасимович — петербургской исследовательницы-монголоведа, всю жизнь посвятившей изучению современной монгольской литературы и имеющей по этой тематике четыре монографии; К. Н. Яцковской, самого авторитетного специалиста Москвы в области истории монголоведения, фольклориста и литературоведа, автора монографии и нескольких обширных статей о Д. Нацагдордже, а также трех книг о монгольском фольклоре и литературе; Л. Г. Скородумовой — прекрасного знатока современной монгольской литературы, разговорного языка, совмещавшей на протяжении более чем десяти лет научную деятельность с дипломатической работой в Посольстве России в Монголии, автора ряда учебников монгольского языка и четырех монографий по монгольской филологии; Л. С. Дампиловой — из Бурятии, специалиста высокого теоретического уровня по истории взаимодействия монгольской, бурятской и русской литератур, имеющей ряд монографий по их поэтике и взаимовлиянию.

Второй и третий разделы посвящены разным направлениям традиционного монголоведения: литературоведению, фольклористике, этнографии, историографии, источниковедению. В сборнике, как и в предыдущих выпусках, представлены публикации материалов из архивов востоковедов, новые, не издававшиеся ранее художественные переводы с монгольского языка, отчеты о научных мероприятиях и рецензии на книги.

Всего в сборнике представлено 14 статей, 2 публикации архивных материалов, 2 отчета о проведенных конференциях, 3 рецензии.

Открывает сборник статья К. Н. Яцковской «Из рода „хранителей тайны огня“», в которой она прослеживает судьбу писателя и развитие его творчества на фоне исторических событий, происходивших в то время в Монголии. Автор отмечает многогранность творчества Ц. Нацагдорджа, его умение чутко воспринимать новые веяния эпохи и художественно

осмыслять их. Особо подчеркивает К. Н. Яцковская ясность и богатство поэтического языка, любовь писателя к своим литературным героям, глубокое проникновение в западную культуру, которое сочеталось с погружением в традиции монгольского фольклора и классической монгольской литературы. Автор статьи считает, что произведения Ц. Нацагдорджа до сих пор привлекают внимание современного читателя по той причине, что его творчество хранит в себе волнующую любовь к человеку, живущему на земле, его поэтическое слово пронизано национальным чувством уважения к Родине, памятью о ее прошлом.

К. Н. Яцковская выделяет в жизни два этапа Д. Нацагдорджа: первый — разнообразная активная работа в политической сфере, тогда он занимал место на верхних ступенях социальной лестницы; второй — писательское творчество, уход от общественно-политической деятельности. Это был труд научного сотрудника и кропотливого исследователя. Именно на втором этапе своей жизни он увидел будущее новой монгольской литературы, понял, что главным в ней станет исследование человека, его чувств, стремлений, переживаний. Д. Нацагдорджу удалось совершить прорыв в будущее и позвать за собой новые поколения монгольских писателей. Его творчество стало ярким явлением в культурной жизни новой Монголии: он подготовил почву для появления целой плеяды новых писателей, определил их художественные поиски и творческие находки.

Более частных вопросов касаются статьи остальных авторов этого раздела. Л. Г. Герасимович в статье «Еще раз о рассказе Д. Нацагдорджа „Слезы ламы“» подняла тему, всегда актуальную в современном монголоведном литературоведении, — о жанровой принадлежности, идейном содержании, авторской трактовке образа главного героя рассказа. Проследив в первой части статьи историю вопроса, Л. Г. Герасимович убедительно доказывает принадлежность рассказа к сатирическим произведениям и несостоятельность аргументации некоторых российских и монгольских исследователей, причислявших его к произведениям лирико-драматическим. Л. Г. Скородумова в статье «Мифопоэтическая концепция в творчестве Д. Нацагдорджа: опыт реконструкции текста», говоря о глубинных связях писателя с национальными традициями художественного творчества монгольского народа, показывает на примере анализа стихотворений «Моя Родина» и «Быстрый как птица буланый скакун», как структура и композиционное построение стихов отражают мифопоэтическое представление древних монголов о вселенной, которое характеризуется его одухотворенностью, эмоциональной окрашенностью, неразрывной слитностью со временем, конкретностью (т. е. насыщенностью материальными предметами), организованностью (членением на двоичные составляющие), противопоставлением освоенной и неосвоенной его частей. Вывод статьи Л. Г. Скородумовой касается путей дальнейшего развития современной монгольской литературы. Она считает, что «творчество Д. На-

цагдорджа, чье имя стоит в ряду классиков мировой литературы XX в., стало мостиком перехода монгольской словесности от старых приемов повествования к складыванию совершенно новой эстетики художественной литературы.

Эту мысль продолжают основные положения статьи Л. С. Дампиловой «Д. Нацагдордж и современная монгольязычная поэзия». Автор считает, что по настоящее время все монгольские народы продолжают традиции общей «материнской» монгольской литературы. Л. С. Дампилова обращает внимание на связь стихотворения «Моя Родина» с шаманской традицией, проявляющуюся в повышенной образной насыщенности, ассоциативности, внутренней выразительности ритмики, частой четкой концевой рифме, мелодичности и напевности, особой интонации, рождавшейся при нанизывании «назывных предложений» в ритме восхождения. Она считает, что «интонация перечисления», присутствующая в этом стихотворении Д. Нацагдорджа, «точно копирует интонацию шаманских гимнов». Дополнительное сходство с шаманскими гимнами придает прием рефрена — вывода, которым завершается каждая строфа стихотворения. Л. С. Дампилова полагает, что шаманская поэтическая традиция через Д. Нацагдорджа оказала несомненное влияние на развитие монгольского стихосложения и на формирование современной монгольской поэзии, что преемственная связь с его возвышенной, семантически обусловленной в контексте монгольского менталитета культурно-эстетической манерой совершенно закономерно проявилась в лирике одного из наиболее традиционных поэтов Монголии Б. Явухулана (монг. Явуухулан), для которого также характерны глубинные связи с мифологическими мотивами. В стихах Б. Явухулана, так же как и в стихах Д. Нацагдорджа, «прямые фольклорно-этнографические реалии присутствуют наравне с генеалогическими „отфольклорными“ традициями». Анализируя метафорику современных калмыцкого (Эрдни Эльдышева) и бурятского (Лопсон Тапхаева) поэтов, Л. С. Дампилова приходит к выводу, что постижению глубинного смысла текста современных поэтов монгольязычного мира помогает выявление семантических доминант дискурсного, культурно-эстетического, духовного характера в творчестве Д. Нацагдорджа.

Второй раздел сборника продолжает литературоведческую тематику. Статья М. П. Петровой «Поэтика постмодернизма в романе Г. А. Аюрзаны „Долг в десять снов“» посвящена проблеме появления в монгольской литературе новых жанровых форм, которые завоевывают все большее место в современном художественном пространстве. Причину этого автор видит в изменениях, произошедших в экономической, социально-политической и культурной жизни монгольского общества в конце XX в., что привело к большей открытости монгольского общества, восприятию им мирового культурного наследия, новейших интеллектуально-философских тенденций, эстетических ценностей Запада. Проанализировав произведение писа-

теля нового поколения Г. Аюрзаны (монг. Аюурзана) «Долг в десять снов», автор статьи уверена, что по многим признакам, таким как фрагментарность композиции, многоуровневая организация текста, множественность смыслов и точек зрения, двуязычность романа, неоднозначная интерпретация образа главного героя, это произведение можно отнести к постмодернистским романам. В нем присутствуют и другие характерные для постмодернизма художественные приемы, например, автор говорит о невозможности и бесполезности установления какой-либо системы приоритетов, представляет упорядоченную модель мира, вторит хаосу жизни искусственно организованным хаосом повествования.

Эпическому творчеству, фольклору и этнографии монгольских народов посвящены три статьи сборника. Б. С. Дугаров в статье «Образ Хормусты в монгольской эпической традиции» прослеживает развитие образа Хормусты-тэнгрия, ставшего верховным божеством в мифологии монгольских народов. Принимая точку зрения, что Хормуста был для общемонгольской мифологии заимствованным персонажем, пришедшим извне, автор статьи, рассматривая разные версии эпоса «Гэсэр», выявляет различия трактовки образа Хормусты в каждой из них. Образ Хормусты, считает Б. С. Дугаров, претерпел определенную трансформацию в процессе своей адаптации к мифологии и эпосу монгольских народов. Наиболее ясно она прослеживается в бурятском «Гэсэре» и восточномонгольском «Сказании о кальпе». Общим для всей монгольской фольклорно-мифологической традиции является концепт героя — сына неба, реализуемый в особом цикле сказаний, где Хормуста предстает теологическим персонажем, олицетворением Неба и его персонификацией. Характеристика образа Хормусты в «Гэсэриаде» обладает устойчивым набором компонентов, которые варьируются в различных версиях сказаний в зависимости от особенностей этнокультурной традиции того или иного региона монголоязычного мира.

Поэтике одного из наиболее распространенных фольклорных жанров посвящена статья К. А. Эдлеевой «Жанрово-композиционное своеобразие магтала» (монг. *магтал*). Выделяя среди большого разнообразия хвалебной поэзии монголов традиционные буддийские и авторские произведения, автор статьи полагает, что в силу разного времени происхождения каждого из этих типов магталов, разных целей и задач функционирования они представляют собой достаточно самостоятельные поджанры, которые характеризуются своеобразной поэтикой и различаются в композиционном и структурном отношении. Традиционные магталы отличаются «однотипной структурой развернутых определений и уподоблений». Композиционное построение многих буддийских магталов обнаруживает такие структурные элементы, как «поклонение, объект восхваления, просьба о помощи, просьба о благословении, посвящение заслуг (кому-то)». Блок, содержащий описание объекта, которому посвящено стихотворение, в конструк-

тивном и содержательном плане является, по мнению автора, одной из самых значимых, важных и наиболее полно отражающих особенности гимнической поэзии частью произведения. Для авторских магталов характерна еще более сложная композиция: в них в скрытом виде может присутствовать сюжет, понятие времени, есть элементы ярко выраженного аллюзивного мышления. Своеобразие магталов всех трех поджанров, считает К. А. Эдлеева, обусловлено эволюцией монгольской хвалебной поэзии: на протяжении всего длительного периода ее развития постоянно происходило внутрижанровое и межжанровое взаимодействие, взаимопроникновение одних поэтических форм в другие.

Статья Д. А. Николаевой «Генезис мифоритуальных аспектов кругового танца *ёхор* у западных бурят» рассматривает эволюцию значения одного из самых древних бурятских танцев, в результате которой танец постепенно терял первоначальное магическое значение и приобретал социальную, эстетическую направленность. Заложенные в танце психофизические элементы стали использоваться не с целью воздействия на тотемное животное, а в целях трансформации сознания исполнителей. Сам танец, в представлении людей, предназначен духам увеселений и развлечений.

Процесс создания художественного образа божества и его действий в круговом хороводном танце прошел путь от природного реализма до церемониального символизма. Первый этап становления круговой формы ритуального действия был связан с обрядовой магией, обусловленной мифологическим мышлением; второй — определялся возникновением солярного (женского) культа, во время которого появились хороводные танцы в форме замкнутого круга.

Заключительная статья второго раздела — дань уважения безвременно ушедшей из жизни монгольской исследовательнице, этнографу, неутомимой собирательнице полевого материала, более десяти лет проработавшей заместителем директора Монгольского национального исторического музея в Улан-Баторе — Д. Нансалме (монг. Нансалмаа). Ее статья «Одежда монголов» была передана членам редколлегии старшим научным сотрудником Отдела Востока Санкт-Петербургского государственного Эрмитажа Ю. И. Елихиной. Эта незавершенная работа предлагается читателю в редакции автора-составителя данного сборника. Статья содержит описание полевого материала исследовательницы о традиционном монгольском костюме и представляет особый интерес для этнографов и искусствоведов.

Третий раздел «Историография, источниковедение», почти целиком посвящен раннему Средневековью. Такое композиционное решение сборника продиктовано тем, что все мировое сообщество в 2005 г. отмечало 800-летие образования единого монгольского государства, во главе которого стал великий полководец и политик Чингис-хан. Раздел открывает статья Е. И. Кычанова «Отголоски сюжета об „изби-

ении младенцев“ в рассказах о предках Чингис-хана». В ней автор рассматривает происхождение и бытование распространенного повествования об «избавлении младенцев» в контексте других фольклорных сюжетов о чудесном рождении самого Чингис-хана, таких как сюжет о чудесном зачатии Алан Гоа, сюжеты о невозможности переломить хворостины, сложенные вместе, о лишении старшими братьями младшего, Бодончара, положенного ему наследства. Е. И. Кычанов считает, что сюжет чудесного спасения, не менее популярный в мировом фольклоре, чем сюжет чудесного рождения, отражает происхождение родственных Чингис-хану племен. Он имеет большое количество вариантов, основные из которых связаны с джалаирами. Запись родословных стала особенно важной в последние годы жизни Чингис-хана и вскоре после его смерти. Грамотные летописцы, широко осведомленные в центральноазиатском фольклоре, составляли родословные своих племен, используя в них известные мировые сюжеты.

Статья Н. А. Лифанова «Род Тайчжиуд и начало монгольской государственности» представляет собой попытку реконструкции некоторых исторических фактов, послуживших в определенной степени предпосылками межплеменных войн в Монголии в 1182—1206 гг. Именно в событиях этого периода, считает автор, следует искать истоки процессов, которые привели к созданию в 1206 г. Великого Монгольского Улуса — государства, объединившего большинство кочевых племен Центральной Азии. На основании исследования «Сокровенного сказания» и «Сборника летописей» Рашид-ад Дина автор пришел к выводу, что с воцарением в 1125 г. в Северном Китае династии Цинь джурджэни практически сразу начали серию войн с монголами, продолжавшихся до начала 1170-х гг. Единое монгольское государство, «государство всех монголов», было создано, как пишет автор, «вероятно, для организации обороны» против них. И «на фоне такой серьезной опасности со стороны джурджэней отдельные эпизоды военно-союзнических отношений монголов и Китая были забыты».

В статье «Кумысная церемония при дворе Бату-хана» А. Д. Юрченко, используя описание Галицко-Волынской летописи, единственного источника, рассказывающего об исторической встрече русского князя Даниила Галицкого и владетеля Джучиева улуса Бату-хана, произошедшей зимой 1246 г., и анализируя большое количество других западноевропейских и русских исторических источников, описывавших геополитическую ситуацию в Евразии в середине XIII в., приходит к заключению, что Даниил Галицкий, как и большинство русских князей, был вынужден искать свое место в новой иерархии власти, которая появилась на международной арене в лице монгольских ханов. Обрести статус и закрепить его можно было лишь участвуя в церемониях и демонстрируя лояльность по отношению к хану. Галицкий исполнил требования придворного этикета, признав право сильного за ханом. В ответ он обрел высокий статус в новой системе отношений.

Статья Ю. И. Дробышева «Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве» посвящена обзору экологических аспектов, нашедших отражение в памятниках законодательства Монголии. Автор подчеркивает, что монгольское право защищало те или иные элементы окружающей среды постольку, поскольку от них зависели жизнь и благополучие самих кочевников. Однако монгольское законодательство как в буддийский, так и в более поздний периоды не являлось «экологичным» в строго научном смысле этого слова. Вопросы экологии играли в нем довольно скромную роль. Тем не менее монгольское государство уделяло сохранности природы существенно большее внимание, чем, например, Китай, и в этом отношении оно может представлять интерес для сегодняшних специалистов по охране природы в Центральной Азии.

Источниковедческая работа В. Л. Успенского о рукописных материалах одного из первых российских монголоведов А. В. Попова завершает источниковедческий и историографический раздел. Им выявлены и систематизированы рукописи, поступившие во второй половине XIX в. из Казани в библиотеку Санкт-Петербургского государственного университета. В. Л. Успенским дана характеристика всего собрания и составлен каталог рукописей.

Таким образом, в сборник включены статьи по истории, историографии, источниковедению, литературоведению, фольклористике и этнографии монголоязычных народов, т. е. по ведущим направлениям отечественной монголистики. Статьи написаны в русле основных приоритетов и с позиций современной российской науки, для которой проблемы монголоязычных народов являются существенными, несут значимую общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

Поскольку до настоящего времени российское монголоведение не выработало единых правил написания монгольских имен собственных, географических названий, и следовательно, единообразие в этом вопросе у авторов отсутствует и они в своих статьях часто используют разные традиции написания монгольских слов, мы оставляем решение этой проблемы на усмотрение авторов. Редакционная коллегия сборника советует авторам статей в дальнейшем использовать транскрипцию, ориентированную на халхаское произношение, фиксировать аффрикаты, применять принципы написания монгольских имен на русском языке те же, которые используются исследователями других иноязычных культур при передаче иностранных слов с других языков, т. е. давать не транслитерацию, а транскрипцию имен собственных, ориентироваться на передачу монгольских слов на русском языке наиболее близко к звучанию их на родном языке.

В раздел «Из архивов востоковедов» вошли две публикации. Первая, о М. И. Клягиной-Кондратьевой, санскритологе, монголоведе-искусствоведе, постоянной спутнице С. А. Кондратьева во всех его

экспедициях по Монголии, подготовлена К. Н. Яцковской. В предыдущих номерах нашего сборника К. Н. Яцковская уже публиковала некоторые материалы из дневников этой интересной женщины-исследовательницы Монголии первой трети XX в. На этот раз К. Н. Яцковской подготовлены к публикации записи из личного архива М. И. Клягиной-Кондратьевой, датируемые 1934—1941 гг.

Вторая публикация принадлежит Т. И. Юсуповой, она посвящена монголоведу А. Д. Симухову, жившему и работавшему в Монголии в первой трети XX в., и содержит письма ученого к П. К. Козлову и его жене — Е. В. Козловой. Письма освещают период его деятельности в Ученом комитете — описывают экспедиционные маршруты, рассказывают о фактах из жизни монгольской столицы, содержат описания природы.

В разделе «Из наших переводов», в котором традиционно печатаются пробы пера профессиональ-

ных монголоведов, представлены переводы современной монгольской прозы, выполненные Л. Г. Скородумовой и М. П. Петровой. Поскольку весь сборник посвящен творчеству Д. Нацагдорджа, мы сочли возможным включить в него несколько переводов стихотворений поэта, выполненных не монголоведами, а людьми, связанными по долгу службы с Монголией (М. И. Синельников) и прожившими там долгие годы (С. Б. Евстафьев).

Сборник завершают отчеты о монголоведных мероприятиях, состоявшихся в 2006 г., и рецензии на книги, вышедшие в 2006—2007 гг.

Очередной, седьмой выпуск сборника научных статей «Mongolica», как и все предыдущие, рассчитан на монголоведов, востоковедов и — шире — всех читателей, интересующихся историей, культурой Монголии и Центральной Азии.

К. Н. Яцковская

Из рода «хранителей тайны огня»

В ноябре 2006 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Дашдорджийна Нацагдорджа (1906—1937). Ему выпала судьба жить в чрезвычайно сложный и трудный период истории Монголии. Он с энтузиазмом встретил революцию 1921 г., открывшую перед монгольской интеллигенцией небывалые горизонты. Стремительная карьера юного помощника писаря ярко отразила необычайный для Монголии активный ход строительства новой жизни. Отец Нацагдорджа Дашдордж был профессиональным писарем, следовательно, периодически нес службу в канцелярии. Дашдордж был приписан к Военному ведомству в Автономной Монголии. Есть сведения о том, что он работал в нем в разное время, начиная с 1911 г. В Монголии специальность писаря (*бичээч*'а) считалась важной и ответственной, особенно если он был под стать писцу, владевшему скорописью. С конца 1918 г. и в начале 1919 г. рядом с отцом трудился Нацагдордж. Он был в полном смысле слова потомственным писцом. Дашдордж приносил домой всевозможные книги и часто поручал сыну, прошедшему обучение в домашней школе, переписывать отдельные страницы. Постепенно Дашдордж познакомил Нацагдорджа с такими сочинениями, как сборник дидактических изречений «Ключ разума» («*Оюун тухур*»), «Повесть о двух Серых скакунах Чингиса» («*Чингисийн хоёр эр загалын тууж*»), а также с популярной в те годы сказкой-аллегорией Гэндэн-мэйрэна (1820—1882) «О собачке, кошке и мышке» («*Хав муур хулгана гурвын үлгэр*»). Нацагдордж стал настоящим писцом в традиционном понимании этой профессии, издавна известной не только у монголов. В столице вместе с отцом они жили в юрте, которая не выделялась особенной обстановкой, лишними вещами. Те, кому довелось бывать у них, обращали внимание на обилие аккуратно сложенных книг, сутр, ксилографов, на приятную чистоту и порядок в их доме (см.: [28: 52]). Современники будущего писателя отмечали, что у Нацагдорджа всегда была с собой какая-нибудь книга из домашней библиотеки. Иллюстрацией тому может служить известная фотография молодого Нацагдорджа: он стоит в монголь-

ском *дэле* (монгольской национальной верхней одежде) у какой-то ограды, держась за нее правой рукой, в опущенной вниз левой руке — сложенная пополам тетрадь рукописной книги. Закончив работу с деловыми бумагами, он по обыкновению погрузился в чтение.

В первые годы революции Д. Нацагдордж, с его искусством писца, был востребован в самых высоких органах власти. Нацагдордж оказывается в самой гуще столичных событий. Каждый день он работает среди выдающихся деятелей новой Монголии. Рядом — легендарный Сухе-Батор, прославленный народный герой Магсарджав, молодой энергичный руководитель Чойбалсан. Нацагдордж старательно исполняет свои обязанности. Он участвует в просветительской деятельности новых очагов культуры, всей душой отдается пробуждению народа к новой жизни. Нацагдорджа выдвигают и избирают в высшие партийные, государственные и общественные организации. В памяти будущего писателя остаются важные приметы времени, характерные детали революционной обстановки, картины жизни старой Урги с множеством ее монастырей, судьбы самых разных жителей столицы.

Революционная эпоха стимулировала творческие искания. Среди множества занятий Нацагдорджа было и деятельное авторское участие в театральной жизни столицы, за что в 1923 г. наряду с известными литераторами он был отмечен денежной премией в 350 лан. Первыми произведениями Нацагдорджа принято считать песни, написанные им к спектаклям, ставившимся в 20-е гг. молодежным театральным коллективом. Из них сохранилась только одна — «Голубеет вдаль» («*Цэнхэрлэн харагдана*»). Ее исполняли в постановке по старинной повести «Ушаандар». «Голубеет вдаль» — не вполне оригинальное произведение. Возможно, это обработка народной лирической песни. К первым авторским сочинениям Нацагдорджа сейчас относят пьесы, в постановке которых он участвовал и как автор, и как актер молодежного театрального коллектива (см.: [28: 69—70]). Как бы там ни было, работа Нацагдорджа над песня-

ми на ранних этапах творчества способствовала постижению богатств и особенностей народного стиха. Нацагдордж выступает на страницах печати с разного рода публицистическими и просветительскими статьями. Постепенно пополняется тетрадь с перебеленными, видимо, самыми дорогими для него текстами стихотворений; от руки записываются тексты прозаических и драматургических произведений. В Нацагдордже с детства был воспитан старательный каллиграф, поэтому каждая страница его рукописных тетрадей красива сама по себе. Каждый знак имеет свое совершенное написание. По частям создавалась и в рукописных листках отдавалась в театр поэма, которая впоследствии легла в основу будущей классической оперы «Три печальных холма» («*Учиртай гурван толгой*»). Нацагдордж всегда и неизменно был верен главному своему призванию — литературному творчеству.

Смерть Д. Нацагдорджа на 31-м году жизни потрясает твоей трагичностью, невольной подготовленностью несчастливой жизнью последних лет. Сколько он не успел написать? Со времени скоропостижной кончины его имя, его разбросанные по периодическим изданиям произведения не знали забвения. Их хранила память всех, кто хоть раз прикоснулся к ним, затверживая строки ставших классическими стихотворений. С приходом новых поколений в научную и писательскую среду с нового уровня — десятилетие за десятилетием — идет погружение в мир Нацагдорджа. Каждому новому поколению важно знать о нем все — понять его мироощущение, человеческую радость и боль, счастье и горе, понять, как может человек за свои, так мало отпущенные, годы жизни так много сделать, и главное — как смог он предвидеть будущее, войти в него и остаться для всех живым современником.

В истории духовной культуры человечества есть подобные общеизвестные примеры. Их ряд продолжает Д. Нацагдордж. Он занимает в этом ряду свое место по праву творца, явившего миру в своем герое человека, что жил в стране на рубеже революционных преобразований, участвовал в революционном строительстве, познавал ступень за ступенью трудности, противоречия, сложности созидания нового. Его поэзия, проза, драматургические произведения на протяжении многих десятилетий остаются востребованными у многих поколений читателей, они просто стали классикой. Многогранность литературного творчества Нацагдорджа, погружение в научную работу, мастерство художественного перевода — все, чем бы он ни занимался, с одной стороны, неистощимо питал его большой талант, с другой — верно служили возможности монгольской культуры, способной воспринять, привить на оригинальном традиционном поле те богатства, что были созданы за пределами Центральной Азии. Так, Нацагдордж, удивляя ясностью и богатством своего поэтического языка, любовью к своим литературным героям, в то же самое время явил необыкновенное проникновение в западную культуру и литературу. Он всегда

оставался глубоко национальным писателем, погруженным в традиции монгольского фольклора и классической литературы и безусловно существовавшим в монгольской действительности.

Что же было в жизни и творчестве Д. Нацагдорджа такого, что по прошествии не одного десятилетия продолжает привлекать к нему внимание, ни на йоту не умаляя искреннего человеческого почтения? Почему и в XXI в. его имя остается на устах живущих ныне? Ответы на эти вопросы дает сам Нацагдордж, дают оказавшиеся бессмертными его произведения. Его стихи и проза прежде всего хранят в себе волнующие переживания любви к человеку, к родной стране, они питают свежесть национального чувства. У монгольского народа есть в характере великое качество. Имя ему память. Память, что сродни почитанию. Память родины. Память о близких. Не только обо всем, что дорого ныне живущим, но и о том, что было дорого несколько жизней назад. Ничто не уходит бесследно. Как раз об этом и писал Нацагдордж.

Изящество заложено в старомонгольское письмо. Сбегающие сверху вниз строки, нанизываемые на листе рукописи слева направо, заполняют тетради с дорожными впечатлениями Нацагдорджа. Как отклик поэтической души Нацагдорджа на необычайную перемену в жизни — свободу от разного рода занимаемых постов и долгий путь из Центральной Азии в центр Европы — появляется дневник «От Улан-Батора до Берлина» («*Улаанбаатараас Берлин хуртэл*»), явивший произведение в стихах, которое можно отнести к жанру «хождений», известному по средневековой монгольской литературе. На этот раз хождения, случившегося в третьем десятилетии XX в., когда Нацагдорджу исполнилось 20 лет. К этому времени он уже год жил в Ленинграде (1925), куда его послали учиться военной специальности, и за этот год он прекрасно овладел русским языком («Не знаю, как он владел немецким, — говорил мне в личной беседе о Нацагдордже в 1970 г. акад. Дамдинсүрэн, — русским языком владел хорошо»).

Он имел возможность оглянуться на запад, с которым в годы учебы за границей (Германия, 1926—1929) успел познакомиться. Творчество Нацагдорджа — живой пример превращения публициста в художника. Этот процесс шел в нем так стремительно, что его сочинения рано стали отличаться зрелостью мысли и чувства. В литературном наследии Нацагдорджа мы находим то, что волновало его как автора. Строка за строкой стихотворений, страница за страницей прозы говорят об истинной вере Нацагдорджа в правильность его отношения к литературе как к способу переделки жизни. Мы видим в его наследии традиционные лиризм и дидактику, свойственный современности историзм, открываем самые тесные связи с фольклором, с народными истоками театрального искусства и новаторски смелое соединение традиционного художественного опыта с русской литературной классикой, с западной культурой. Все эти процессы были осмысленно интегрированы талан-

том Д. Нацагдорджа и оставили свою печать в его творчестве.

В воспоминаниях современников, встречавшихся с Нацагдорджем в годы учебы в Ленинграде и в Германии, непременно отмечается, что у него всегда были с собой старые монгольские книги. Изучение истории серьезно занимало его. Наверное, не случайно впоследствии Нацагдорджу довелось заведовать сектором истории в Ученом комитете. Он написал краткую историю Монголии, читал лекции по истории Монголии в Педагогическом училище Улан-Батора. Работая в Ученом комитете, Нацагдордж оказался рядом со знаменитыми лексикографами. У него к этому времени был свой небольшой опыт работы со словарями. В музее Нацагдорджа в Улан-Баторе среди книг из его библиотеки есть русско-монгольский словарь разговорного языка халхаского наречия, изданный в России (Троицкосавск, 1910). Словарь был выпущен «для армейских служб на границе Монголии и России». На книге стоит автограф Нацагдорджа и своего рода экслибрис — красный оттиск личной печати, на которой имя владельца вырезано особым монгольским письмом, так называемым *эвхмэл жэз*. На первой странице рукой Нацагдорджа указаны дата и место, вероятно, начала работы над русской лексикой: «15.X 1925. Ленинград». Против названия каждого словарного раздела стоит соответствующая дата «освоения». За два дня Нацагдордж «проходил» несколько разделов. Работа над словарем, явно служившим и учебником русского языка, продолжалась весь ноябрь и декабрь. Выпущенная в начале XX столетия книга содержала устаревшие сведения. Нацагдордж не пропускал их без внимания. В 40-м разделе «Деньги» после сноски, в которой сообщалось, что у монголов нет национальных денежных знаков, что в Урге имеет обращение кирпичный чай (1 кирпич — от 18 до 25 коп.), Нацагдордж пишет по-русски: «тепер есть». В конце словаря — еще несколько записей. По старомонгольски написаны дни недели: *мягмар* (вторник), *пурэв* (четверг), *бямба* (суббота). Просматривая поставленные ранее даты, легко установить, что по этим дням недели Нацагдордж работал над русской лексикой. На последней странице словаря Нацагдордж снова оставляет свой автограф (на этот раз на латинице). Еще одно слово там начертано по-русски: «Будем». Какой мысли, какой надежде, какой мечте обещал Нацагдордж свершение? Можно строить разные предположения. Ясно же одно: Нацагдордж, приехав в Ленинград учиться в военной академии, целеустремленно работал над своим русским языком, иногда даже, возможно, неожиданно начинал думать по-русски.

В музее Нацагдорджа есть еще один любопытный экспонат — русско-монгольский терминологический словарь (Верхнеудинск, 1928). Словарь был подарен Нацагдорджу другом Намнаном и послан из Ленинграда в Лейпциг, о чем гласит дарственная надпись, сделанная в январе 1929 г. Шли последние месяцы пребывания Нацагдорджа в Германии. К этому времени Нацагдордж, видимо, достаточно хорошо знал

немецкий и с очевидной легкостью превратил словарь в трехязычный (написав от руки рядом с монгольским словом его немецкое значение). Ни одно слово в словаре не оставлено без перевода на немецкий язык. Каждое написано красивым ровным почерком. Искусство монгольского профессионала-каллиграфа распространялось и на кириллицу, и на латиницу.

Годы пребывания Нацагдорджа в Ленинграде и в Германии стали переломными в его жизни, разделив ее на два этапа. В прошлом осталась его разнообразная деятельность на верхних ступенях социальной лестницы, в будущем, как оказалось, предстояла неторопливая работа научного сотрудника и активный писательский труд.

Талант Нацагдорджа позволял ему брать на себя новые обязанности. Став научным сотрудником Ученого комитета (1931—1936), он работал рядом со старейшими эрудитами, знатоками монгольского языка и памятников монгольской словесности, там ему открывались смысловые глубины, заложенные в культуру прошлых веков.

В марте 1937 г. Нацагдорджа-писателя направляют на работу в Центральный театр.

Д. Нацагдордж, конечно же, не знал, какое место будут занимать его сочинения в жизни монгольского общества на протяжении многих десятилетий XX—начала XXI в. Ему не довелось составить ни одного сборника своих сочинений, если не считать анонимной книжечки агитационно-просветительских стихотворений, выпущенной в 1935 г. Министерством здравоохранения во имя пропаганды европейской медицины в противоположность тибетской.

Первым, кто назвал Нацагдорджа родоначальником новой монгольской литературы, был акад. Ц. Дамдинсурэн (1908—1986), сам, как известно, мощно и талантливо заявивший о себе в современной литературе, встав рядом с Нацагдорджем в ее новую эпоху. Ц. Дамдинсурэн был первым собирателем литературного наследия Нацагдорджа, составителем и публикатором первой авторской книги Нацагдорджа, называвшейся «Сборник произведений» (*Зохиолын түүхэр*) (1945). Во введении к этой книге знаток, собиратель и исследователь родной литературы Ц. Дамдинсурэн обратил особое внимание на то, что Нацагдордж соединил в своем творчестве старую письменную литературу с ее устными сокровищами [6: 6].

За первым сборником произведений Нацагдорджа последовали однотомники (1955; 1961). Снова главную роль в их издании играет Ц. Дамдинсурэн, а рядом с ним — первый биограф и исследователь творческого пути Нацагдорджа Б. Содном (1908—1979). В кратком предисловии в однотомнику 1961 г. Ц. Дамдинсурэн указывает на важность изучения наследия «нашего писателя-классика», публикации этого наследия и в связи с этим призывает общими усилиями разыскивать, собирать не только не известные дотоле художественные произведения, но и все, что связано с жизнью Нацагдорджа, его эписто-

лярное наследие, воспоминания современников. Этот призыв был услышан. На шестидесятые годы приходится выход книги Б. Соднома «Жизнь и творческий путь Д. Нацагдорджа» («*Дашдоржийн Нацагдоржийн намтар зохиол*») [24], публикация ранее не известного неоконченного прозаического произведения «Ненанизанный жемчуг» («*Хэлхээгүй сувд*», 1934), в отдельную книгу собираются воспоминания о Д. Нацагдордже [8]. Литературовед, профессор С. Лувсанвандан пишет эссе «*Дашдоржийн Нацагдорж*» [13]. В это же десятилетие создается скульптурный памятник писателю. Монгольский скульптор Махвал изваял Нацагдорджа в традиционной позе писца. По бокам цоколя — барельефы с персонажами из популярной оперы «Три печальных холма», спереди — написанные рукой каллиграфа факсимильные строки из стихотворения «Моя родина» («*Миний нутаг*»). Недалеко от памятника в заново построенном доме открывается музей Д. Нацагдорджа (1967).

О Д. Нацагдордже пишут за рубежом, его произведения выходят на иностранных языках. С каждым годом ширится интерес отечественных монголоведов-литературоведов к творчеству Д. Нацагдорджа [4; 14; 26; 27].

На сцене Государственного драматического театра, носящего имя Нацагдорджа, в юбилейные дни к 70-летию автора впервые была сыграна его пьеса «Старшая жена» («*Их авгай*»), с воодушевлением принятая зрителями.

Монгольские филологи занялись исследованием языка и стиля Нацагдорджа-писателя, текстологическими разысканиями, определением времени написания отдельных стихотворений, установлением подлинности сохранившихся текстов (см.: [1; 11; 21; 24; 29; 30]).

Сам Д. Нацагдордж стал историческим персонажем в повестях и романах известных монгольских прозаиков, к нему — Учителю обращают свою мысль и чувства монгольские поэты. Д. Нацагдордж — лирический герой поэмы Ц. Гайтава (1929—1979) «Сын Гун галуутая» («*Гун галуутайн хүү*», 1976) (название — по местности, где родился Нацагдордж — у озера Гун галуутай) о юности Нацагдорджа, о красоте воспетой им страны, с реминисценциями из его (Нацагдорджа) поэмы «Моя родина». Читая поэму Ц. Гайтава, встречаешь образное, поэтическое переосмысление главных этапов жизни героя, напоминание об известных произведениях, о проникновенной мудрости поэта, позволяющей различать ложь и правду.

При взгляде на монгольскую литературу 30-х гг. с дистанции чуть больше, чем монгольский век (60 лет), ясно видишь фигуру Нацагдорджа, отделившуюся от писателей-современников. Его творчество стало явлением и в жизни новой Монголии, и в ее культуре. Он во многом подготовил и определил поиски современных монгольских писателей, обозначил важную роль литературных и речевых жанров. У каждого есть свой или свои любимые поэты. И у

всех монголов обязательно — Дашдорджийн Нацагдордж. Он, по образному выражению поэта М. Цэндэндорджа (1932—1982), оставил на монгольской земле вечный свет:

Запах медовый исходит от ваших стихов о цветах.
Запах вина источают стихи о созревших плодах.
Слышится звонкое ржание мчащихся степью коней,
И революции пламенный голос победный слышней.
В ваших стихах о кочевье — журчание струй родника.
В строках о дальнем аиле чувствуешь вкус молока.
Ваши стихи о любимой надежды и света полны.
Рокот истории слышится в строках о днях старины [22: 345].

Перевод Л. Букиной

С широким размахом отмечалось в Монголии 80-летие писателя. Такая годовщина — еще одна весьма почитаемая дата у монголов. В Улан-Баторе состоялась Международная теоретическая конференция, посвященная творчеству Д. Нацагдорджа. Были выпущены художественные и документальные фильмы о его жизни. В Государственном театре оперы и балета состоялась премьера яркого оперного спектакля «Слезы почтенного ламы» («*Ламбугайн нулимс*»). Участие в торжествах дочери Нацагдорджа Ананды-Шри, ее слова об отце, она сама — его плоть от плоти — позволили увидеть живые глаза Нацагдорджа, черты его лица. И еще. Призвав на помощь законы генетики, можно было предположить сходство характеров дочери и отца, открыть для себя Нацагдорджа — живого человека, с необыкновенно трепетной, доброй душой, с распахнутым и потому легко ранимым сердцем. С годами постепенно уходило воспоминание о выпавших на долю Нацагдорджа тяжких испытаниях, спрямлялся его творческий путь, высветивая вершину за вершиной.

90-летие Д. Нацагдорджа ознаменовалось академическим изданием его произведений, выходом ряда новых книг о писателе и его творчестве. Составлена хронологическая летопись жизни Нацагдорджа (отдельные годы расписаны по месяцам и дням) [28: 173—189]. Было продолжено текстологическое исследование рукописей Нацагдорджа, что чрезвычайно важно для критического издания полных и подлинных текстов автора. Новое собрание сочинений Д. Нацагдорджа появилось в результате многолетней исследовательской работы коллектива литературоведов. Общая редакция и обширная вступительная статья принадлежит проф. Д. Цэдэву. Отметим его особый дар исключительно бережного отношения к авторскому наследию. Об этом свидетельствуют выпущенное в свет академическое издание сочинений Дашдорджийна Нацагдорджа [20], равно как и вышедшие ранее в академическом издании произведения Цэндийна Дамдинсурэна. Выпуск очередного тома трудов монгольских ученых по литературоведению, приуроченного к 90-летию со дня рождения Д. Нацагдорджа, красноречиво подтвердил успехи в монгольском нацагдорджиеведении.

Монгольскими учеными были предприняты немалые усилия в отыскании новых свидетельств, фактов из биографии писателя, в подготовке к публикации по возможности полного рукописного наследия. Филологи скрупулезно прослеживают деятельность Д. Нацагдорджа в области языкознания, отмечают его вклад в лексикографическое направление лингвистических работ; историки воздают должное Д. Нацагдорджу как руководителю их первого научного коллектива, его участию в создании трудов по отечественной истории; в научный обиход вводятся археологические материалы, собранные Д. Нацагдорджем вместе с молодым советским ученым В. А. Казакевичем в 1923 г. Добавились новые свидетельства его реалистического творчества, новые штрихи к портрету Д. Нацагдорджа — гражданина, писателя, человека.

В 90-е гг. прошлого века в Монголии открылись государственные архивы. Ученые поспешили с работой в них. Историк Г. Дашням по архивным материалам проследил генеалогию Нацагдорджа и установил, что в пятнадцатом поколении он был потомком Батмунха даян хана (1464(?)—1543) [7: 88—89]. Нацагдорджиевед Л. Балдан выверяет последние годы жизни Дашдорджийна Нацагдорджа и публикует свои наблюдения [2: 48—54]. Начало 30-х гг. сопровождалось в стране волнами репрессий. Жизнь осложнялась чистками в рядах членов Народной партии, среди государственных служащих. Отец Нацагдорджа Дашдордж вступил в партию вскоре после революции, осенью 1921 г. В 1925 г. прошел партийную чистку и за социальную принадлежность к *тайджиги* был переведен из членов партии в ее кандидаты. В ходу были клеветнические наветы. Недоверие друг к другу, классовая ненависть осложняли жизнь. Нацагдордж никогда не скрывал своего социального происхождения, того, что был *тайджиги*, равно как и того, что принадлежал к роду *борджигин*, корни которого уходят во времена Чингисхана. (Знал ли Нацагдордж, что Чингисхана в сборниках молитв древнего монгольского культа огня часто называют «носителем огня», а его род, род борджигинов, часто именуют «хранителями тайны огня» (см.: [23: 302])? Во всяком случае, он не только никогда не отрекался, но скорее гордился своей принадлежностью к этому историческому роду). Нашлись люди, с пристрастием интересовавшиеся, почему в Учкоме не выполняется по отношению к Нацагдорджу указание о чистке тайджиги и феодалов. Давно известно, что Нацагдорджа арестовали в 1932 г. за товарищеский вечер — встречу Нового года по-европейски. Теперь в деле Д. Нацагдорджа было обнаружено, что на обороте известной фотографии с того вечера, переданной в органы внутренних дел, доносчиком была сделана надпись: «Банкет тайджи Д. Нацагдорджа». Установлено также, что большинство участников вечера не избежали ареста. Из дела Нацагдорджа следует еще одна причина ареста: в тот вечер якобы отмечали образование на Востоке государства Маньчжоу-го... Нацагдордж пробыл в тюрьме с 18 мая по 19 октября 1932 г. Как

человек, сложившийся в революционную эпоху, искренне веривший в ее идеалы, получивший широкое европейское образование и знавший цену национальному культурному наследию, Нацагдордж никак не мог понять причин обрушившейся на него беды. Человек, сдержанный по природе, воспитанный в традициях, не допускающих открытого выражения эмоций, Нацагдордж отступает от этого правила в тюрьме. Он недоумевает, отчего заключен в тюрьму вместе с репрессированными феодалами... Он пишет цикл стихотворений «Тюрьма» («*Гяндан*»). Все они — крик, боль, стенания, зывание к справедливости человека невинного, тяжело переживающего насильственную разлуку с любимой женой, мольба о свободе. При всех несчастьях главной его опорой остается надежда.

Стихотворения этого цикла Нацагдордж записывал на обратной стороне оберток конфет «Мишка ко-солапый», которые с передачей приносила в тюрьму жена поэта Нина Николаевна Чистякова. Заметим, что образовавшаяся таким образом миниатюрная тетрадка сохранилась тоже благодаря вниманию Ц. Дамдинсурэна. С постоянной признательностью академику вспоминаю, что держала ее в руках, знакомясь с его архивом.

Обстоятельства жизни складывались так, что Нацагдордж не единожды изгонялся из своей эпохи и снова возвращался в нее. Ему неведомо было ожесточение. К счастью, ему не раз помогал оптимизм, не иссякала его творческая энергия. Он готов был работать переводчиком — с монгольского на немецкий — на заводе, где были иностранные специалисты, переводить книги с немецкого на монгольский. Его душа всегда принадлежала литературному творчеству.

Поэзия не была единственным полем притяжения таланта Д. Нацагдорджа. Очень просто об обращении поэта к прозе заметил Ц. Дамдинсурэн: «После того как Нацагдордж написал довольно много стихотворений, он начал писать маленькие рассказы. Стоит познакомиться с рассказами «Сын старого мира» («*Хуучин хүү*») и «Зимней ночью» («*Өвлийн шөнө*»), как убедишься в том, что этот писатель наблюдательным глазом художника видел жизнь монгольского арата-скотовода и знал ее досконально» [5: 10]. Д. Нацагдордж избрал прозу, чтобы в своих героях явить миру человека, жившего на монгольской земле на рубеже революционных преобразований, познавшего трудности, противоречия и сложности процесса созидания нового. Д. Нацагдордж искал средства для передачи в Слове всего того, что занимало его ум, волновало сердце; художественное видение активного участника революции, деятеля и творца новой культуры требовало отражения всего этого. Воспитанный на старой литературе, он не мог не сознавать, что она может сослужить добрую службу в продолжении летописи ежегодной жизни государства, каждодневных деяний отдельных личностей, его самого. Д. Нацагдордж шел по пути творческих исканий. Он размышлял над новым обращением к старой литературе с тем, чтобы она стала помощни-

цей в реалистическом воплощении замыслов, в их сочетании с гуманистическими идеями. Так появилась проза с героями, четко обозначенными в социальном противостоянии, — рассказ «Белый месяц и черные слезы» («*Цагаан сар ба хар нулимс*»), повествование «Неслыханные события» («*Үзэгдээгүй юм*»). Так увлекла возможность создания художественного портрета «Степной красавицы» («*Хөддө талын үзэсгэлэн*»). Так пришел Нацагдордж к рассказу о человеке, которого жизнь втягивает в непростые ситуации, создаваемые борьбой добра и зла, истинных и ложных чувств, подчас трудно распознаваемых. Об этом, собственно, по нашему мнению, рассказ «Слезы почтенного ламы» («*Ламбугай нулимс*»). Он занимает чуть больше трех страниц печатного текста. Как подлинно художественное произведение, рассказ неизменно привлекает к себе внимание на протяжении многих лет, что минули с момента его написания. Вокруг рассказа возникла дискуссия по поводу трактовки образа главного героя — ламы Лодона. Спор литературоведов перешел границы профессионального толкования сюжета, в него включились писатели. Как трактовать героя произведения? Автор обличает его или сострадает ему? Дискуссия продолжилась и в 80-е гг. с постановкой на сцене национального театра оперы и балета одноименной (с рассказом) оперы. Ее создатели — автор либретто, композитор и режиссер-постановщик — по-своему раскрыли главную идею рассказа о смысле и правде бытия, о праве человека на искренние чувства, о боли, которую причиняют ложь и обман. Средствами оперного искусства они раскрыли трагедию человека, лишенного простой человеческой радости. Такова трактовка рассказа, принадлежащая современному монгольскому композитору Х. Билигсайхану. Он считал своей задачей «выразить чувства ламы, вначале влюбленного, затем обманутого и наконец понявшего всю бессмысленность своего существования» [3: 21]. О сюжете рассказа «Слезы почтенного ламы», о его главных героях в 90-е гг. размышляет монгольский литературовед Д. Цэдэв. Автор вступительной статьи к полному собранию сочинений писателя обращает внимание на характерный для Нацагдорджа прием художественного противопоставления героев, на невозможность определения места этого произведения в рамках привычного жанра. Как бы ни толковали сюжет рассказа «Слезы почтенного ламы», он знаменовал собой новую ступень в развитии монгольской прозы, являя собой удивительный пример соединения традиций и новаторства.

Новаторскими по мастерству стали такие поэтические произведения Д. Нацагдорджа, как «Моя родина», «Четыре времени года» («*Дөрвөн цаг*») и «Три печальных холма». И по мнению монгольского исследователя, Д. Нацагдордж пришел к новаторским вершинам в своем литературном труде в результате постоянного творческого поиска, глубокого знания монгольского фольклора и сочинений старой

литературы, знакомства и увлечения европейской и русской классикой.

Долгое время официальные власти держали в секрете отдельные факты из биографии Нацагдорджа. Совсем случайно можно было узнать о «падениях со служебной лестницы», глухо говорилось об испытаниях, обрушившихся на Нацагдорджа после возвращения из Германии, о незаконных арестах, длительном содержании в тюрьме, об исключении из партии, что в те времена было равносильно гражданской казни, о настойчивых и безуспешных хлопотах, целью которых было получить разрешение на поездку в Ленинград, куда убежала не выдержавшая мытарств жена с нежно любимой им дочкой. Можно только догадываться и выкладывать собственную мозаику событий в жизни Нацагдорджа, которые несли ему радость. Это — место предпоследней службы, особенный мир Ученого комитета, в котором трудились старые монгольские интеллигенты и — рядом с ними — ученые с европейским образованием, такие как востоковед М. И. Тубянский (1893—1937), или такая личность, как Цэбэн Жамцарано (1880—1937). В Ученом комитете помимо собирания монгольских рукописей и ксилографов занимались составлением словарей, терминологическими проблемами, устройством музея, археологическими исследованиями; были открыты кабинеты истории, картографии, предполагалось открыть кабинеты музыки, естествознания. Монгольский Ученый комитет был центром обширного человеческого общения.

Научная работа Нацагдорджа была главным образом связана с Кабинетом истории. Архивные материалы свидетельствуют: Нацагдордж работал в Ученом комитете, по его собственному признанию, сначала в качестве переводчика, а потом уже в должности научного сотрудника. Ц. Жамцарано, игравший активную роль в деятельности Ученого комитета, привлекал Нацагдорджа к переводческой работе. С немецкого они вдвоем переводили 1-ю книгу «Капитала» К. Маркса. Нацагдордж переводил с русского и немецкого языков труды по истории Монголии и о Монголии. В планы работы Ученого комитета входили переводы и издания художественной литературы. В их осуществлении Нацагдордж сыграл свою роль. В его переводах были изданы прозаические произведения А. С. Пушкина («Выстрел»), А. П. Чехова («Патриот своего отечества»), Э. По («Золотой жук») и др. Настоящее озарение сопровождало его поэтическим занятиям и тогда, когда «заказывали» стихи о пользе современной медицины, и тогда, когда писал о сокровенном, о заповеданном историей ходе жизни, освященном многовековыми традициями, когда создавал свои бессмертные стихотворения «Моя родина» и «Четыре времени года».

Поэтическое творчество Нацагдорджа многогранно. Обращает на себя внимание лапидарность, присущая его поэтической речи. Поэтичны и его проза, и драматургия. Думается, не будет большим преувеличением сказать, что в поэзии выразились самые

сильные стороны таланта Нацагдорджа. Что бы он ни писал, он всегда оставался поэтом. Нацагдордж не успел поведать о самом себе, не оставил ни одной статьи, где можно было бы прочесть о его художественных принципах, вкусах, увлечениях. О творческих исканиях поэта, о путях к достижению цели мы можем судить по его литературному наследию.

Культурная ситуация в стране в середине 30-х гг. оставалась сложной. Явления классового неприятия старой культуры, открытого нигилизма, идеологические противоречия отражались на литературном процессе, нарушали его естественный ход, сказывались на судьбах литераторов. В этом контексте видится уход с арены революционного культурного строительства некоторых представителей прогрессивной национальной интеллигенции, в одних случаях уход добровольный, в других — насильственный. И жизнь Нацагдорджа складывалась трудно. Он, как мог, сопротивлялся навалившимся на него бедам. Счастье быть отцом, нежно любить дочь, как две капли воды похожую на него, тепло домашнего очага... Все это вмиг исчезло с отъездом — бегством жены с маленькой Анандой-Шри из Улан-Батора в Ленинград. Ему думалось, что можно разорвать круг несчастий — поехать к семье в Ленинград, где так хорошо жилось ему десять лет тому назад, заняться здоровьем, по-настоящему войти в науку... Он обращается с просьбами в инстанции...

После разлуки с любимыми Нацагдордж почти перестал писать лирические стихи. Так бывает с поэтами. Два последних стихотворения Нацагдорджа были обращены к жене и дочери («*Гэргий хүүхдээсээ хагацахуй*» («В разлуке с женой и дочерью») и «*Бид хоёр*» («Мы вдвоем»). Они были написаны после их отъезда в 1936 г.

В 1937 г. Нацагдорджа не стало. Обстоятельства гибели Д. Нацагдорджа точно не известны. Причиной смерти чаще всего называют отравление, случившееся после посещения одной из столичных *гуанз*. Смерть наступила тотчас после выхода на улицу. Говорили, что на кладбище тело Нацагдорджа свез знакомый шофер... Место захоронения неизвестно. Нет сведений о том, что стало с его имуществом, с библиотекой. Судя по экспозиции в музее Д. Нацагдорджа, очень мало сохранилось личных вещей. Удалось собрать единицы. Разошлись, видимо, по рукам. Так же рассеялись по чужим домам его книги. В музее под стеклом в витрине одного из залов лежит изданный в 1925 г. в Берлине роман Л. Фейхтвангера «Еврей Зюсс» (на немецком языке). На титульном листе сверху автограф «*Natsok-Dordj*», а рядом еще одна надпись, сделанная по-монгольски: «*Хүү Ганба... дурсгав. Манай сод зохиолч Их Нацагдоржийн хувийн ном илүү*» («На память сыну Ганба... Это — собственная книга нашего выдающегося писателя Нацагдорджа Старшего»). Подпись дарителя датируется августом 1965 г. (!?) Нацагдордж, надо думать, привез из Германии немало книг для личной библиотеки. Немой свидетель — еще один экспонат в музее: изданная в Улан-Баторе в 1935 г. новелла

Э. По «Золотой жук» в переводе Нацагдорджа с немецкого. В предисловии переводчик-Нацагдордж представляет читателю американского писателя, рассказывает о его судьбе, подчеркивает энциклопедичность знаний Э. По и обращает внимание на его искусство проникновения в глубины человеческой души... Спасенной оказалась часть архива писателя. Заботу о сохранности рукописей проявил его молодой тогда коллега историк Ш. Нацагдордж. Сразу после кончины Д. Нацагдорджа он собрал находившиеся в доме покойного рукописи и передал их в кабинет языка Ученого комитета. Изучению авторского архива Нацагдорджа много лет посвятил Б. Содном. Они были почти ровесниками, их пути сошлись во время учебы в Германии, писатель и литературовед Б. Содном всю жизнь не оставлял поиска неизвестных, неопубликованных произведений Нацагдорджа. В результате тщательного просмотра прижизненных изданий газет, журналов, школьных хрестоматий, рукописных тетрадей самого Нацагдорджа и списков его произведений, оказавшихся у разных людей, к 1960 набралось почти 140 единиц художественного текста. В последнем, академическом издании их 187.

Временной промежуток между первыми поэтическими произведениями Нацагдорджа и последующими составляет три года. Получается, что с 1927 г. по 1930 г. Нацагдордж не сочинил ни одного стихотворения. Так ли это, с достаточной уверенностью сказать трудно. 1930 г. не стал в творчестве Нацагдорджа знаменательным в области поэтических свершений, скорее он был годом открытий в прозе и просто началом плодотворной поры. Поэзия и проза перемешаются. Нацагдордж будто испытывает свой талант, в каком жанре лучше выйдет. Мы встречаем сюжетное стихотворение, которое могло бы быть маленьким сатирическим рассказом, и маленький рассказ — подлинное стихотворение в прозе. Относительно часто появляются короткие стихотворения — четверостишия. Таков стихотворный набросок портрета индийской девушки-танцовщицы — «Индийская девушка» («*Энэтхэг бусгүй*»). В нем — дань восхищению ее экзотическим костюмом, красотой выразительных подвижных глаз: *Элдэг зоолон аашиар/ энхүү ертонцийг хайтуулсан/ Энэтхэгийн залуу бужигч охин/ чамтай танилцахыг хүснэ* («Весь мир покорила ты/ своим мягким, приветливым нравом,/ Юная индийская танцовщица,/ с тобой познакомиться хочу!») [19: 44].

Д. Нацагдорджу принадлежат переводы нескольких стихотворений Пушкина, в их числе «Анчар», «Земля и море», «Узник», «Ворон к ворону летит». В ряде переводов пушкинской поэзии на монгольский происходит органичное соединение поэтической афористики Пушкина с близкими по отточенности формы стихами монгольской народной поэзии. Ярким примером этого служит сделанный Д. Нацагдоржем перевод стихотворения «Ворон к ворону летит» (опубликован в 1949 г.). Пушкинское переложение с французского языка части шотландской баллады само по себе звучит согласно с канонами

русской народной поэзии. Монгольский перевод удивительным образом соответствует ему. Д. Нацагдордж, блестящий знаток монгольского языка, проявивший в собственном творчестве его богатые возможности, с чрезвычайной бережностью обращается с пушкинским текстом. Он сохранил целостность стихотворения, его смысл, ритм и даже порядок слов в стихе, хотя следовал монгольской просодии, соблюдая преимущественно единоначалие строк, что, впрочем, было совсем не трудно, т. к. и у Пушкина первые строки начинаются с одного и того же слова:

Хэрээ хэрээний зүг ниснэ,
Хэрээ хэрээндээ гуагалах нь:
Хэрээ бид хаа нэг идэж авна?

Ворон к ворону летит,
Ворон ворону кричит:
«Ворон, где б нам отобедать?»

Воспитанный на классической поэзии и фольклоре монголов, Д. Нацагдордж мастерски владеет искусством передачи синонимических образов и потому находит точные параллели для пушкинской строки. Так, русскому «В чистом поле» соответствует монгольский эквивалент «*Эзгүй талд*». Как и у Пушкина, в монгольском переводе печальной тональностью окрашена заключительная строфа, стилистически адекватно передана ее структура — глагольной рифмой завершаются первые две строки, через монгольскую внутреннюю рифму (после цезуры) сочетаются окончания и во второй паре:

Шонхор шугуйд нисэн оджээ,
Дайсан унан явжээ,
Харин гэргий нь амрагийг хүлээх нь
Алагдсаныг биш, амьдыг юмаа [17: 151].

Сокол в рощу улетел
На кобылку недруг сел
А хозяйка ждет милого
Не убитого, живого.

Д. Нацагдорджу принадлежит самый первый перевод из прозы Пушкина. Это — «Выстрел». Перевод бы сделан в 1935 г. для журнальной публикации и затем, в 1937 г., вышел отдельным изданием. Переводы Нацагдорджа, сразу ставшие литературным явлением, отличает редкая при переложении на монгольский язык близость к оригиналу. Главное для Нацагдорджа, насколько мы можем судить, — сохранить художественную действительность подлинника. Он не пренебрегает ни малейшей подробностью текста, чрезвычайно избирателен в изобразительных средствах, всецело подчиненных глубине художественного замысла, тому «духу создания», который был сформулирован Пушкиным в ответе на вопрос, кто этот Белкин: «кто бы он там ни был, а писать повести надо так — просто, коротко и ясно».

Во всякой переводческой практике, как известно, возникает немало трудностей. Сложность перевода с русского на монгольский усугубляется еще и тем,

что в соприкосновение приходят языки таких разных типов, когда могут возникать даже трудности синтаксического порядка, если переводчик стремится не только к сохранению художественности подлинника, но и к адекватному построению фразы.

Перевод «Выстрела» свидетельствует о бережном отношении Нацагдорджа к пушкинскому тексту. В том случае, когда тот или иной пространственный период на русском языке невозможно передать по-монгольски аналогичной фразеологической единицей, Нацагдордж осторожно разбивает этот период на несколько предложений. В иных случаях, пользуясь синтаксическими особенностями монгольского языка, Нацагдордж допускает слияние двух предложений в одно. Таким образом он сумел передать пушкинскую фразу с удивительной художественной точностью. В подтверждение трудно удержаться от цитирования, хотя и не каждому доступно сравнение русского и монгольского текстов.

Открываем текст «Выстрела»: «Мы стояли в местечке***. Жизнь армейского офицера известна. Утром ученье, манеж; обед у полкового командира или в жидовском трактире; вечером пунш и карты. В *** не было ни одного открытого дома, ни одной невесты; мы собирались друг у друга, где, кроме своих мундиров, не видали ничего».

Теперь приведем монгольский перевод: *Бид *** газарханд оршин авай. Цэргийн дарга нарын явдлыг хэн бүхэн мэднэ. Тэд оглоо жагсаалын сургууль, морин сургууль үйлдээд хоороны дарга буюу еврейн гуанзанд үдийн хоол идэнэм. Үдэи пунш ууж, хозор наадмуй. Дээрх газарт оролтой айл огт үгүй, залуу хүүхэн нэгэн ч үгүй. Бид оорсдийн албан хувцаснаас оор ч юу үл үзэгдэх тус тусын гэрт харилцан цуглармуй.*

Нацагдорджу удалось постичь стилистику пушкинского повествования, приблизить перевод к авторской тональности, найти максимально близкие выразительные средства. В результате получился точный по смыслу, эстетически адекватный перевод.

Д. Нацагдордж был избирателен в практике художественного перевода. Неожиданность в выборе авторов исключается. Пушкин и Чехов оказались рядом в его поразительно бережном и точном художественном переводе их произведений на монгольский язык. Кажется, что Нацагдордж взял их в проводники в своих творческих исканиях на путях воплощения в художественной прозе человека с его космической тайной бытия, сложностью натуры и психологии.

На мастерстве перевода, которым владел Нацагдордж, подробно останавливается монгольский писатель Л. Тудэв в обширной статье к 100-летию со дня рождения Д. Нацагдорджа. «Он был одним из тех, кто посредством перевода, — пишет Л. Тудэв, — широко распахнул перед народом дверь для постижения завоеваний человечества в области культуры и науки» (Дал. 29/30 сентября 2006 г.). Л. Тудэв в учрежденной им газете отводит для юбилейной статьи по целой полосе в нескольких номерах.

Л. Тудэв подробно раскрывает деятельность Нацагдорджа в 30-е гг. в стенах Ученого комитета, специально останавливается на роли Нацагдорджа в качестве поборника введения в Монголии латиницы. Автор рассказывает о разработанных Нацагдорджем правилах перехода со старой монгольской вертикальной письменности на латиницу, приводит примеры ее эпизодического применения в периодической печати. Наконец упоминает правительственный документ, принятый «в год 99-летия Нацагдорджа» (т. е. в 2005 г. — К. Я.), уточняет Л. Тудэв, и рекомендующий обратиться к латинице. Памятуя о Нацагдордже — активном разработчике правил перехода на латиницу, Л. Тудэв в конце статьи в качестве подписи ставит факсимиле: *Natsok-Dordj*.

Следует заметить, что десятью годами раньше исследователь рукописного наследия Д. Нацагдорджа С. Лочин, писатель и текстолог, занимался историей вопроса о переходе в Монголии на латиницу, отметив участие Нацагдорджа в разработке соответствующих правил. В первый раз этот вопрос обсуждался в 1925 г. на IV съезде МНРП, затем директивно был повторен через 5 лет, после чего началась активная работа. С. Лочин приводит выдержки из просветительской статьи Д. Нацагдорджа «История распространения письменности», помещенной в журнале «*Шинжлэлийн мэдээлэл*» («Научные известия», 1931). В ней Нацагдордж пишет о возникновении письменности на разных континентах, о поступательном развитии латиницы в странах Европы и пути ее «... в Туву, Бурят-Монголию, вплоть до нашей Монголии» [12: 76]. В марте 1932 г. Д. Нацагдордж завершил подготовку работы «Монгольский язык и его латинизация» к печати. Свод правил состоял из трех разделов, включающих более шестидесяти параграфов. С. Лочин уточняет, что еще раз к проблеме латинизации в Монголии возвращались в 1940 г., когда обсуждался план перехода на новую письменность. Однако в марте 1941 г., через 5 дней после того как новый устав уже был разработан (со ссылкой на участие в свое время Нацагдорджа), неожиданно вышло постановление об отказе от латиницы и переходе на кириллицу [Там же].

Л. Тудэв в своей статье специально обращает внимание на написанное Д. Нацагдорджем в 1936 г. стихотворение «*Түүхийн иүлэг*» («Историческое»).

Примечательно, что это стихотворение, посвященное древней истории Монголии, удивительным образом своими мыслями совпадает с тем, как в 1929 г. в работе «Монголы — великие завоеватели» писал Ю. Н. Рерих, считая одним из самых поразительных событий человеческой истории создание великой монгольской империи, своим величием превзошедшей все кочевые империи прошлого (см.: [23: 298]). Строку из стихотворения «Историческое»: *Монгол хэмээх нэгэн нэр, ертөнцийн чихнээ дуурсгалтай* («Монгол — это имя на слуху мира, оно овеяно славой») поэт М. Цэдэндордж вынес в качестве заглавного эпитета на обложку составленной им

книги «Иностранцы о Монголии» («*Гадаадынхан Монголын тухай*», 1971).

У людей, читающих и перечитывающих поэзию и прозу Нацагдорджа, его драматургические произведения, задумывающихся над главными этапами его жизни, складывается представление о нем как о живом человеке с сердцем, наполненным добротой к людям, человеку деятельном и деликатном, наделенном необычайными творческими способностями и равной им работоспособностью. Нацагдордж сам не позволяет впасть в преувеличения: достаточно открыть некоторые книги из его личной библиотеки. В них, в заметках на полях, в тексте, в личной печати — экслибрисе — живые свидетельства постоянного духовного совершенствования. Одна из книг сохранила для нас редчайшую реликвию — обращение Нацагдорджа к читателю, которому он как переводчик предлагает познакомиться с произведением Э. По «Золотой жук» («*Алтан цох*»). По этой, для своего времени прекрасно изданной книге видно, что Нацагдордж считал необходимым дать как можно больше сведений об авторе и о культуре американского народа. Нацагдордж-переводчик, представляя автора «Золотого жука», рассказывает о творческой судьбе писателя, подчеркивает энциклопедичность его познаний и обращает особое внимание на искусство проникновения Э. По в глубины человеческой души, на тонкое понимание им человеческой психологии. Нацагдордж своими рассуждениями о прозе Э. По как бы поясняет мотивы выбора именно этого произведения. Он зовет читателя к знакомству с «логической новелой» Э. По, прибегая к хорошо известному монголам традиционному приему тавтологии. Он обещает — по мере прочтения — встречу на страницах книги «... с открытием занимательных вещей и со всем тем, что вызывает в человеке печаль, что порождает восхищение и чувство гордости, что заставляет улыбаться» [16: III]. Это замечание Нацагдорджа очень важно. В нем признание того, что для него наиболее существенно в литературе, а именно понимание гуманистического назначения творчества и следование ему.

Революционная эпоха, в которую жил Д. Нацагдордж, по-своему стимулировала творческие искания, и им было создано то, что стало художественной классикой. Вот почему произведения Нацагдорджа не умирают. Напротив, его все больше и больше читают. Многие стихотворения Нацагдорджа монголы знают, любят и помнят наизусть. Чем больше проходит времени с тех пор, когда жил и творил Д. Нацагдордж, тем очевидней становится глубина его творческого провидения.

В ноябрьские дни 2006 г. из Монголии приходили вести о том, что и в Монголии XXI в., в новой жизни страны люди по-прежнему хранят память о любимом поэте, по-прежнему почитают одного из основоположников современной отечественной литературы.

С каждым новым десятилетием, с тех пор как 70 лет тому назад черта разделила существование Нацаг-

дорджа на физические бытие и небытие, время стирает границу отдельности между ними. Оно все с большей настойчивостью возвращает Нацагдорджа тем, кто живет сейчас, демонстрируя его харизму, современность таланта, утверждая бессмертность его произведений.

Каждое следующее десятилетие посмертной славы Д. Нацагдорджа открывает новые грани его жизни

и творчества. Живыми остаются его классические произведения, продолжается воздействие на современников магнетизма личности писателя. Вместе со всей монгольской словесностью, с языком, на котором она существует и несет неповторимый заряд уникальности, творческое наследие Д. Нацагдорджа продолжает способствовать сохранению у монголов чувства национальной идентичности.

Литература

1. Балдан Л. Д. Нацагдоржийн зохиолын хэл найруулгын зарим онцлог (Некоторые особенности литературного стиля Д. Нацагдорджа). Улаанбаатар, 1978.
2. Балдан Л. Д. Нацагдоржийн амьдралын сүүлийн жилүүд (Последние годы жизни Д. Нацагдорджа) // Уран зохиол судлал (Литературоведение). Улаанбаатар, 1997. С. 48—54.
3. Билигсайхан Х. Новая опера. К 80-летию Д. Нацагдоржа // Монголия (журнал). 1986. № 11.
4. Герасимович Л. К. Литература Монгольской Народной Республики в 1921—1963 гг. Л., 1965.
5. Дамдинсүрэн Ц. Оршил (Введение) // Д. Нацагдорж. Зохиолын түүвэр (Сборник произведений). Улаанбаатар, 1945.
6. Дамдинсүрэн Ц. Оршил // Д. Нацагдорж. Зохиолууд (Сочинения). Улаанбаатар, 1961.
7. Дашням Г. Д. Нацагдоржийн уг гарал бвөг дээдэс (Происхождение и предки Д. Нацагдорджа) // Уран зохиол судлал. Улаанбаатар, 1997. С. 86—92.
8. Д. Нацагдоржийн тухай дуртгал, тэмдэглэл (Воспоминания, заметки о Нацагдордже). Улаанбаатар, 1966.
9. Д. Нацагдоржийн уран бүтээлийн тухай (О творчестве Д. Нацагдорджа). Улаанбаатар, 1978.
10. Катаев В. Слово о Нацагдорже // Книга братства. М.; Улан-Батор, 1971. С. 483—484.
11. Лочин С. Д. Нацагдоржийн зохиолын эх бичгийн судлалын асуудалд (К проблеме исследования рукописного наследия Д. Нацагдорджа). Улаанбаатар, 1984.
12. Лочин С. Үсэг бичгийн талаарх Нацагдоржийн баримтлал (Руководство по письменности Нацагдорджа) // Уран зохиол судлал. Улаанбаатар, 1997. С. 78—85.
13. Лувсанвандан С. Дашдоржийн Нацагдорж. Улаанбаатар, 1966.
14. Михайлов Г. И. Д. Нацагдорж // Очерк истории современной монгольской литературы. М., 1955. С. 73—87.
15. Михайлов Г. И., Яцковская К. Н. Монгольская литература. Краткий очерк. М., 1969.
16. Нацагдорж Д. Оршил (Введение) // По Э. Алтан цох (Золотой жук). Улаанбаатар, 25-р он (1935).
17. Нацагдорж Д. Зохиолын түүвэр (Собрание сочинений). Улаанбаатар, 1955.
18. Нацагдорж Д. Избранное. М., 1956.
19. Нацагдорж Д. Зохиолууд (Сочинения). Улаанбаатар, 1961.
20. Нацагдорж Д. Бүрэн түүвэр (Полное собрание). Улаанбаатар, 1996.
21. Отгонсүрэн Д. Нацагдоржийн зохиолын хэл найруулга, уран сайхны онцлог (Стилистические и художественные особенности сочинений Д. Нацагдорджа). Улаанбаатар, 1984.
22. Поэзия Народной Монголии. М., 1985.
23. Рерих Ю. Н. Монголия. Путь завоевателей // Тибет и Центральная Азия: Статьи. Лекции. Переводы. Самара, 1999.
24. Содном Б. Д. Нацагдоржийн намтар зохиол (Жизнь и сочинения Д. Нацагдорджа). Улаанбаатар, 1966.
25. Тудэв Л. Первый год республики. Улан-Батор, 1989.
26. Яцковская К. Н. Дашдоржийн Нацагдорж. Жизнь и творчество. М., 1974; То же на монг. яз. Улаанбаатар, 1976.
27. Яцковская К. Н. Дашдоржийн Нацагдорж // Поэты Монголии XX в. М., 2002.
28. Очир А., Дашням Г. Д. Нацагдорж: нийгэм, улс төр, эрдэм судлалын үйлс амьдрал (Д. Нацагдорж: общественная, политическая, научная деятельность и жизнь). Улаанбаатар, 1996.
29. Жачин Ч. Зохиолын эх бичигт хийсэн ажиглалт тэмдэглэл (Наблюдения и заметки на полях рукописей [Д. Нацагдорджа]). Улаанбаатар, 1987.
30. Цэдэв Д. Дашдоржийн Нацагдорж, түүний уран бүтээл (Дашдоржийн Нацагдорж, его творчество) // Дашдоржийн Нацагдорж. Бүрэн түүвэр. Улаанбаатар, 1996. С. 7—41.

Л. К. Герасимович

Еще раз о рассказе Д. Нацагдорджа «Слезы ламы»

В 1930 г. Д. Нацагдордж написал небольшой рассказ «Слезы ламы» («Лам бугайн нулимс») [1: 21—214], объемом в три с небольшим страницы, о злоключениях ламы, пожертвовавшего обетом ради плотской земной любви. Содержание его на первый взгляд довольно бесхитростно: Лодон гэвш, человек степенный и добрый, живет в монастыре Гандан. Однажды он встречается с известной своим распутством девицей, озабоченной, где раздобыть деньги на очередную порцию опиума. Под ложным предлогом (болезнь матери) она зазывает Лодона к себе в дом. Сначала тот отказывается, но затем, в расчете на щедрое вознаграждение, соглашается.

Дорога к дому такая грязная и зловонная, что ламе приходится закрывать лицо, чтобы не задохнуться от смрада. Дорога — очевидный метафорический образ, который все исследователи трактуют однозначно как метафору развратной жизни Цэрэнлхам (Иуй Бай-хуа).

Однако представляется, что может быть и другое толкование этого тропа. Грязь и смрад — аллегорическое предупреждение о том, что в совсем недалеком будущем ждет Лодона.

Оставшись ночевать, лама, не искушенный в плотских радостях, оказывается полонен искусными ласками профессионалки. С этой ночи он постоянно встречается с ней, а затем, продав свой богатый дом, и вовсе поселяется вместе с ней. Но очень скоро Цэрэнлхам заводит себе нового любовника, выгоняет Лодона из дома, и тому не остается ничего другого, кроме как обливаться горячими слезами порог уже не своего дома.

В середине 60-х гг. XX в. в литературной газете «Утга зохиол урлаг» были опубликованы остродискуссионные статьи писателя Ч. Лодойдамбы и ученого Ш. Гадамбы о жанре рассказа Нацагдорджа и его смысловой сути.

В двух пространственных статьях Ч. Лодойдамба утверждал, что Д. Нацагдордж написал трагический рассказ о Лодон гэвши, его большой и трепетной любви к Цэрэнлхам. Счастливый конец этой любви был невозможен, считает Ч. Лодойдамба, из-за лам-

ского обета, обрекающего Лодона на безбрачие. Автор статьи сравнивал историю Лодона с классическими трагедиями мировой драматургии [2; 3].

Заметим, кстати, что не обет безбрачия, а коварство бывалой проститутки привело любовь Лодона к печальному концу. Обет отнюдь не помешал ему какое-то время жить с Цэрэнлхам одним домом.

Доказательным доводом для Лодойдамбы, как, впрочем, и для других исследователей, служит конечное четверостишие рассказа:

Милая, я люблю тебя.
Куда мне теперь идти?
Пускай ты сошлась с другим.
Только меня не бросай.

Обратим внимание на две конечные строки. Представляется, что гораздо более, чем его оппонент, был прав Ш. Гаадамба, справедливо утверждавший, что «любовь втроем» — это не признак истинной любви, а грязная интрижка, несовместимая с высоким чувством [4].

С точкой зрения Ч. Лодойдамбы согласен и Д. Цэдэв. Он считает, что тот достаточно убедителен в доказательстве своего мнения [1].

Разделяет это суждение и К. Н. Яцковская: «В повествовании о необычной и обманутой любви нет прямой дидактики». И далее: «В обрисовке Лодона автор уходит от традиции перестановки готового сложившегося характера из одной ситуации в другую (мы можем видеть такой характер на примере Цэрэнлхам) к созданию, разработке психологического образа. Произведение невелико по объему, однако центральный герой предстает в развитии и претерпевает ряд кардинальных изменений» [5: 85].

Думается, однако, что менее чем в 40 строках даже гениальный писатель не может раскрыть, тем более психологически убедительно, эволюцию чувств от элементарного физического влечения до «необычной и обманутой любви».

Однако далеко не все монголоеды согласны с изложенной точкой зрения на рассказ Нацагдорджа «Слезы ламы». Прямо противоположного мнения

придерживаются Ш. Гадамба, Ц. Хасбатар, отчасти С. Лувсанвандан, Г. И. Михайлов, Л. К. Герасимович [4; 6: 143; 7; 8: 76]. Эти авторы считают рассказ Нацагдорджа сатирическим, высмеивающим ламу, предавшегося разврату, который и привел его к вполне предсказуемому печальному концу.

Попытаемся перейти от эмоций к объективным фактам. Обратимся к элементарной арифметике и текстологическому анализу рассказа.

Именно арифметика представляется в данном контексте вполне уместной. В рассказе Нацагдорджа «Слезы лампы» 139 строк. Менее трети текста автор отводит рассказу об отношениях Лодон гэвши и городской проститутки Цэрэнлхам. Собственно, вся история их связи умещается менее чем в двух абзацах. Возможно ли в таких пределах проанализировать становление, развитие и трагический конец в человеческих отношениях? Очевидно, нет. Автор к этому и не стремился.

Текстологический анализ рассказа «Слезы лампы» очевидно доказывает, что «любовь» Лодона к Цэрэнлхам сводится к элементарному физическому влечению неискушенной лампы к развратнице, которая «в совершенстве постигла науку оттачивания лезвия меча страсти». Последняя фраза и есть ключ к пониманию того, что хотел сказать Нацагдордж о «любви» лампы к Цэрэнлхам.

Любопытные и очень справедливые наблюдения сделал Д. Отгонсурэн в своей книге «Художественные особенности языка и стиля в произведениях Д. Нацагдоржа» [9]. Особенно интересны соображения автора о смысловом значении некоторых ключевых слов в рассказе «Слезы лампы».

Можно согласиться и с тем соображением Отгонсуэрэна, что Лодон и Цэрэнлхам, очевидно, противопоставлены друг другу и изображены по принципу антитезы: он — наивен и доверчив, она — развратна, цинична и лицемерна, он живет в Гандане, она — на грязной зловонной улице, он носит красно-желтое ламское одеяние, она — черно-белую одежду, ассоциирующуюся со шкурой змеи.

Особое внимание Д. Отгонсурэн обращает на то, что Д. Нацагдордж употребил в небольшом рассказе пять раз слово *ертөнц* ('мир') в качестве определения со значением «обыденный, будничны́й, повседневный». Многие наблюдения Д. Отгонсуэрэна совпадают с мнением автора данной статьи.

Обратимся к некоторым лексическим особенностям тех фрагментов текста, в которых Нацагдордж описывает историю отношений Лодона и Цэрэнлхам.

Уже при первой встрече с девицей душу Лодона взволновал мирской туман (*ертөнций манан*), т. е. вожделение, желание, похоть.

Чуть позже в доме Цэрэнлхам туман стал превращаться в «жаркий огонь» (*ширүүн гал*) не первой влюбленности, а жгучей страсти.

Уговорив Лодона остаться ночевать, потчuya его ужином, опытная развратница более, чем того требовали обстоятельства, старалась коснуться гостя, а то и прижаться к нему. И в сердце лампы все более и

более усиливалось чувство одобрения доныне совершенно незнакомого ему мира (*ертөнцийг сайшаах*). Д. Отгонсурэн вкладывает в это словосочетание смысл: «непривычная, но очень приятная сторона мира (мирской жизни)». За один вечер Лодон забыл и свой дом в Гандане и бурханов в божнице.

Он ощутил непривычные, но очень приятные ощущения, его томило желание (*хүүхэнд халдахыг хүсэвч... лам тэсэж ядахдаа*), но сдерживала не робость влюбленного, а элементарный страх оказаться несостоятельным, слишком мал был его любовный опыт.

Однако сжигавшая ламу страсть (*тачаангуй гал дүрэлзэн бадрахад...*) все же привела его к вожделенной близости (*хүүхний өвөрт орё*). И тогда он забыл и о бренности всего земного, и о своем монашеском обете, все уплыло в другие миры, дальние святые места.

В этом же абзаце, даже не с новой строки, а в продолжение текста Нацагдордж пишет, что эта любовная связь (*ертөнций хэрэг*) доставляла ламе удовольствие бесчисленное количество раз. Словосочетание *ертөнцийн хэрэг* переводчиками на русский язык чаще всего передается как 'мирские дела'. Представляется, что это не совсем точное понимание слова *хэрэг*. Д. Отгонсурэн считает, что *ертөнцийн хэрэг* равнозначно понятию «мирские радости», «отношения между мужчиной и женщиной».

Заметим, кстати, что слово *хэрэг* имеет в том числе и значение 'преступное деяние', противоречащее закону действие. Отрицательный оттенок этого слова усиливается в сочетании с определением в родительном падеже¹ [10:765].

Представляется, что конкретное словосочетание *ертөнцийн хэрэг* может быть переведено как 'мирской грех'.

И далее сюжет рассказа разворачивается по заранее предопределенной логике. Лодон продает дом, чтобы поселиться вместе с Цэрэнлхам, затем расходует на ее все возрастающие прихоти деньги, отложенные на покупку более высокого сана. Земной мир, мир соблазна, опасностей и гибели окончательно заарканивает его (*цаламд нэгэнт урхилагдаж*), не оставляя возможности ни вырваться из него, ни порвать с ним (*юу гэвч гэжүүгүй болсон*).

Почему-то все, убежденные, что Лодон гэвш испытывает к Цэрэнлхам высокие романтические чувства, умалчивают о его реакции на измену любовницы. А реакция эта весьма прозаична. Сначала Лодон приходит в естественную для обманутого любовника ярость, готов все вокруг сокрушить, а нового друга изменницы элементарно побить. Потом решает судиться с ней, но, сообразив, что суд несовместим с ламским званием, отказывается и от этого намерения. И что же собирается отсудить Лодон? Сожительницу? Или дом, который он потерял?

Осознав безвыходность своего положения, он обнял порог уже не своего дома и, проливая горькие мирские слезы, сказал:

¹ См.: *улс төрийн хэрэг* — 'антигосударственное дело' и др.

Куда мне теперь идти?
Пускай ты сошлась с другим,
Только меня не бросай!

Для Лодона вопрос не в том, как он будет теперь жить без любимой, а куда ему идти без пристанища и денег? Это соображение косвенно подтверждается и тем, что он обливал слезами именно порог (*босго*) дома. Но «порог» — метафорический образ самого дома: перешагнуть порог (*босго алхах*) — войти в дом, обивать пороги (*босго элээх*) — часто ходить в дом [11: 23].

Выше уже говорилось, что согласие на «любовь втроем» не может быть оправдано никакими самыми сильными чувствами, ибо это противоречит человеческой морали и нравственности.

Наконец, принципиально важно то, что любое литературное произведение существует в определенном историческом контексте. Трудно поверить, что в начале 30-х гг., в революционной ситуации борьбы с феодальным прошлым, Д. Нацагдордж, тогда еще не столько писатель, сколько революционный активист, мог написать произведение о ламе, вызывающем к себе сочувствие и сострадание. «Очевидно, что молодой революционер Д. Нацагдордж главной целью своего рассказа считал задачу вызвать отвращение к порокам прошлого. Читатели того времени не могли

жалеть и сочувствовать Лодону гэвши и Цэрэнлхам. Они могли испытывать к ним только отвращение и ненависть. Такова была атмосфера времени» [12: 55].

В этой же статье Ц. Хасбатар вспоминает, что в начале 30-х гг. играли пьесы-импровизации, высмеивающие феодалов и лам. Это было действительно так. В своей книге о монгольском театре Г. Уварова пишет, что образовавшийся в конце 20-х гг. новый драматический кружок все внимание сосредоточил на современной революционной тематике. В каждом спектакле-импровизации обязательно участвовали нойоны и ламы и противостоящий им революционер. Г. Уварова пишет: «В спектаклях-импровизациях был силен элемент буффонства. Речь идет не только о роли шута, но и о ролях хана, нойона, ламы, то есть всех отрицательных персонажах, образы которых решались в приемах буффонады» [13].

Представляется, что элементы буффонства есть и в рассказе Нацагдорджа. Это хорошо сформулировал С. Лувсанвандан: «Так судьба гэвш Лодона обернулась для него нелепым положением» [6: 143].

Обманутого человека всегда жалко. Досадно, что слабый и непрактичный человек стал жертвой наглости и циничной проститутки. И с этим можно безоговорочно согласиться. С этим, но не с тем, что история Лодон гэвши — история его трагической любви.

Литература

1. *Дашдоржийн Нацагдорж*. Бүрэн түүвэр. Улаанбаатар, 1996.
2. *Лодойдамба Ч.* Нэгэн гайхамшигт өгүүллэгийн тухай // Утга зохиол урлаг. 1964. № 11.
3. *Лодойдамба Ч.* Баримт тушиж ярих сайхан // Утга зохиол урлаг. 1965. № 4.
4. *Гаадамба Ш.* Нэгэн гайхалтай өгүүллэгийн тухай // Утга зохиол урлаг. 1964. № 51.
5. *Яцковская К. Н.* Дашдоржийн Нацагдорж. М., 1974.
6. *Лувсанвандан С.* Дашдоржийн. Нацагдорж // Монголын орчин үеийн уран зохиолын товч түүх. Улаанбаатар, 1968.
7. *Михайлов Г. И.* Д. Нацагдоржийн уран бүтээлийн уламжлал, шинэчлэл // Утга зохиол урлаг. 1969. № 4.
8. *Герасимович Л. К.* Литература Монгольской Народной Республики (1921—1964). Л., 1965.
9. *Отгонсурэн Д. Д.* Нацагдоржийн зохиолын хэл найруулга уран сайхны онцлог. Улаанбаатар, 1984.
10. *Дамдинсурэн Ц.* Монгол хэлний товч тайлбарлах толь. Улаанбаатар, 1966.
11. *Аким Г.* Монгол — орос өвөрмөц хэлний товч толь. Улаанбаатар, 1985.
12. *Хасбаатар Ц.* Нацагдоржийн өгүүлэлт зохиолд хийсэн зарим нэг ажиглалт // Д. Нацагдоржийн уламжлал утга зохиолын өнөөгийн зангилаа асуудлууд. Улаанбаатар, 1990.
13. *Уварова Г.* Современный монгольский театр. 1921—1945. М.; Л., 1947.

Л. Г. Скородумова

Мифопоэтическая концепция в творчестве Д. Нацагдоржа

(Опыт реконструкции текста) *

Творческое кредо Д. Нацагдоржа формировалось во многом под влиянием устного народного творчества и классического литературного наследия, о чем не раз писали исследователи.

Анализ вершин творчества писателя — рассказа «Быстрый как птица буланый скакун» («*Шувуун Саарал*») (1933) и поэмы «Моя Родина» («*Миний нутаг*») (1930) дает основание говорить о глубинных связях поэта с национальными традициями художественного творчества.

Структура и композиционное построение поэмы «Моя Родина» отражают мифопоэтические представления древних монголов о вселенной. К мифологическим характеристикам пространства относятся одухотворенность, эмоциональная окрашенность, конкретность (насыщенность материальными предметами), неразрывная слитность со временем, организованность, т. е. членение на составляющие, основанное на двоичной классификации (север — юг, правое — левое, верх — низ), взаимосвязанность с числом, идентичность его освоенной части вселенной и противопоставление неосвоенному пространству (хаосу) [1: 13].

Мифопоэтическая концепция пространства прослеживается в композиции поэмы «*Миний нутаг*», четко делимой на три разных цикла, каждый из которых состоит из четырех четверостиший. Все циклы организованы при помощи определенных лексико-грамматических средств. Внутри каждого четверостишия заключена замкнутая структура мироздания. Вся поэма представляет собой цепочку таких замкнутых циклов, организованных при помощи синтаксического и лексического параллелизма, развернутых атрибутивных конструкций.

Равное космосу, открытое, лишнее границ пространство Нацагдорж постепенно сворачивает до размеров обжитого человеком кочевья при помощи

меняющейся оптической позиции. В первом, начальном цикле взгляд поэта направлен сверху, издали, природа абстрактна, величественна, недостижима:

Высокие прекрасные горы Хэнтэя, Хангая и Саян,
Украшение севера — покрытые тайгой сопки,
Широкие гобийские просторы Мэнэн, Шарга и Номин,
Песчаные барханы — моря — чело южной стороны.

В первом четверостишии привлекает внимание четкое разграничение пространства по принципу бинарной оппозиции: «верх — низ», «север — юг», «небо — земля».

Имплицитный смысл четверостишия составляет поэтический образ — горы и воды (*унасан газар угаасан ус*). Вместо «вод» здесь метафора «океаны» (*далайнууд*).

Метафоризация пространства, его персонифицированность — другой видовой план первого четверостишия, зачинного, выполняющего функцию художественного обрамления поэмы.

Внутри описания величественно прекрасного пейзажа содержится ассоциативная связь. Метафора *Хойт зугийн чимэг болсон* ('ставшие украшением севера') вызывает в сознании образ красавицы с сережками в ушах. Слово *сайхан* ('прекрасный, красивый') в первой строке — *Хэнтий Хангай Саяаны ондор сайхан нуруунууд* — вызывает ассоциацию с красавицей. Вода в прямом ее значении появляется во втором четверостишии:

Хэрлэн, Онон, Туулын
тунгалаг ариун мөрнүүд
Хотол олны эм болсон горхи булаг аришаанууд
Хөвсгөл Увс Буйрын гүн цэнхэр нуурууд
Хүн малый ундаа болсон тойром бүрд уснууд [2: 115]

Реки Онон и Тола —
они чисты и прозрачны,
Целебными стали ныне
источники и ручьи.
Буир, Хубсугул — озера,
глубокие, голубые,

* Статья написана при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 06-04-91842а/Г.

Воды всех водоемов
щедро поят людей ¹.

В третьем и четвертом четверостишиях первого цикла сохраняется та же система координат — «верх — низ» («низ — верх»): *голууд — даваанууд* («Реки — перевалы»), *цаст өндөр хайрхнууд* — *уудам амьсгалт талууд* («Снежные высокие священные горы — широкие просторные степи»). Такое чередование напоминает эффект маятника или качелей: верх — низ, север — юг, горы — реки.

Выше отмечалось, что одной из констант мифологического пространства является его населенность. Признаки обжитого пространства, отсутствующие в первом четверостишии «*Миний нутаг*», встречаются во втором четверостишии: *Хотол олны эм болсон горхи булга аршаанууд*... («Целебные для людей ручьи, минеральные источники») — *Хүн малын ундаа болсон тойром бүрд уснууд* («Поют водой людей и животных озера — оазисы»). Но это пока просто абстрактные знаки — символы.

В третьем четверостишии строка *Хол газар одсон харгуй дардан замууд* («Протоптанные тропы и дороги, ведущие в дальние земли») более конкретно приближает к человеку, это знак семантического обживания, освоения вселенной. Упомянутые поэтом хребты и горы *нуруунууд*, *уулнууд* ассоциируются с мировой горой Сумбэр (Сумэру), которая является Центром сакрального пространства и вместе с тем персонифицированной сакральной ценностью. К центру ведет дорога — то, что связывает самую отдаленную периферию с центром. Она позволяет герою приблизиться к космолизованному и культурному пространству [5: 341].

Таким образом, линейность, статичность космолизованного пейзажа в первых трех четверостишиях начального цикла поэмы — закрытая линейно-синтаксическая цепь, несущая в себе единую содержательно-эстетическую функцию, замыкается только что упомянутой строкой *Хол газар одсон харгуй дардан замууд*. Эта последняя строка третьего четверостишия семантически связана с началом последнего, четвертого четверостишия первого цикла поэмы: *Холхи газраас гялалзсан цаст өндөр хайрханууд* («Снежные высокие священные горы, сверкающие вдалеке»).

Тема первого цикла — абстрагированное пространство, космос — выражена атрибутивными конструкциями, повторяющимися причастными оборотами в первых трех четверостишиях: *хойт зүгийн чимэг болсон*; *өмнө зүгийн манлай болсон*; *хотол олны эм болсон*; *хүн малын ундаа болсон*; *уурхай баялгийн охь болсон*...

Если первый цикл — это статичное, линейное пространство, далекий пейзаж, то второй цикл, центральный, являющийся композиционным, семантическим центром поэмы, — это социологизированное пространство, обжитое человеком, освященное его жизнью и деятельностью. Переходным мостиком от первого цикла ко второму является последняя строка четвертого четверостишия *Хүний сэтгэл тэнийсэн*

уудам амьсгалт талууд («Широкие степные просторы, где распрямляется душа»), рифмующаяся с первой строкой пятого четверостишия *Хангай говийн хооронд Халхын уудам нутаг* («Кочевья Халхи, простирающиеся между Хангаем и Гоби»).

Здесь повторяются не только начальная и внутренняя рифмы. Строки связаны между собой и лексическим повтором: *уудам*. Пространство конкретизируется, обретает зримые, осязаемые черты, различные взглядом, — это всадник, который мчится по степи, охотник, выслеживающий дичь в горных хребтах, долины, где проходят традиционные скачки, прекрасные, сочные травы пастбищ, миражи в ясных далах, обо, величаво высящиеся, словно мифическая гора Сумэру (*Сүлд тахилга улирсан сүмбэр их овоотой*).

Этот цикл по праву можно назвать энциклопедией быта монголов. В поэтических образах Д. Нацагдордж нарисовал яркие картины народной жизни — перекочевки, обряды, охота, скачки, праздники, животноводство, земледелие. Здесь жизнь всего народа и отдельного человека — от рождения до старости. Бытие начинается в первом четверостишии с детства и юности:

*Хангай говийн хооронд Халхын уудам нутаг
Хар бага наснаас хөндлөн гулд давхисан газар
Гөрөөс араатан авласан урт урт шилүүд
Хүлэг морин уралдсан хөндий сайхан хоолойнууд*
[2: 115].

Привольны кочевья халхасов
между Хангаем и Гоби —
Земля, которую знаем
всю поперек и вдоль,
Где на косуль и хищников
охотились мы так часто,
Где по долинам и падям
неслись скакуны как вихрь.

Во втором четверостишии монгол достигает зрелости, т. е. становится лихим наездником «сайн эром»:

*Салхины үзүүрт найгасан соргог нарийн ногоотой
Саруул талд яралзсан сонин янзын зэрэглээтэй
Сайн эрс цугларсан байц бэрх газартай
Сүлд тахилга улирсан сүмбэр их овоотой.*

Там — свежие, нежные травы
тихо колышет ветер,
Там, в светлой степи, маячат
причудливые миражи.
Там собирались мужи
на древнем кургане Сумэру,
Жертвенные обряды
свершая в вечерний час ².

И затем, в последнем четверостишии цикла, почитание предков, воспевание подрастающего поколения:

*Өлгий сайхан ууланд өвгөдийг тавьсан газар
Үр ач хүүхдийн үржиж өссөн орон
Таван хоцуу мал дүүрэн билчсэн нутаг
Монгол хүн бидний сэтгэлийг сорсон орон* [2: 116]

Там, на отрогах горных,
мы хоронили предков.
Там, на просторе, дети
множились и росли.
Там, на земле привольной,
влекущей сердце монголов,
Пять видов скота кочуют
Вместе с нами в степи.

Здесь можно наблюдать высший уровень семантизации пространства: развернутая метафора — детство, юность, зрелость, старость, смерть, снова детство — ассоциативный ряд, где доминантными становятся глаголы, относящиеся к деятельности человека: *давхисан* ('скакали'), *авласан* ('охотились'), *уралдсан* ('соревновались на скачках'), *цугларсан* ('собирались'), *улурсан* ('из года в год устраивали'), *уржиж өссөн* ('росли, мужали')... Другие причастные формы глаголов в этом цикле также передают движение: *найгасан* ('колыхались'), *яралзсан* ('мерцающие'), *ургасан* ('выросшие'), *сулжих* ('петляют'), *билчсэн* ('паслись')...

В центральных четверостишиях четко прослеживается представление о внутренней преемственности между человеком и миром, континуальная связанность с ним через центр. Символом сакрализованного пространства здесь служит оборудование. В восьмом четверостишии реализуется принцип ориентации на цепочку преемственных «перерождений». Совместный падеж, который оформляет окончание каждой строки трех четверостиший цикла: *ногоотой* ('с травой'), *зэрэглээтэй* ('с миражами'), *бэрх газартай* ('с труднодоступными местами'), *их овоотой* ('с большими обо'), *бэлчээртэй* ('с пастбищами'), *нуруутай* ('с хребтами'), *нутагтай* ('с кочевьями') и т. д. сближает поэму с традиционным магталом, имеющим номинативное, описательное значение [7: 132]. С другой стороны, наличие глаголов движения, препозиция причастных форм глаголов, локализованных в центре строки и несущих главную смысловую нагрузку, позволяют выразить единство качества и действия.

Так достигается художественная симметрия с гармоническим центром поэмы, роль которого выполняет второй цикл. Содержание третьего цикла (четыре последних четверостиший — 9-го, 10-го, 11-го и 12-го) составляет пространственно-временная константа, ибо мифопоэтическое сознание не разделяет пространство и время [5: 340]. Пространство и время образуют в этом случае неразрывное единство — хронотоп.

Цепочка деепричастных форм глаголов придает поэтическому тексту повествовательный характер. Разделительные деепричастия *бүрхээд* ('покрывая'), *дэлгэрээд* ('простираясь') подчеркивают длительность, протяженность действия во времени, передают психологическую оценку автором происходящих событий:

*Өвлийн тасхийм цагт цасан мөсөн бүрхээд
Болор шилийн өнгө гялтганаж гялалзсан орон*

*Зуны нартай улиралд цэцэг навч дэлгэрээд
Жигүүртэн шувуу холоос ирж
гангар гунгар донгодсон орон* [2: 116].

Блестящая и сверкающая,
словно хрустальная чаша,
Страна жестокой зимою
покрыта снегом и льдом.
Но снова она цветами
сияет летней порою,
Когда прилетают птицы,
курлыча «гангар-гунгар».

Исходный падеж — *холоос* ('издалека'), *үеэс* ('со времен') поддерживает детерминирующий фон эпического повествования, передает длительность действия. Это четверостишие — дань природному времени.

Былинность, эпическую монументальность повествованию придают традиционные эпитеты *алтан нарны туяа* ('лучи золотого солнца'), *мөнгөн сарны гэрэл* ('серебряный свет луны'). Солнце и луна означают не только круговорот четырех времен года, но и чередование дня и ночи. Это также дальний и ближний планы (бинарная оппозиция далеко — близко). Следующая временная рамка во втором четверостишии:

*Хунну сюннугийн үеэс хөгшид өвгөдийн минь нутаг
Хөх Монголын цагт хүчирхэг болсон орон
Он онд идээшиж олон жилд дассан нутаг
Одоогийн шинэ Монголын улаан туг бүрхсэн орон* [2: 116].

Родина наших предков
еще со времен гуннов,
В эпоху синих монголов
возникла она в боях.
С нею навек мы свыклись,
с нею навек сроднились,
С нею, что красным знаменем
осенена навек.

Ритм достигается повтором *он онд* ('из года в год'); *олон жилд* ('многие годы'), а также использованием формы исходного падежа: *Хунну сюннугийн үеэс* ('со времен гуннов и сюнну'), передающим причинно-следственную связь, непрерывность истории, незыблемость, нерушимость существования человека на его родине, данной ему свыше. В данном контексте слово *заяасан* ('суждено') является ключевым.

В этом цикле красной нитью проходит мысль поэта о том, что движение, динамика, перемены присущи лишь природным явлениям, все остальное — то есть история общества, страны со времен хунну и сюнну — неизменно, непреложно, эту мысль подчеркивают слова *ашдын заясан* ('навечно суждена'), *энхжин тогтсон* ('мирно установилась'), *мөнхжин гялалзсан* ('вечно сверкающая'), *хүчирхэг болсон* ('ставшая могучей'), *олон жилд дассан* ('к которой привык за многие годы').

Явно заметна пространственно-временная точка зрения автора, выраженная в определенной стилистически окрашенной структуре текста. Таким образом, если рассматривать поэму как лексико-синтак-

сическое единство на уровне текста, то с полным основанием можно выделить три темы внутри трех замкнутых циклов. Преобладание атрибутивных конструкций в первом цикле позволяет классифицировать его как описательный текст. Эмоциональную нагрузку в данном случае несут прежде всего именны́е формы — имена существительные в родительном падеже. Во втором цикле экспрессивность придают глаголы (последовательная цепь причастий), в третьем цикле деепричастные формы глагола подчеркивают последовательность повествования и протяженность во времени.

Повторение художественного элемента происходит каждый раз в новом контексте, где этот элемент интонируется и акцентируется. Повтор свидетельствует о семантической значимости элемента в структуре текста. Ритм создается сменой форм повествования, организацией всего речевого движения, особенностями синтаксического строя.

В поэме «*Миний нутаг*» начальная, конечная и внутренняя рифмы также участвуют в создании ритма, организации тематических циклов поэмы. Например, если в первом цикле преобладает рифма *хо — ху — хэ — ха* (конечная рифма — *ууд*), то во втором цикле вместе со сменой темы меняется и рифма — в шестом четверостишии появляется рифма *са — со — су*; в седьмом и восьмом — *на — та — в — у*. Любопытно, что рифма сбивается в тех четверостишиях, которые являются композиционным и гармоническим центром поэмы. Неизменной остается лишь конечная рифма, выраженная формой совместного падежа — *тай*. Рифма последних 11-го и 12-го четверостиший — *ху — хо*, совпадает с аллитерацией в начале поэмы, образуя графическую рамку поэмы. Ритмически организует текст повтор гласного «о» в рефрене: *Энэ бол миний төрсөн нутаг / Монголын сайхан орон* («Это — моя Монголия, / Милая навсегда»).

Надо сказать, что доминантными словами всей поэмы являются слова-локативы *орон*, *нутаг*, *газар*. Эти существительные участвуют в образовании парных словосочетаний: *газар нутаг* ('земля-кочевье'), *орон нутаг* ('место-кочевье'), *газар орон* ('земля-страна'). Нельзя не отметить при этом, что морфема «ор» чрезвычайно продуктивна в монгольском языке, отличается семантической емкостью и выразительностью.

Значение монгольского глагола *орох*, таким образом, перекликается с другим свойством мифологического пространства, о чем писал Топоров Б. Н.: «...свободное, широкое пространство, возникающее и развертывающееся вовне по отношению к какому-то центру, через который как бы проходит стрела развития, ось разворота, выделение его из хаоса» [5: 340].

В поэме Д. Нацагдорджа «Моя Родина» находят отражение мифологические представления монголов-кочевников о вселенной и о том месте, которое в ней занимает человек, с элементом стихийной геометризации. Свое жильё (включая освоенное хозяй-

ственное пространство) монголы рассматривают как некий центр, вокруг которого концентрическими кругами располагается весь остальной мир [1: 25].

Повествование в своей поэме Д. Нацагдордж разворачивает центростремительно, начиная с макрокосма, со взгляда сверху и со стороны, постепенно двигаясь к ближнему кругу бытия, то есть к центру. Это в полной мере соответствует характеру национальной живописи «*монгол зураг*», где отсутствует линейная перспектива, статическое пространство изображено на плоскости. Такая композиционная структура поэмы Нацагдорджа отвечает принципу организации повествовательного фольклора, о котором писал С. Ю. Неклюдов: «...пространственно-временная организация повествовательного фольклора имеет весьма своеобразные мифологические соответствия. Прежде всего следует упомянуть признаки циклической замкнутости статического пространственно-временного континуума эпоса и сказки, как бы воспроизводящие чрезвычайно близкую в этом отношении структуру мифа» [4: 189].

Таким образом, поэма Д. Нацагдорджа «Моя Родина» может служить иллюстрацией ориентального типа сознания, являющегося самодостаточным (как самодостаточно пространство), центростремительным и эмоционально окрашенным.

Д. Нацагдордж является зачинателем короткого жанра афористической прозы — лирического рассказа в современной монгольской литературе. Афористичность, ассоциативность, присущие короткому рассказу, сближают его с поэзией. Лирическую миниатюру еще называют поэзией в прозе. Действительно, короткий рассказ — это промежуточный жанр, несущий в себе свободу прозаической формы для выражения мысли и музыку поэтического слова, способный передать мгновение в ощущении действительности.

В ритмической композиции художественного повествования в рассказе Д. Нацагдорджа «Быстрый как птица серый скакун» реализуется та же мифопоэтическая концепция модели мира, что и в поэме «*Миний нутаг*».

В данном случае эпические принципы ритмической организации текста обусловлены его смысловой стороной. В свою очередь, ритм также выступает как смысловыражающая категория. Лингвистический анализ рассказа «*Шувуун саарал*» ярко это демонстрирует.

Способы создания ритма прозы проявляются как на фонетическом уровне, так и на уровне синтагмы. Предложения сверхфразового единства образуют разные типы текстов художественной прозы: описательного, изобразительно-описательного и повествовательного. Первичным ритмообразующим элементом является слог, который создает и условия для выделения синтагмы в предложении.

Динамическая структура предложения в монгольском языке строго определена сингармонизмом. Возьмем в качестве примера первое предложение рассказа Д. Нацагдорджа «*Шувуун саарал*»: *Хөндий*

талын зэрэглээ /мяралзан жирэлзэх нь/ холоос үзэхэд сонин («Мираж в долине мерцает и переливается. Интересно смотреть издали»). Предложение состоит из трех синтагм, каждая, в свою очередь, состоит из трех слов. В первой и третьей синтагмах по восемь слогов, во второй — шесть. Внутри синтагмы нетрудно заметить чередование гласных твердого и мягкого ряда: ө-ий а-ий э-э-э-э-/я-а-а/и-э-э/о-о-о-ү-э-о-и. Первая и третья синтагмы связаны между собой и начальной рифмой: *хөндий-холоос*. Ритм создается и чередованием согласных з/ж/р/л/. Созвучны первое и последнее слова предложения. Ритмическое, смысловое ударения связывают три слова: *хөндий, холоос, сонин*.

Тенденция синтагмы в монгольском предложении к строгому чередованию гласных твердого и мягкого ряда наблюдается и в других текстах (см.: [20: 175]).

Рассмотрим следующий отрывок упоминания рассказа Д. Нацагдорджа: *Сурэнхуу /саарал морины амыг/ арайхан тогтоож/ овооны дэргэд буун/ хөлсий нь хусаад/ тамхи татан байх бөгөөд/ ташаа нь тэвхийж/ хавирганы яс нь ярайсан ялуун саарал морь нь/ тогтоож ядан/ гоо сайхан дөрвөн хөлөөрөө ээлжлэн газар цавчилж/ уран сайхны толгойгоо ийш тийш сэжих нь агаарт дэгдэж/ үүлэнд умбан алдмаар/ хоёр чихээ солбилзуулан/ хааяа нэг шилгээж/ эзнийхээ сэтгэлийг баясгана* [2: 211]

(«С трудом натянув удила, Сурэнхуу спешился возле обо, смахнул с взмыленного коня пену и закурил. Стройный буланый конь с вздымающимися боками, на которых обозначились ребра, горячился, бил стройными ногами о землю, качал красивой головой. Время от времени он вскидывал ее вверх, и тогда казалось, что он вот-вот взлетит в облака. Конь прыдал ушами, и хозяин испытывал чувство гордости за своего любимца»)³.

Первые две синтагмы связаны рифмой: *саарал — арайхан*. Далее по всему тексту преобладает сочетание а-а как выражение главной темы — описание коня: *хавирганы яс нь ярайсан, ялуун саарал морь* ('резвый буланый конь с заметно обозначенными ребрами'). Синтагма состоит из созвучий, образующих ритмический рисунок. Любопытно, что на переходе от одного смыслового отрезка предложения к другому, там, где ритм меняется, синтагмы зарифмованы: *тамхи татан байх бөгөөд / ташаа нь тэвхийж* («Сидит, курит. Бока коня вздымаются...»).

Расположив синтагмы данного отрывка в столбик, мы увидим стихотворение в прозе примерно с равным количеством слов в строке, с четким ритмом:

Сурэнхуу
саарал морины амыг
арайхан тогтоож
овооны дэргэд буун
хөлсийг нь хусаад
тамхи татан байх бөгөөд
ташаа нь тэвхийж
хавирганы яс нь ярайсан
ялуун саарал морь нь

тогтоож ядан
гоо сайхан дөрвөн хөлөөрөө
ээлжлэн газар цавчилж
уран сайхны толгойгоо
ийш тийш нь сэжих нь
агаарт дэгдэж
үүлэнд умбан алдмаар
хоёр чихээ солбилзуулан
хааяа нэг шилгээж
эзнийхээ сэтгэлийг баясгана.

Наличие внутренней рифмы, аллитерации, созвучий дает основание говорить об индивидуальном стиле Д. Нацагдорджа, о том, что его короткие лирические рассказы — это ритмическая проза, близкая к белому стиху.

Синтагменное ударение в данном отрывке всегда падает на первое слово. В конце фразы с изменением ритма и завершением повествования авторской речью меняется и фонетический облик синтагмы. Две предпоследние синтагмы отрывка связаны опять же анафорой, но последняя в звуковом отношении выделена. Повышение тона в синтагме является одним из средств выделения ключевого слова, выражения предикативных связей. Рематическую группу синтагм выделяют повышением тона, такое слово ближе к сказуемому или само сказуемое.

В рассказе Д. Нацагдорджа, изобразительно-описательном по коммуникативному типу, в отличие от повествовательного текста мы находим другие грамматические связи внутри синтагмы, а именно пространственно-временное единство текста здесь не выделено специальными обстоятельствами, оно обнаруживается лишь на уровне ассоциативно-смысловых связей. В первой фразе рассказа на время указывает *мираж: Хөндий талын зэрэглээ /мяралзан жирэлзэх нь/ холоос үзэхэд сонин* («Мираж в долине мерцает и переливается. Интересно смотреть издали»). Автор словно отождествляет себя с художником, рисуя картину — он сначала смотрит издали на пейзаж: *холоос үзэхэд сонин*. На то, что описываемый изобразительный ряд рассказа разворачивается перед читателем как зрительный ряд полотна картины, указывает и глагольная форма настояще-будущего времени, означающая неопределенное время повествования, время рассказчика. Следующая точка отсчета: *ойртон үзвэл* («если подойти поближе и посмотреть») означает границу и переход к главному высказыванию. Затем художник населяет пейзаж людьми.

Вернемся к первому предложению рассказа «Шувуун саарал». Оно во многом знаменательно: *Хөндий талын зэрэглээ /мяралзан жирэлзэх нь/ холоос үзэхэд сонин*. В предложении девять слов⁴, составляющих три равные синтагмы по три слова. Магическое число девять (три тройки) подсознательно оказалось участвующим в ритме прозы. С другой стороны, оно напоминает отдаленную связь с традиционным жанром монгольской гномической поэзии — триадой (*ертөнцийн гурав*). Кроме того, народная поэзия Монголии тяготеет к строке, состоящей из трех слов. Таким образом, предложение можно представить и

как трехстишие с равным количеством слов в строке, по звучанию и ритму оно близко к поэтическому тексту.

Анализ текста позволяет выделить помимо основной темы — «Прекрасный серый и быстрый как птица скакун Шувуун саарал» — несколько подтем: летний жаркий день накануне *надома* (праздника); картины природы, степь (микротема); Сурэнхуу, главный герой и его взаимодействие с конем и через коня — с людьми. Главный мотив, объединяющий тему и подтемы, — гармония человека и природы, атмосфера праздника, нераздельность коня и человека как главное условие этой атмосферы праздника.

Посмотрим, как реализуются эти подтемы в вертикальных лексических связях, какие используются грамматические формы.

Первая подтема. Картина природы описана в первых двух абзацах от лица стороннего наблюдателя. Этот отрывок представляет собой самостоятельный текст и может быть назван сверхфразовым единством. Он имеет и пространственно-временные границы. Автор последовательно расширяет ракурс: в первой фразе логическое ударение падает на слово *холоос* /'издалека': *холоос узэхэд сонин*. Конечная синтагма в первой фразе важна для композиционной и ритмической организации сверхфразового единства. Здесь автор как бы обращается к читателю, приглашает его стать зрителем, созерцателем картины пока издалека. В первой фразе содержится и указание на время года — это лето, самая жаркая пора, видимо, конец июня или начало июля — мираж в степи. Это может быть микротемой, выраженной одним предложением. Во второй фразе автор «населает» картину — маленькие точки появляются из миража: *Хэдэн жижигхэн юм түүний дунд сүүмэлзэх нь яахин даруй танигдана* («Несколько маленьких точек замелькали внутри миража, легко узнаваемые»). Это предложение также девятисловное. Оба предложения выстраиваются в ритмический параллелизм. Здесь и там имеется субстантивированное подлежащее, оформленное причастием будущего времени: *мяралзан жирэлзэх нь*; *сүүмэлзэх нь*. Однотипны и глаголы в форме совместного залога, сказуемое второго предложения *танигдах* в форме страдательного залога. Залоговые формы, как мы увидим ниже, преобладают во всем тексте. «...Грамматические категории частей речи отнюдь не являются отражением и выражением логических категорий, но, будучи предназначенными для целей общения, они указывают определенную точку зрения на предмет, хотят выставить предмет в определённом свете, для его специального понимания и потому содержат в себе, по крайней мере, два семантических слоя: предметно-логический и другой, так или иначе понимаемый-интерпретативный, назначенный для сообщения данного предмета другому сознанию» [13: 358].

Внутри рассматриваемой подтемы могут быть выделены следующие микротемы: «степные просторы и кони» — то, что радует монгола, является главным условием счастья. Экспрессивность описания в

первом фрагменте рассказа достигается сложной атрибутивной конструкцией, состоящей из трех синтагм: *Уудам газар, дураар сэлгүүцэх/ хээр хөдөөгийн цэнгэл/ хурдан морины яралзан ирэх/ эр хүний бахдал / ойртон үзвэл/ хэдэн залуус морь тарлаж байна* («Только приблизившись, можно увидеть юношей, весело мчащихся по широким степным просторам. Скакать лихо — любимое развлечение степняков. Бег резвого скакуна вызывает трепет и восхищение в сердце каждого монгола») ⁵. Первые три синтагмы несут на себе акцентное интонационное ударение. Внутрисинтагменное ударение в них падает на первые слова — *уудам, дураар, хээр*, связанные между собой ассоциативно. Они передают представление о просторах степи как о том месте, где можно «по своей воле скакать верхом», о чем свидетельствует *цэнгэл* ('веселье, радость') — главное слово, завершающее отрывок в микротеме. Слова *цэнгэл* и *бахдал* созвучны, они имеют одинаковую грамматическую форму и оба выполняют функцию подлежащего, выраженного отглагольным существительным. Подтема ограничена пространственными рамками: *холоос узэхэд, ойртон узвэл*. Синтагма *ойртон узвэл* не только является пограничной, но и осуществляет переход к следующей подтеме, связывает обе подтемы с соседней синтагмой *хэдэн залуус морь тарлаж байна*, содержащей новое высказывание автора и его указание на события, которые будут разворачиваться в следующем сверхфразовом единстве. Основные признаки рассмотренного сверхфразового единства: законченность, самостоятельность темы, интонационно-смысловое единство.

Смысл описания — констатация предметов, представляющих компоненты общей картины — имена предметов и состояние природы и человека: *зэрэглээ* ('мираж'), *холоос* ('издалека'), *цэнгэл* ('веселье'), *бахдал* ('гордость'), *залуу* ('молодой'), *мяралзан жирэлзэх* ('блещет'), *сүүмэлзэх* ('мерцает'). Глаголы-сказуемые принимают на себя логическое ударение, поэтому во фразах и синтагмах несущие акцентное ударение слова оказываются в препозиции, хотя грамматически и являются зависимыми словами. Сверхфразовое единство в данном случае поддерживается семантико-грамматической однородностью предметных тем. Предметно-тематическая доминанта, синонимический и ассоциативный ряды образуют параллельное соподчинение, при котором движение тем составляет как бы отрезок и сверхфразовое единство текста по изобразительно-описательному типу. Важно при этом отметить, что психологическое ударение фразы падает на синтагмы, описывающие состояние, качество действия, предметы, то есть на атрибутивные конструкции, что также позволяет отнести его к самостоятельному сверхфразовому единству. Эмоциональная напряженность, экспрессивность описания достигается короткой синтагмой, внутренней рифмой, аналитическими конструкциями, бинарными связями: *хөндий тал — хээр хөдөө, уудам газар, мяралзан жирэлзэх*.

Среди семантических факторов, обуславливающих слияние слов в одной синтагме или распределение их между различными синтагмами, наиболее типичны, по крайней мере, четыре основных. Первый семантический фактор, обуславливающий цельность синтагмы, — синтаксическая группа. Второй (факультативный) семантический фактор вступает в действие при наличии в тексте переносного языкового или речевого (оказиального) значения слова. Третьим семантическим фактором, влияющим на синтагматическое членение, выступает антитеза... Наконец, на синтагматическое выделение или невыделение слова влияет степень его знаменательности [16: 87—88].

Следующая, центральная, подтема текста раскрывается в уже цитировавшемся отрывке, или втором фрагменте рассказа Д. Нацагдорджа. Для наглядности приведем этот отрывок еще раз: *Сурэнхуу /саарал морины амыг/ арайхан тогтоож/ овооны дэргэд буун/ холсий нь хусаад/ тамхи татан байх бегеэд/ таашаа нь тэвхийж/ хавирганы яс нь ярайсан/ ялуун саарал морь нь/ тогтоож ядан/ гоо сайхан дэргэен хелеерее ээлжлэн газар цавчилж/ уран сайхны толгойгоо ийш тийш сэжиг нь агаарт дэгдэж/ уулэнд умбан алдмаар/ хоёр чихээ солбилзуулан/ хааяа нэг шилгээж/ эзнийхээ сэтгэлийг баясгана* («С трудом натянув удила, Сурэнхуу спешился возле обо, смахнул с взмыленного коня пелу и закурил. Стройный буланный конь с вздымающимися боками, на которых обозначились ребра, горячился, бил стройными ногами о землю, качал красивой головой. Время от времени он вскидывал ее кверху, и тогда казалось, что он вот-вот взлетит в облака. Конь прядал ушами, и хозяин испытывал чувство гордости за своего любимца»). Это одно сложносоставное предложение, внутри которого можно выделить три микротемы. Если в предыдущем сверхфразовом единстве доминантными являлись атрибутивные конструкции, то в данном отрывке ритм меняется благодаря предикативным связям внутри синтагм. Синтагменный ритм сбивается, количество слов здесь неодинаково: в первой микротеме (части предложения) по два-три слова, во второй — два, три, четыре, шесть, четыре, три, три, четыре, два, три, и, соответственно, по слогам: а-а э-и/ о-и уаа/а-а э-и / а-и-а- я-а-а/ я-у-у-а-а-а— о-о-о-я-а/ о—о а-а ө-ө ө-ө-ө/ э-э-э а-а-а-и/ у-а-а-а о-о-о-о/ и и э-и/ а-а-а- э-э э-у-а-а-а-а-/ четыре, восемь, одиннадцать, девять, семь, восемь, четыре, пять, шесть. В третьем отрезке снова устанавливается постоянный ритм — из трех синтагм по три слова в каждой.

Лексико-смысловая соотнесенность трех частей сложносоставного предложения, оформленных грамматически как простые предложения, состоящие, в свою очередь, из нескольких предикативных конструкций каждое, позволяет нам, хотя и с большой долей условности, характеризовать данное предложение как сверхфразовое единство. В первой части предложения, раскрывающей первую микротему, четко обозначены темо-рематические связи: субъект (главный герой Сурэнхуу) и несколько однородных сказуемых, выраженных деепричастными формами.

Субъектно-объектные связи также главные внутри синтагмы, что обнаруживается и в залоговых формах глаголов, и в деепричастных формах глаголов *амыг тогтоож*, *хөлсий нь хусаад тамхи татан*. Наконец, союз *бөгөөд*, употребляемый, как правило, в сложносоставных предложениях, состоящих из грамматически самостоятельных отрывков, свидетельствует о правомерности отождествления данных отрывков фразы с самостоятельными предложениями, а все сложносоставное предложение позволяет отнести к сверхфразовому единству.

Этот отрывок по коммуникативной направленности относится к описательно-повествовательному типу речи, что подтверждается прежде всего, как уже упоминалось, преобладанием предикативных конструкций, выражающих цепь действий. Но так как действия происходят не во времени, а в пространстве, то ритм прозы здесь почти не меняется — просто вначале автор описывал пейзаж, а теперь — обитателей этого пейзажа. В подтексте первой «фразы» заключен скрытый смысл быстрой езды в жаркий летний день: «Сурэнхуу едва сдержал поводья коня (*Саарал морины амыг арайхан тогтоож*), спешившись около обо, он вытер пот с крупа коня» (*хөлсий нь хусаад*). Опять же ассоциативные связи на уровне подтекста дают читателю представление о быстрой езде и жарком летнем дне. Сам герой остановился, чтобы покурить, отдохнуть и дать отдых коню. На этом первая подтема закончена. Последняя синтагма первой фразы и первая синтагма следующей связаны между собой начальной рифмой, анафорой: *тамхи — таашаа*. Здесь переход лишь формальный. Смена смысла влечет за собой смену ритма, во второй, центральной, части сверхфразового единства ритм замедляется, потому что герой и автор следят за конем, они любят его, надолго задерживая взгляд. Это передано длинной синтагмой с доминирующими атрибутивными конструкциями. Группа подлежащего ...*морь нь* состоит из трех синтагм, включающих в себя развернутое определение коня. Лексическая соотнесенность по смыслу и значению такова: *тогтоож-тогтоож*; лексический повтор *гоо сайхан-уран сайхан* передает кульминацию темы в центре: *ялуун саарал морь нь тогтоож ядан* («Прекрасный буланный скакун не стоит на месте»). Обращает на себя внимание причинно-следственная смысловая связь глагола *тогтоож ядан* ('не стоит на месте') (глагольная аналитическая конструкция) с ногами коня. Автор с любовью детально описывает коня, глядя снизу вверх, — ведь герой сидит на земле и курит. Взгляд читателя сначала прикован к ногам лошади, затем поднимается и останавливается на прекрасной голове буланого скакуна, который яростно машет ею, отбиваясь от мух. А сидящему Сурэнхуу кажется, что голова парит в облаках и вот-вот исчезнет (*уулэнд умбан алдмаар*).

Третья микротема сверхфразового единства выражена тремя синтагмами — теми же предикативными конструкциями, но связь в них обозначена иначе: субъект—объект (глагол и дополнение). Мик-

ротема выражает новый взгляд самого автора на коня, более спокойный, менее торжественный взгляд постороннего человека. Авторская позиция отражена в последней синтагме: *эзнийхээ сэтгэлийг баясгана* ('радует сердце своего хозяина'). Если Д. Нацагдордж в центральной микротеме описывал коня изнутри, глазами героя, то здесь — извне, со стороны. Доминантное, ключевое слово *саарал* — 'буланный' задает ритм всему сверхфразовому единству, создает внутреннюю рифму, обуславливая главное сочетание *а/р* в словах: *ярайсан, ялуун, саарал, газар, уран, сайхан, агаарт, хавирганы алдмаар*.

Связи слов внутри синтагм также зависят от типа коммуникативной направленности текста. Если в изобразительно-описательном тексте преобладает примыкание, например: *хээр хөдөөгийн удам газар, ялгуун саарал, хээр хөдөөгийн цэнгэл*, то в повествовательном тексте, с усилением динамики, в предикативных конструкциях усложняются связи между глаголом-сказуемым и подчиненным словом. В таком тексте обстоятельственная, субъектно-объектная синтагмы передают отношения между субъектом и предикатом. В рассматриваемом тексте «*Шувуун саарал*» Д. Нацагдорджа, сочетающем и описательность и повествовательность, автор описывает цепь действий, направленных на один объект. Поэтому в рематической части большая роль принадлежит переходным глаголам, часто в форме побудительного, страдательного или совместного залога. Переходные глаголы сочетаются с прямым (существительное в винительном падеже) и непрямым (существительное в исходном и орудном падежах) дополнением, а глаголы движения — с существительными в дательном падеже. С одной стороны, глагол в данном случае управляет формами зависимых существительных, с другой стороны, коммуникативно наиболее информативный член предложения, как правило, оформленный падежом, не может употребляться без глагола.

Кроме того, использование в тексте вертикальных рематических связей залоговых форм глаголов соответствует главному мотиву текста — гармония человека и природы, его взаимодействие с природой. В мире не существует ничего, не связанного друг с другом, причем природное по отношению к человеку доминирует. Из тридцати глаголов в приведенном отрывке рассказа «*Шувуун саарал*» пятнадцать относятся к коню.

А во всем тексте (348 слов) количество использованных аффиксов распределяется так: родительный падеж — 43 раза, дательный — 16, винительный — 14, орудный — 9, исходный — 5, совместный — 2 раза; глагольные формы: совместный залог — 30 раз, предварительное деепричастие — 4, продолженное — 3, слитное — 2, условное — 1 раз [8: 81].

Примечания

1. Здесь и далее перевод А. Гитович. См.: Д. Нацагдорж. Избранное. М., 1956. С. 26—30.

Использование такого распространенного в монгольском языке явления, как парные словосочетания (*хоршоо үг*), также способствует усилению эмоциональной окрашенности текста. Например, *хээр хөдөө, гоо сайхан, ялуун саарал, хөндий тал, ийш тийш* и др. Этой же цели служат парные глаголы (аналитические конструкции) *тогтоож ядна* ('едва сдерживает'); *яралзан ирэх* ('красоваться'); *гайхан магтах* ('восхищаться'), *ээлжлэн цавчих* ('бить копытами'), *хурч ирсэн* ('прибыл'). Лексический повтор в конце отрывка: *зүг зүг* ('в разные стороны'), *гэр гэртээ* ('по домам'), *хоёр гурваараа* ('по двое, трою') передает ритм поступи коня и как бы завершает кадр фильма, проходящего перед глазами зрителя-читателя.

Так Д. Нацагдордж заканчивает этот фрагмент текста: всадники скрываются из вида: *ярилцан исгэрэлдэн одооцооно* ('удаляются, переговариваясь и насвистывая'). В самой последней фразе намеренно выделена центральная синтагма: *шувуун саарлын тухай яриа болоцоод* ('все вокруг заговорили о буланом коне'), возвращающая читателя к главной теме рассказа. Ее выделяют размер и сложность грамматических конструкций, а именно: атрибутивная конструкция с послелогом и родительным падежом, глагол-связка в форме разделительного деепричастия.

Вот как выглядит предложение целиком: *Цугаар нэг зэрэг/ саарлын тухай яриа болоцоод/ оройн шар наранд /зүг, зүг гэр гэртээ /хоёр гурваараа нийлэлдэн/ ярилцан исгэрэлдэн одооцооно* («Все дружно обсуждали достоинства коня и только на закате стали группами по два-три человека разъезжаться в разные стороны по домам, переговариваясь и насвистывая»).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что ритм художественной прозы обнаруживается в композиционном строении текста, в чередовании глав, фрагментов текста, в повторах отдельных мотивов и художественных образов. Ритм же создается сменой форм повествования, организацией всего речевого движения, особенностями синтаксического строя, ритм выступает как смыслообразующая категория (см.: [19: 183—184]).

Анализ самых популярных, программных произведений Д. Нацагдорджа убедительно показывает, насколько его поэзия органична для монгольского национального сознания, насколько манера его письма близка фольклорной стихии.

Творчество Д. Нацагдорджа, чье имя стоит в ряду классиков мировой литературы XX в., стало мостиком перехода монгольской словесности от старых приемов повествования к складыванию совершенно новой эстетики художественной литературы. Опыт Д. Нацагдорджа нашел свое продолжение в творчестве его преемников — современных монгольских писателей.

2. Неточный перевод. Здесь: «Мужики собираются на крутых склонах и в скалах. Там обо, подобные Сумэру, где ежегодно совершаются обряды».

3. Шувуун саарал — быстроногий буланный скакун. Перевод Т. Бурдуковой. См.: Д. Нацагдорж. Избранное. М., 1956. С. 165.
4. Частица *нь* рассматривается как самостоятельное слово.
5. Перевод Т. Бурдуковой.

Литература

1. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
2. Нацагдорж Д. Зохиолууд. Улаанбаатар, 1961.
3. Нацагдоржийн Уламжлал утга зохиолын өнөөгийн зангилаа асуудлууд. Улаанбаатар, 1990.
4. Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
5. Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
6. Черемисина Н. В. Русская интонация. Поэзия, проза. Разговорная речь. М., 1989.
7. Хорлоо П. Холбоо найруулгын учир. (Яруу найргийн төрөл зүйлийн асуудалд) // Хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1980.
8. Балдан Д. Нацагдоржийн зохиолын хэл найруулгын зарим онцлог. Улаанбаатар, 1978.
9. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
10. Гаадамба Ш. Утга зохиолын онолын үндэс. Улаанбаатар, 1989.
11. Жамбалсүрэн. Монгол хэл шинжлэлийн онолын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1987.
12. Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. М., 1982.
13. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982.
14. Лувсанвандан Ш. Орчин цагийн монгол хэлний өгүүлбэрийн бүтцийг судлах асуудалд // Хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1977.
15. Лувсанвандан Ш. Хэл-дохионы тогтолцоо болох нь хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1975.
16. Мөөмөө С. Об общих фонетических особенностях монгольского языка // Хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1977. Х боть.
17. Наранбат У. Монгол хэлний найруулгын судлал. Өвөр Монгол хэвлэлийн хороо. 1986.
18. Черемисина Н. В. Русская интонация // Поэзия, проза, разговорная речь. М., 1989.
19. Скородумова Л. Г. Организация ритма в монгольской художественной прозе // MONGOLICA. Vol. 2(23), 3 (24). Ulaanbaatar, 1991; 1992.

Л. С. Дампилова

Д. Нацагдордж и современная монголоязычная поэзия *

Современная монголоязычная поэзия, разделившаяся на несколько ветвей в разных государствах, продолжает традиции общей, «материнской», монгольской литературы. Высказывание выдающегося востоковеда Б. Я. Владимирцова о том, что «монгольская литература — литература кочевого народа, который, прожив бурно разные периоды своей истории, сумел, оставаясь тем же кочевником, сохранить и поддержать своеобразную культуру» [1: 66], и сегодня остается актуальным. В современной монголоязычной поэзии одним из ведущих мотивов является мифологема памяти, например, память об исторической прародине, а также магталы, связанные со значимыми символами родины. К сакральному топосу относятся как историческое действительное пространство, так и пространство мифическое.

Для каждого этноса есть свои заповедные, особые места, воспеваемые на протяжении веков. Великие реки Онон и Керулен, горы Алтай и Хухэй в монгольском фольклоре и литературе используются не в качестве обычного топонима, а именно как топоним-символ. Так, в знаменитом стихотворении Д. Нацагдорджа о Монголии данные топонимы перечислены как воплощение сокровенной сути родины: *Хэнтий, Хангай, Соёны ондор сайхан нуруунууд / Хойд зугийн чимэг болсон ой ховчин уулнууд... / Хэрлэн, Онон, Туулын тунгалаг ариун морнууд / Хотол олны эм болсон горхи, булаг рашаанууд* («Хангай, Хэнтэй, Саяны — прекрасные высокие хребты / Северной стороны, ставшие украшением лесами покрытые горы... / Керулен, Онон, Тула — прозрачные чистые реки, / Для всех ставшие целебными родники и аршаны») [4: 10].

Особо хотелось бы обратить внимание на связь данного стихотворения с шаманской традицией, которая оказала свое несомненное влияние на развитие монгольского стихосложения и на формирование современной монгольской поэзии. В книге «Воспоминания и заметки о Д. Нацагдордже» Т. Нацагдордж

пишет, что поэт прочел первые строчки своего стихотворения «Моя родина», заявив при этом: «Я успел изучить ритм шаманского стихотворения, которое слышал прошлым летом... В стихотворениях шамана исключительная техника стихосложения» [2: 38]. Д. Нацагдордж, будучи поэтом, по достоинству оценил повышенную образную насыщенность и ассоциативность шаманских стихотворных текстов, внутреннюю выразительность ритмики. Стих написан с четкой рифмой в конце, повторяя мелодичность и напевность шаманских песнопений. В оде (*магтаале*) Нацагдорджа отсутствуют глаголы, идет нанизывание назывных предложений в ритме восхождения, интонация перечисления точно копирует интонацию шаманских гимнов, и каждая строфа завершается характерным для гимнов рефреном-выводом:

*Энэ бол миний торсон нутаг
Монголын сайхан орон* [4: 10].

Это моя родина
Прекрасная Монголия.

В данном стихотворении прослеживается не только ритмика, техника шаманского стихосложения, но и семантическая связь с шаманскими песнопениями, в которых обязательно присутствует воспевание сакральных природных объектов.

Не случайно в лирике одного из наиболее традиционных поэтов Монголии Б. Явухулана видится закономерная преемственность возвышенной, семантически обусловленной в контексте монгольского менталитета культурно-эстетической манеры Д. Нацагдорджа. В известных стихотворениях «Где я родился» и «Звон серебряной уздечки», композиционно и тематически близких к вышеупомянутому стихотворению Нацагдорджа, создана колоритная картина родной Монголии. Поэт масштабно и детально наблюдает просторы от высокого синего неба до речной глади, как бы высвечивая наиболее значимые сакральные точки: ночное небо в звездах, снежная гора, волны речной воды, отражающие тень сереб-

* Выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 05-06- 80183.

ряной луны, благоухающая, ласкающая взор саранка, первозданно нетронутая голубая степь. Поэтическая энергия стиха повышается за счет завершающего рефрена, придающего семантическую цельнооформленность всему тексту. В конце каждой строфы в рефрене варьируется основная мысль: «Да, владыкой бездонного неба на свет я родился!», «Да, хозяином гор недоступных на свет я родился», «Да, хозяином прятных покровов на свет я родился» [7: 12].

В поэтическом тексте Явухулана реализуются одновременно как предметные, так и образные средства. Пейзажные картины перемежаются с эмоциональными психологически тонкими размышлениями, с неожиданным ракурсом видения мира, присущим именно кочевнику: душа прекрасной девушки похожа на дремлющую лебедь, радуется слух и успокаивает сердце звон стремени мчащегося скакуна. Юрта, очаг, блеск девичьих глаз, складки подола дэли, благоухающей молоком и травами, вино в серебряной чаше на голубом хадаке. Семантические поля художественных образов, пространственные и временные ориентиры, совпадая с фольклорными и древними литературными традициями монгольской словесности, создают этнокультурную картину жизни.

Для поэзии Б. Явухулана характерны глубинные связи с мифологическими мотивами, как писал в стихотворении, посвященном памяти Явухулана, известный бурятский поэт Баир Дугаров: «И в стихах двадцатого столетия / лунный свет струился между строк». В его лирике прямые фольклорно-этнографические реалии присутствуют наравне с генеалогическими «отфольклорными» традициями, например, в стихотворении «Хүсэл» («Мечта, желание») лирический герой хотел бы быть синим морем, чтобы в его водах могла купаться и плескаться прекрасная серебряная лебедь — его возлюбленная.

*Оломгуй хох далай болох минь ч яалаа даа
Олдошгуй сайхан амрагаа би монгон хун болгоод
Оюун цэнхэр мандалдаа умбуулж шумбуулж, ховуулэхсэн
Оломгуй хох далай болох минь ч яалаа даа* [6: 236].

В данном стихотворении присутствуют не только мотивы древней песни фольклорного происхождения, в нем явно чувствуется аллюзивная вариация на тему лебеди-праматери. В монгольском фольклоре мифологема моря как сакрального топоса семантически связана с материнским / женским началом (устойчивая формула «молочное море — мать, скалистые горы — отец»).

В лирике народного поэта Калмыкии Эрдни Эльдышева сквозным мотивом проходит мифологема дерева как память/воспоминание. Дерево, являясь древом позитивной памяти, притягивает парадигму воспоминаний об исторической прародине. Древю памяти соединяет с истоком, с предками, кочевавшими по бескрайним степям Евразии. В поэзии Эльдышева «дерево детства» — это символ молодости, древо жизни, связующее непрерывную нить поколений: «С давней поры и до этого дня / дерево деда

встречает меня» [5: 23]. В восточной эстетике дерево наиболее обозначено как символ жизненной силы, мудрости. «Мудрое дерево» Эрдни Эльдышева — старый верный друг, хранящий в памяти печальные вехи истории, умеющий понять душу поэта и подсказать верный путь: «Я знаю, оно понимает / Все то, что скажу про себя...», «И, мудрое, вновь проверяет, / О том ли я нынче пою?» [5: 13].

Прошлое азиатских просторов в монголоязычной поэзии — это смена племен и народов, родина кочевого народа, в битве утверждающего право на существование. Основной стержень живучести нации — в нравственных началах, для монгольской культуры естественной была устная передача родословных преданий, легенд, заучивание наизусть родословной генеалогии. Традиция монголоязычных народов — обязательно знать свою родословную до седьмого — девятого колена, в бесконечных войнах и непрерывном движении они сохранили генеалогическое древо как историческую память.

Символично название поэмы Лопсона Тапхаева «Угай туухэ» («История родословной») [3: 5—59]. Рассматривая текст на уровне мифопоэтики, мы воспринимаем сюжетно-композиционную канву поэмы как глубинный пласт «мифологического подтекста», образующий в тексте «связи совершенно особого рода». Поэт дает развернутую историю центрально-азиатских народов, привлекая родословные легенды, археологические и этнографические материалы. Возможно, привязанность автора к историческим событиям и научным фактам в некоторой степени перегружает текст перечислениями событий, но в целом впервые в бурятской поэзии предпринята попытка в лироэпическом жанре проследить путь кочевых племен. Л. Тапхаев символически обозначает путь родословной как непрерывающуюся нить: *Тахам шэнги угаа / Таһалха ёһогуй байгаа* («Как кожаный ремень, род / Нельзя было прервать») (с. 16). Он видит себя кирпичиком в огромном здании родословной, верхним звеном цепи: *Гарбалай ундэр субаргынь / Шобхо оройнь хэбэртэйб* («На вершине субургана родословной / Чувствую себя вершиной»). Художественный концепт личности в поэме мифогенный: все перечисленные образы родословной связи архетипически восходят к символу мирового древа.

Путь родословной как непрерывная пространственно-временная форма проживания жизни вырисовывается в устойчивых архетонических контекстах: *Наранһаа гал залаһан / Орой сагаан бургэдтэ / Ойхондоо мургэдэг / Баргажанай эхирэд* («От солнца огонь получившему / Белоголовому Орлу, / Ольхону молящиеся / Баргузинские эхириты») (с. 20). Архетипический, в частности в рамках шаманской мифологии, смысл эпизода требует разъяснения. Где бы сегодня ни жили люди определенного племени, в призываниях всегда упоминается родина, откуда пришел род, выстраивается линия вплоть до небесных тотемных корней. Потому баргузинские эхириты и воспевают в призываниях просторы реки Лены как свою изначальную родину, а некоторые из

них связаны своим происхождением с островом Ольхон и тотемным предком Орлом.

Поэма изобилует цитатными коллажами из шаманских призываний. Трансформацией гимна шошолокского рода является следующий текст: *Хурмаста тэнгэригээ хургаалтай / Тэбхэр дээрээ буудалтай / Ерэн юһэн дархад Ехэ Шошоолог* («От Хурмаста тэнгри знания получившие, / На [вершину горы] Тэбхэр спустившиеся, / Девяносто девять кузнецов — Великих шошолоков») (с. 24). Если племя эхирит начинает свою родословную песнь с восхваления тотемной птицы — Орла, то гимн о происхождении рода шошолок начинается с восхваления главного божества западных небес — Хана Хормусты. Небесное происхождение монгольских родов доказывается в каждом случае атрибутивными формульными выражениями, отсылающими к перво-предкам.

Используя поэтическую специфику традиционных формул народной лирики, автор в поэме создает широкую панораму, раскрывающуюся при расшифровке подтекста. Например, время событий коротко датируется традиционной формулой. Широко применяемое в шаманских текстах и исторических легендах известное изречение *Бушагтын буһалгаанда / Сайн хаанай намаргаанда* («В пору волнений Бошокто хана, / В пору смуты Сайн хана») обозначает период междоусобных войн ойратского хана Галдан Бошикто в 1689—1690 гг.

Литература

1. Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
2. Нацагдорж Т. Воспоминания и заметки о Д. Нацагдорже. Улаанбаатар, 1966.
3. Танхаев Л. Д. Угай бэшэг. Улаан-Удэ, 1988.

Эпилог поэмы как внутренне (семантически), так и внешне (ритмически) оформлен по фольклорным традициям: *Эрьюулгэтэй арһые / Элдэжэ тулхихэн бэемнайл. / Энэ дэлхэйн уйлые / Хубаалдаһан хубимнайл* («Как шкуру в кожемялке / Толкавшие мы, / Этой вселенной судьбу / Разделившие мы») (с. 58). Изречение имеет глубокое философское значение, хотя дословный перевод почти бессмысленный. Кожемялка (*эрьюулгэ* ‘круговращенье’) — один из самых значимых символов кочевой жизни. Ежедневное вращение кожемялки по кругу, как один из необходимых атрибутов жизненной функции монгольских народов, аллюзивно притягивает ритуальный символ вращения круга (*хурдэ*) в буддийских монастырях по ходу солнца. В этом видится символика самой жизни в контексте вселенной, символика бесконечной цепи родословной человеческих поколений, в которой важно каждое его звено.

Таким образом, монголоязычная поэзия, используя мифы и легенды, категории символа и архетипа на уровне художественного образа, воссоздает эстетические принципы, которые формируют специфику лирического художественного канона. Выявление семантических доминант дискурсного, культурно-эстетического, духовного характера в творчестве Д. Нацагдорджа и современных поэтов монголоязычного мира помогает постижению глубинного смысла текста.

4. Уран зохиолын дээж. Улаанбаатар, 1966.
5. Эльдышев Э. Мудрое дерево. Элиста, 2006.
6. Явуухулан Б. Намрын монгон оглоо. Улаанбаатар, 1977.
7. Явуухулан Б. Избранное. М., 1987.

М. П. Петрова

Поэтика постмодернизма в романе Г. Аюрзаны «Долг в десять снов»

Сегодня, в начале XXI в., литературная жизнь Монголии пестра и многообразна. Наряду с устоявшимися, традиционными направлениями, жанрами и формами появляются и занимают своё место новые. Это вызвано переменами в экономической, социально-политической и культурной жизни монгольского общества, произошедшими в конце XX в. Страна становится всё более открытой для восприятия мирового культурного наследия и новейших интеллектуально-философских тенденций.

«Поколение молодых литераторов начала XXI в., к которому относится Г. Аюрзана (монг. Аюурзана), живёт в глобальном и распахнутом для восприятия внешней культуры мире. Освоение эстетических ценностей запада, теперь уже не только благодаря знанию русского языка, как это было ещё десять лет тому назад, но и английского, в сочетании с национальными приёмами письма, идущими от глубокого проникновения в традиционную художественную культуру, — сегодня обязательное условие успеха на ниве изящной словесности в Монголии», — пишет профессор Л. Г. Скородумова [4: 179].

Г. Аюрзана (р. 1970) является представителем этого нового поколения. Он получил профессиональное литературное образование (Москва, Литературный институт им. М. Горького, 1994), владеет несколькими иностранными языками, знаком с философией, теорией и историей литературы Европы, Америки и Азии. Г. Аюрзана пришёл в монгольскую литературу как поэт. Он выпустил поэтические сборники «Передышка» (1997) и «Философские стихи» (2001). В его переводе вышел философский трактат древнего Китая «Дао дэцзин» (2002), «Шестьдесят гениев западноевропейской философии» (2000), «Великие мыслители современности» (2001), «Энциклопедия афоризмов» (2001). Первой книгой серии «Библиотека нового времени» под редакцией Г. Аюурзаны стала его книга прозы «Блюз в мире без любви» (2002). В неё вошли метароман с одноимённым названием, девять эссе, тексты «Лежащий больной», «Снежный

роман» и «Новый роман». Г. Аюрзана удостоен премии Союза монгольских писателей 2003 г. «Золотое перо» за роман «Мираж».

Романы «Мираж» («*Илбэ зэрэглээ*») и «Долг в десять снов» («*Арван зүүдний Өр*», см.: [2: 151]) современные критики поспешили назвать психологическими [1: 5]. Для Аюурзаны понятие, вынесенное в заглавие романа «Долг в десять снов», обладает поистине исключительной важностью и философской ёмкостью. Ещё в XIX в. известный монгольский поэт, просветитель и религиозный деятель Д. Равжа (1803—1856) в своих произведениях называл земную жизнь миражом, подобным сну. С другой стороны, Г. Аюрзана хорошо знаком с теорией сновидений З. Фрейда и активно использует её в своём романе.

Действие романа «Долг в десять снов» развивается нелинейно и непоследовательно. Автор переносит его из одной страны в другую (Россия — Монголия), из одного города в другой (Москва — Улан-Батор), из настоящего в прошлое, из реальности в сновидение и обратно. Повествование ведётся то на монгольском, то на русском языке. Причём русскоязычные фрагменты не переводятся на монгольский язык. При публикации использованы обычный шрифт, жирный шрифт и курсив.

Композиция романа представляет собой монтаж нескольких сюжетных линий. Законом организации текста становится фрагментарность. Повествование объединяет в единое целое образ главного героя Тэнгиса, от лица которого ведётся рассказ. Тэнгис работает в столичном интернет-журнале «MGL», где ведёт рубрику «Тень Фрейда». В круг его служебных обязанностей входит еженедельная публикация в журнале присылаемых читателями рубрики «Свои сны» рассказов об их сновидениях и ответы на их письма.

Ещё одной темой романа является сожжённый монгольский исторический роман и поиски его главным героем. Здесь судьба сводит Тэнгиса с известным московским монголоведом Львом Глебовичем

Берёзой. Причём сначала Тэнгис видит Льва Глебовича во сне и совершенно не уверен, встречались ли они в реальной жизни. Позже, познакомившись с бывшей аспиранткой Берёзы — выпускницей Восточного факультета СПбГУ Ингой, Тэнгис узнаёт о его смерти. «В ту ночь я вновь встретился с той девушкой, что приснилась мне три года назад. Тогда во сне от её волос исходило сияние, а тело обдавало жаром. Но на сей раз это было не во сне, а наяву. Это была Инга!» [2: 27] С Ингой у Тэнгиса вспыхивает бурный роман. Он делает Инге предложение, но та, сославшись на давнюю клятву, данную теперь уже покойному Берёзе, отказывает Тэнгису и уезжает к старшей сестре в Израиль. Как и другие сюжеты и эпизоды произведения, этот сюжет сопротивляется однозначной интерпретации. Реалистические сцены постоянно чередуются с нереалистическими.

Центральным символом «Долга в десять снов» становится несуществующий (сожжённый) монгольский исторический роман. Тэнгису удаётся купить лишь комментарии к нему, написанные и переведённые на монгольский язык Львом Берёзой. За эту рукопись главный герой расплачивается с владельцем не деньгами, а текстами десяти своих снов. Текст комментариев приведён автором полностью.

Текст романа в целом также противостоит идее однозначного прочтения. «Для постмодернизма в целом характерно представление о невозможности и бесполезности установления какой-либо системы приоритетов либо упорядоченной модели мира... Стремление воссоздать хаос жизни искусственно организованным хаосом постмодернистского повествования, по сути, демонстрирует не всегда осознаваемое художником-постмодернистом признание необходимости смириться с хаосом и научиться жить в нём» [3: 29].

Прожив четыре года в «чужом, сером городе», Тэнгис возвращается в Улан-Батор. Однако очень скоро выясняется, что и этот знакомый с детства город исчез. «Дома, конечно, есть. Но того города уже нет. Ведь город это не только здания, улицы, площади. Даже не только горожане! ... Не стало теперь того аромата и дыхания, которые он так хорошо знал и любил» [2: 50]. Теперь самыми ценными и дорогими становятся «чужой, серый» город Москва и те четыре года, что Тэнгис там прожил. В сознании главного героя снова происходит переоценка ценностей.

Следующие два года жизни Тэнгиса на родине не были ознаменованы ничем примечательным, кроме встречи с ещё одним монголоведом — французом Жаком Дворжаком Пеллио, который был знаком с Берёзой и даже собирался переводить сожжённый роман на французский язык. Тэнгис стал преуспевающим журналистом и снова влюбился. Его избранница — по сути, его мачеха, вторая жена его покойного отца, внезапно погибает, и Тэнгис остаётся с её малолетним сыном — своим сводным братом. Но главный интерес автора, на наш взгляд, составляют не сюжетные линии романа, а история сознания главного героя. Это менталитет монгольского горожанина начала XXI в. Именно поэтому, на наш взгляд, роман «Долг в десять снов» вызывает неподдельный интерес современных монгольских читателей, склонных к философским раздумьям, мистике, игре ума.

Таким образом, фрагментарность композиции, многоуровневая организация текста, множественность смыслов и точек зрения, двуязычность романа, неоднозначная интерпретация образа главного героя и некоторые другие признаки позволяют отнести «Долг в десять снов» Г. Аюурзаны к постмодернистским романам.

Литература

1. Аким Г. Өмнөтгөл. Г. Аюурзана. Арван зүүдний Өр. Улаан-Баатар, 2005.
2. Аюурзана Г. Арван зүүдний Өр. Улаан-Баатар, 2005.
3. Киреева Н. В. Постмодернизм в зарубежной литературе. М., 2004.
4. Скородумова Л. Г. Степной ветер. О поэзии Г. Аюурзаны. Монгольский язык: образы мира. Улаан-Баатар, 2004.

Б. С. Дугаров

Образ Хормусты в монгольской эпической традиции

Хормуста тэнгри считается верховным божеством в мифологии монгольских народов. Его образ нашел отражение в эпосе, в том числе в Гэсэриаде. Мы не останавливаемся на бурятском улигере «Абай Гэсэр», где Хормуста представлен полноправным эпическим персонажем, особенно в унгинской версии. В данной статье преследуется цель проследить интерпретацию образа Хормусты в эпической традиции монгольских народов.

Безусловно, общемонгольская мифологическая основа пролога бурятской Гэсэриады проявляется в мифах о тэнгриях Хормусте, Атай Улане, Белодонном (*Оёор Саган*) и Белошовном (*Оёдол Саган*) небожителях [1: 4]. Наиболее древние мифологические сюжеты о мире небожителей, по всей вероятности, восходят к общему аксиологическому фонду монгольских народов. В этом мнении сходятся многие гэсэроведы (А. И. Уланов, М. П. Хомонов, Н. О. Шаракшинова, Ц. Дамдинсурэн, Л. Лёринц и др.), справедливо полагавшие, что фольклорно-мифологические истоки эпического мира бурят и монголов едины, являются их общим, искони им присущим наследием, исходящим из их общего этногенеза, общемонгольского языкового и этнокультурного единства.

Не случайно первым в сонме небожителей упоминается Хормуста, так как именно это божество является знаковым персонажем в монгольской Гэсэриаде. В ее прологе упоминаются тридцать три тэнгрия во главе с Хормустой. Он же возглавляет совет богов, который собирается в его небесном дворце для принятия особо важных решений. Хормуста, так же как в бурятском эпосе, имеет трех сыновей-небожителей. Памятуя о наказе Будды, глава пантеона богов обращается к ним с предложением спуститься в мир людей для устранения смуты на земле, но никто из сыновей не соглашается на этот шаг. Наконец, при вторичном обращении, исполнить волю отца берется средний сын Уйле Бутугегчи («Делоисполнитель») — будущий Гэсэр. Хормуста по его просьбе дает ему свое воинское одеяние, оружие и боевого

коня, а в помощники определяет трех сестер-хубилганов и одного из тэнгриев в качестве старшего брата. Также верховный небожитель отправляет для поддержки сына богатырскую дружину, состоящую из сыновей тэнгриев.

Как явствует из содержания, роль Хормусты как небесного отца эпического героя очерчена достаточно четко в эпизоде, связанном с выбором посланника тэнгриев для оказания помощи бедствующим людям. В этом отношении пролог монгольской Гэсэриады идентичен бурятскому по сюжетной линии, но заметно уступает последнему в разработке персонажного ряда небожителей. Так, упомянутые тридцать три тэнгрия выглядят статистами на совете, хотя и принимают под главенством Хормусты «коллективное» решение отправить одного из его сыновей для исполнения божественной миссии. Для сравнения отметим, что в бурятских вариантах небесного совета проявляется иерархия тэнгристских божеств, в которой Хормуста занимает третью позицию — после старейшины небожителей Эсэгэ Малан тэнгри и прародительницы богов Манзан Гурмэ, к которой в ряде важных случаев он и обращается за советом.

В общемонгольской мифологии Хормуста, по всей вероятности, персонаж заимствованный, что выявляется на бурятском материале, сохранившем добуддийские традиционные представления. В целом следы народной мифологии при ламской редакции эпоса о Гэсэре затухают настолько, что нет возможности реконструировать первоначальный персонажный ряд монгольского пролога, который сохранился в бурятской Гэсэриаде с ее дуалистическим противопоставлением западных и восточных божеств. Под влиянием индо-буддийской мифологии вместо прежних 99 божеств появляются 33 тэнгрия во главе с Хормустой, функционально соответствующим верховному божеству северобуддийского пантеона — Индре [3: 217]. Небо же метафорически именуется «страной Хормусты», что указывает на установившуюся монолатрию данного божества в фольклорно-мифологической традиции монголов. Подобная картина прослеживается и в Джангариаде,

где в описании небесного мира упоминается Хормуста с аналогичным количеством тэнгриев, подчиненных ему [4: 341].

Тем не менее, по верному замечанию Козина [5: 224], в сказании о Гэсэре отразилось прежнее религиозное сознание монгольских кочевников, проявившееся «в интимнейших и глубоких симпатиях творцов этого эпического цикла к шаманской натурфилософии» [5: 227]. Так, например, наряду с Хормустой упоминаются небесная прародительница Абса-Хурце (аналог Манзан Гурмэ) и горный владыка Оа-Гунчид, которым как своим гениям-хранителям Гэсэр совершает обряд жертвоприношения. Знаковым представляется и упоминание древнемонгольской диады божеств — Вечного Синего неба (*Хухэ Мунхэ тэнгри*) и Матери-земли (*Этугэн Эхэ*), свидетельствующее о мифологической архаике в содержании монгольской Гэсэриады.

При сравнении всех существующих версий монгольского эпоса о Гэсэре выявляется, что Хормуста как эпический персонаж фигурирует во вступительной части Гэсэриады, именуемой прологом. В основном нарративном корпусе он фактически отсутствует, за исключением некоторых фрагментов в эпическом тексте. Так, он принимает участие в оживлении баторов Гэсэра с помощью волшебной небесной воды (заинская, ордосская и синьцзян-ойратская версии), в эпизоде о превращении Гэсэра в осла Хормуста возвращает герою прежний облик, омыв его священной ритуальной влагой (в данном случае он явно подменяет функции жены Гэсэра — Аллу (вар. Анну) Мэргэн). Последний эпизод встречается только в малоизвестном варианте Гэсэриады, обнаруженном в монастыре Лун Пу ши. Также небезынтересно упоминание имени Хормусты в главе о похождениях Гэсэра в аду в поисках души своей матери, которую он с целью ее спасения отправляет из царства Эрликхана в страну небес к самому Хормусте — владыке Верхнего мира (ордосская и синьцзян-ойратская версии) [8: 101, 102, 130, 147, 149, 182, 187].

Если в монгольской Гэсэриаде образ Хормусты высвечивается в основном по линии его отцовской связи с Гэсэром как героем одноименного произведения, причем последний в некоторых текстах подчеркнута именуется «сыном Хормусты из всевышнего края тэнгриев» [9: 134], то принципиально иную семантическую нагрузку этот верховный небожитель несет в восточномонгольском (хорчинском) «Сказании о кальпе» («*Галвын улгэр*»), занимающем особое место в устной эпической традиции монгольских народов [10]. Этот самобытный нарративный памятник сближает с бурятской Гэсэриадой и ее прологом ряд выразительных сюжетно-тематических совпадений, особенно в мифологическом дискурсе. В «Сказании о кальпе» Хормуста (в тексте Хан Хурмаст) представлен как глава пантеона, состоящего из девяти тэнгриев. В данной эннеаде содержится намек на число 99 как кратное девяти, обозначающее сакральное количество тэнгриев в шаманистском пантеоне и являющееся нумерологическим обозначени-

ем неба. Стало быть, теологическое реноме Хормусты сливается с понятием главного бога неба, что выражается в термине *дээд тэнгэр* 'высший (или всевышний) тэнгри', применяемом в тексте по отношению к этому верховному небожителю.

Поэтому именно к Хормусте адресована просьба людей помочь им избавиться от злокозненных монстров-мангусов. Данный момент, являющийся общим местом в Гэсэриаде, в хорчинском сказании отличается своеобразием, проясняющим иерархические взаимоотношения в мире тэнгриев. Выясняется, что старейшие (судя по их теонимам) небожители Хадарган Хар Буман и Суунаг Цаган не подчиняются приказу Хормусты об оказании помощи людям, пока он сам лично не показывает пример, отправив на землю двух своих дочерей — дев-богинь (*охин тэнгри*). По всей вероятности, в этом эпизоде сквозит намек на позднее явление Хормусты и еще не утвердившееся его безоговорочное главенство в сообществе небесных богов.

Тем не менее Хормуста в рассматриваемом нами эпосе предстает как главный покровитель эпических героев. Так, он особо покровительствует одной из своих дочерей, переродившейся в стране мангусов, но ведущей с ними борьбу. Обряд поклонения верховному тэнгрию с мольбой о помощи совершает Хайчин Хар батор — богатырь из страны Тив Дархи. Благодаря Хормусте он спасает Сэнлуна — будущего отца Гэсэра. Подобная функция божества-покровителя характерна для бурятского эпоса, где многие тэнгрии оказывают представительство эпическим героям.

В целом образ Хормусты показан во взаимодействии с персонажами шаманистского пантеона, несколько деформированного буддийским влиянием, но сохранившего свое изначальное ядро. Это теологическое своеобразие хорчинского сказания во многом исходит от шаманской мифологии, сохранившейся в Восточной Монголии среди хорчинов, откуда происходит родом сказитель Б. Чунраа, от которого был записан данный эпический текст. Показательно, что в обрядовых инвocations прежде всего упоминается Хан Хормуста, именуемый Эчигэ Хормуста ('Отец Хормуста'). В качестве ведущих божеств фигурируют также и Хадарган тэнгри, Охин тэнгри, Галзуу тэнгри, отмеченные в прологе «Сказания о кальпе».

Особый интерес представляют отношения Хан Хормусты и Будды как мифологического персонажа в прологе монгольской Гэсэриады. Напомним, что второй из них упоминается в бурятской Гэсэриаде (вар. П. Петрова) под именами Шубэгэнэ Шутэгтэ бурхан, Шэбгэни гурбан бурхан и Шэбэгли бурхан (фонетические вариации Шигэмуни — монгольского варианта санскритского Шакьямуни, или Будды) в призываниях к западным небожителям наряду с Хормустой. В некоторых унгинских вариантах пролога данное божество напоминает его позицию в прологе монгольской Гэсэриады. Так, в варианте Б. Жатухаева называется пантеон западных тридцати трех тэнгриев (вместо традиционных пятидесяти пяти) во главе с Хан Хормустой (в тексте Хан Тюрмас),

а в одном из эпизодов последний молится Будде. Данные примеры скорее всего являются в бурятской устной традиции исключением, но тем не менее они свидетельствуют о некотором влиянии монгольской книжной Гэсэриады на трактовку образа Хормусты сказителями Приангарья.

В монгольской Гэсэриаде Хормуста признается как верховный небожитель, небесный отец эпического героя. Он и отправляет своего сына на землю для устранения смуты в мире людей, но совершает это не сам, как в бурятской Гэсэриаде, а по повелению Будды Шакьямуни. Такая перестановка ролей была осуществлена ламами с тем, чтобы придать фабуле более приемлемую с их точки зрения идеологическую направленность. Получалось, что Гэсэр, несмотря на свое непочтение к жрецам буддизма, является все-таки исполнителем воли будды [6: 9]. Хормуста в данном случае выказывает свою зависимость от Шакьямуни, хотя по сюжету видно, что глава тэнгриев не был сильно озабочен предсказанием Будды о наступлении плохих времен, пока не обвалился угол его небесного чертога, напомнивший ему о миссии по спасению земного мира.

В заинской версии образ Хормусты подвергается значительной ламаистской обработке. В прологе Хормуста совершает обряд поклонения Будде, трижды обойдя его статую и девять раз помолившись ей. В отличие от пекинского пролога, Шакьямуни повелевает Хормусте чуть ли не самому отправляться на землю для освобождения живых существ от страданий (предложение выдержано явно в буддийском духе). Разрушение же дворца Хормусты, которое объясняется в пекинской версии возможными происками асуриев, в заинской мотивируется тем, что произошло нарушение Закона Будды. Подобного рода «ламские корректировки», характерные для наиболее известных монгольских версий Гэсэриады — пекинской и заинской, безусловно, более позднее явление в эпической интерпретации образа Хан Хормусты, следствие дискредитации шаманистских божеств в монгольской мифологии.

Иной характер носят взаимоотношения между Хормустой и Буддой в «Сказании о калъпе», где последний фигурирует под именем Шагжамуни. В функции божества-покровителя он в ряде случаев явно подменяет Хан Хормусту, чья роль, таким образом, несколько принижается. Тем не менее в иерархическом отношении Хормуста стоит выше Шагжамуни, о чем свидетельствует следующий эпизод. При созерцании земных бед и людских страданий Шагжамуни сообщает об этом главе небесных тэнгриев. Хормуста, видя его обеспокоенность, уверяет, что придет срок, когда земные и небесные баторы, подчиненные ему, уничтожат всех мангусов, причиняющих зло жителям земли. Этот эпизод примечателен тем, что рисует совершенно иную ситуацию по сравнению с письменными версиями Гэсэриады, где Хормуста приходит на поклон Будде и тот дает ему наказ отправить одного из его сыновей на землю для защиты человеческого рода.

Следует подчеркнуть, что Хан Хормуста упоминается в роли отца-небожителя и покровителя эпического героя в ряде других монгольских эпических произведений («Тушибалту багатур», «Песнь о рождении Гилбан Шар» и др.). Так, в дэрбэтском (западномонгольском) нарративе герой по имени Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле, рожденный от отца в возрасте 999 лет и матери в возрасте 886 лет «по воле живущего вверху Гучин-Гурбу-Гурбустен-Тенгрина» (Хан Хормусты) в критической ситуации неизменно обращается за помощью к своему небесному покровителю, который по его просьбе уничтожает молнией отродье Мангуса — двенадцать шулмусов, заключенных на дне черного ада. Пускает верховный тэнгри свою смертоносную огненную стрелу и «в Мангусову лошадь» по настоянию богатырского коня Хангила, вознесшегося с такой просьбой на небо к Хан Хормусте [7: 460—461].

В целом для монгольской фольклорно-мифологической традиции характерен концепт героя — сына неба, который реализуется в особом цикле сказаний, включая Гэсэриаду. В них Хормуста является олицетворением Неба и его персонализацией. Соответственно, он представлен «довольно хорошо очерченной фигурой» и в мифологии монгольского шаманизма [2: 22], что нашло свою эпическую интерпретацию в рассмотренных выше произведениях.

Таким образом, Хан Хормуста как теологический персонаж представлен во многих эпических произведениях монгольских народов. Характеристика его образа в Гэсэриаде обладает устойчивым набором компонентов, которые варьируются в различных версиях этого сказания в зависимости от особенностей этнокультурной традиции того или иного региона монголыязычного мира. Рельефно выраженные фольклорные черты верховного божества-всадника в устной бурятской Гэсэриаде утрачиваются в письменной монгольской, где изображение Хормусты находится под очевидным влиянием индобуддийской уранической традиции, что выражается в форме *траястринса* — тридцати трех богов, пребывающих на вершине горы Меру (монг. *Сүмбэр уул* — 'Олимп монгольских богов'). На это мифологическое клише в прологе монгольской Гэсэриады налагается мотив верховенства Будды в мире небожителей, выражающийся в его повелении Хормусте направить своего сына — будущего Гэсэра для исполнения демоноборческой миссии на земле. Данное обстоятельство свидетельствует об определенной деформации образа Хормусты в сравнении с его традиционным статусом главы небесного пантеона в бурятской Гэсэриаде и близком ей по своим мифологическим параметрам восточномонгольском «Сказании о калъпе». Именно эти два произведения определяют подлинные контуры эпического образа Хормусты и вместе с тем указывают на его стадийно позднюю адаптацию в мифологии и эпосе монгольских народов.

Литература

1. *Абай Гэсэр*. Улан-Удэ, 1960.
2. *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927.
3. *Гэсэр*. Улаанбаатар, 1986.
4. *Джангар*. М., 1990.
5. *Козин С. А.* Гесериада. М.; Л. 1935.
6. *Поппе Н. Н.* Об отношении бурят-монгольского Гэсэра к монгольской книжной версии // Зап. Бурят-монгольского ГИЯЛИ. Вып. 5—6. Улан-Удэ, 1941.
7. *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.
8. *Сэцэнмунх У.* Исследование письменного монгольского эпоса о Гэсэре. СПб., 2004.
9. *Хундаева Е. О.* Бурятский эпос о Гэсэре. Улан-Удэ, 1999.
10. *Dulam S., Vacek J.* A Mongolian Mythological Text. Praha, 1983.

К. А. Эдлеева

Жанрово-композиционное своеобразие магтала

Хвалебная поэзия является одним из центральных жанров поэтического творчества монгольского народа. Магталы (монг. *магтаал* — 'восхваление', 'славословие') появились на ранней стадии развития человеческого общества. С древнейших времен они являлись неотъемлемой частью обрядовой жизни и неизменно сопровождали все традиционные празднества кочевников. С развитием буддизма на территории Монголии магталы в своей новой форме стали использоваться для проповеди этого вероучения. В дальнейшем с появлением авторской поэзии монгольские поэты в своем творчестве обращались к этому излюбленному жанру. Таким образом, на протяжении всей истории развития хвалебного жанра можно выделить следующие группы магталов: традиционные, буддийские и авторские. В силу разного времени происхождения каждого из этих типов магталов, разных целей и задач функционирования, они представляют собой достаточно самостоятельные поджанры, характеризуются своеобразной поэтикой и различаются в композиционном и структурном отношении.

Традиционные магталы не имеют четкого структурного построения. Композиция большинства из них может быть основана на перечислении эпитетов или сравнений, что получило название «однотипной структуры развернутых определений и уподоблений» [5: 247]. Эти изобразительные средства в магтале, как правило, характеризуют различные центральные образы, например, образ коня, борца, степи, реки, горы и т. д. Примером такой структуры может быть стихотворение «Хвала борцу». Ниже следующая строфа демонстрирует, что композиция традиционного магтала может представлять собой синтез эпитетов и сравнений, характеризующих борца: *...Бас дахин баярлуулагч / Бат итгэлт / Бахдан барилдагч / Бууриггүй хүчит / Шаламгай хөдөлгөөнт / Бүргэдийн дэвэлтэт / Идэр арслан...* («...Вновь радующий [нас] / Уверенный / Борец, [которым] восторгаются / С неиссякаемой силой / Проворный / Со взмахом [рук, как] у беркута / Молодой лев...»). Иногда хвала может быть построена на констатации

действий, совершаемых героем произведения. Подобную структуру имеют большинство поэтических хвалебных произведений, включенных в первый памятник монгольской письменности — «Сокровенное сказание» (XIII в.). Например, хвала Чингис-хана четверем своим сподвижникам: Хубилаю, Чжельме, Чжебе, Субедею построена в соответствии с такой структурой:

Им молвишь: «Вперед, на врага!»
И кремень они сокрушат.
Назад ли прикажешь подать —
Хоть скалы раздвинут они,
Бел-камень с налету пробьют,
Трясины и топи пройдут.

Поскольку в период раннего Средневековья героизму воинов, их доблестным поступкам уделялось большое внимание, подобная композиционная форма, основанная на перечислении подвигов, прославлении героев эпохи Чингис-хана, была оправдана.

Широкое распространение имели традиционные хвалы коню, имевшие композицию, в основе которой лежало изображение действий. Например, «Хвала второму коню. Счастливый скакун» представляет собой стихотворение, построенное на следующем перечислении: *сааталгүй гүйгээд* ('не задерживаясь, мчался'), *дэд тэргүүн болсон аж* ('стал вторым'), *үсрэх нэгэн эрдмээ мартсандаа* ('забыл обо всех своих умениях кроме прыгания'), *өнөөдрийн найр дээр дэдэлсэн ажээ* ('стал вторым на сегодняшнем празднике'), *харанхуй шөнө талбишгүй* ('в темную ночь не терялся'), *бартаат газар байлгашигүй* ('на каменистой местности не останавливался'), *баримжаагүй хүнд унуулишгүй* ('неумелому человеку не позволял садиться верхом'), *баяр найрын хөгжөөн болсон* ('стал весельем праздника'), *бүгд олны хүслэн татсан* ('привлекал внимание каждого'), *жавхлант цагийн жаргалан* ('[стал] блаженством счастливого времени'). Здесь главным героем — субъектом, совершающим действия, выступает конь. Поскольку конь занимал важное место в жизни кочевника и являлся неизменным спутником во всех жизненных

обстоятельствах, монголы издавна с глубоким уважением относились к нему, возносили ему хвалу, подчас преувеличивая его достоинства и возможности.

Композиционное построение многих буддийских магталов обнаруживает такие структурные элементы, как «поклонение, объект восхваления, просьба о помощи, просьба о благословении, посвящение заслуг» [3: 488]. Во вступительной части, в большинстве случаев состоящей из одной строфы, определяется адресат восхваления. Второй структурный блок содержит описание объекта, которому посвящено стихотворение. Эта часть в конструктивном и содержательном плане является одной из самых значимых и важных, наиболее полно отражающих особенности гимнической поэзии. В следующих двух композиционных элементах выражаются просьбы, обращенные, как правило, к божеству. Заключительная часть — «посвящение заслуг» содержит пожелание того, чтобы произнесение гимна привело к благоприятным обстоятельствам и принесло пользу всем живым существам. Но не всегда в гимнах выдерживается подобная четкая композиционная схема. Зачастую во многих стихотворениях отсутствует вступительная часть «поклонение», и гимны начинаются сразу с описания божества. Иногда сложно разграничить структурные элементы — «просьбу о помощи» и «просьбу о благословении», как правило, они бывают объединены в один композиционный блок. Заключительная же часть «посвящение заслуг» присутствует почти во всех гимнах. Одним из стихотворений, в котором можно пронаблюдать все вышеперечисленные композиционные элементы, является «Гимн Белой Таре» (*«Čayan Dār-a eke-yin may-tayal kemegdekü orošiba»*). Гимн состоит из 51 строки, 10 строф. Первые 6 строф состоят из 4 стихов, следующие две — из 6, затем — из 10 и последняя — из 5. Такое строфическое неединообразие обусловлено прежде всего структурой всего гимна. Первая часть общей композиционной схемы «поклонение» включает одну строфу. Здесь определяется объект, которому посвящен гимн: *Om qutuy-tai getülgegčī Dara-eke mörgömü* («Поклоняюсь святой избавительнице матери Таре»). Далее перечисляются основные характерные особенности, свойственные данному объекту восхваления: *orčilang-aca getülgegčī Dara-eke* («избавительница от материального мира»), *nauman ayul-aca tonilyan* («спасает от восьми видов опасностей»), *ebčīn üküdece getülgegčī* («избавительница от болезней и смерти»). Следующие пять строф образуют вторую композиционную часть — «объект восхваления». Это самый объемный блок в стихотворении, представляющий собой описание образа богини. Описание начинается с изображения места пребывания Тары: *kiger ügei saγan lingqu-a-yin dumda orošiyasan* («сидящая в центре совершенно белого лотоса»), затем переходит на внешний облик богини: *tunumal amur-un sara-yin öngge metü boloyad* («подобна цветку светлой безмятежной луны»), *todorqai-a qamuy čimeg-üid oγoyata tegügsen* («преисполненная всех очевидных украшений»), *ider arban jiryuyan na-*

sudu-yin bey-e-lüge tegüsbejü («с юным телом, достигшим шестнадцати лет»), далее раскрываются ее необычные возможности: *qocorli ügei бүкүи барин күсегсен-i ögegögčī eke* («непременно исполняющая все желаемое»), *nasuda kürdü-tei* («неизменно управляющая молитвенным барабаном»). Каждая строфа этого блока заканчивается словом *mörgömü* («поклоняюсь»), т. е. здесь наряду с описанием богини наблюдается выражение ей почтения: *ketürkei-yi ögegögčī eke-dür mörgömü* («поклоняюсь дающей самое лучшее матери»), *durdamal udabal-a cecег bariγsan-a mörgömü* («поклоняюсь держащей упомянутый цветок лотоса»), *qutuy-tai Dara eke-dür mörgömü* («святой матери поклоняюсь»), *nasuda kürdü-tei eke-dür mörgömü* («неизменно управляющей молитвенным барабаном матери поклоняюсь»), *üneker eke boloyasan Dara eke čimadur mörgömü* («поистине ставшей матерью, Тара-мать, тебе поклоняюсь»). Следующий блок — первый, нарушающий четкую предыдущую строфику, — состоит уже из 6 строк и в композиционном отношении представляет собой другой структурный элемент — «просьбу о помощи», здесь раскрывается цель произнесения этого гимна, который, вероятно, был сочинен именно как возможность высказать просьбу Таре. Следующая строфа, состоящая также из 6 строк, представляет собой «просьбу о благословении». В конструктивном отношении она равноценна предыдущей строфе. Там выражалась просьба об избавлении от страданий в настоящем и будущем, здесь присутствует желание гарантировать себе безмятежное существование на длительный срок: *Enerejü nigülesküi yoq-a-ber barin soγorq-a* («[Тара], соизволь держать [меня] на крюке сострадания») в значении просьбы о постоянной милости и благосклонности. Предпоследняя строфа из 10 строк представляет собой возврат к «объекту восхваления». Расположение этой строфы, являющейся конструктивно важной частью стихотворения, между основной частью и заключением указывает на актуальность непосредственного прославления, возвеличивания и воспевания в гимне. Заключительная часть «посвящение заслуг», состоящая из 5 строк, является своеобразным подведением итогов произнесения гимна. Здесь выражается пожелание того, чтобы сочинение и словесное воспроизведение текста обеспечило благоприятные условия.

Для авторских магталов характерна более сложная композиция: в них в скрытом виде может присутствовать сюжет, есть элементы аллюзивного мышления, присутствует понятие времени. Например, в произведении монгольского поэта Т. Очирху «Магтал камню», которое является восхвалением родному краю, прослеживается четкая сюжетная линия: рождение героя, его рост и выполнение сыновнего долга перед Родиной. Художественное время в стихотворении растягивается на всю человеческую жизнь: *Унаган багын тоглоомын чулуун гэрээс / Улаанбаатрын өнөөгийн сууц хуртэл* («С той детской каменной юрты, которой играл/ До нынешнего [моего] дома в Улан-Баторе»). В магтале, наряду с физиче-

ским ростом героя: *Хөлд орохоосоо өмнө би чулуун дээгүүр мөлхсөн / Хөлд орохдоо би чулуун дээр боссон* («Пока не умел ходить, я ползал по камню. / Когда пошел, то встал я на камень»), изображается и его духовное взросление, свидетельством которого является осмысление и непосредственное исполнение своеобразной приятной обязанности перед Матерью Родины и Отчизной:

...Я — мужчина, который вырос на камне,
Воспел Родину вместе с камнем.
Сначала я написал о своей большой Родине,
Это оказалось для меня непосильным.
Потом я написал о своем Алтае,
И это оказалось великовато для меня.
А в самом конце
Написал о камне-привязи,
который остался в далеком худоне.
Это хвала сына гор — моему камню.

Авторские магталы, как более позднее явление, вобрали в себя поэтические особенности ранних поджанров. Композиция их несколько отличалась от предшествующих, в частности, она была уже сложнее, чем у традиционных, и не так регламентирована, как у буддийских магталов.

Композиционная форма всех монгольских магталов — это монолог, диалоги отсутствуют. Монолог является наиболее удобным средством, способствующим раскрытию идейно-эмоционального содержания восхвалений.

Все магталы имеют описательный характер, который наиболее полно соответствует их жанровой специфике. Структура описания в двух первых типах магталов создается движением взгляда наблюдателя или изменением его позиции в результате перемещения в пространстве либо его самого, либо предмета наблюдения (см.: [2: 28]). В восхвалениях третьего типа структура описания может создаваться ассоциативным методом, при котором ведущая роль отводится не пространству, а времени. В одном из ранних традиционных магталов «Хвала Алтаю» поэтическое изображение достигается путем перемещения взора лирического героя-автора, внимание которого всецело обращено к объекту описания и восхваления — Алтаю. Логика стихотворения развивается от общего к более конкретному: сначала незримый наблюдатель окидывает взглядом весь Алтай сверху вниз: *орой биеий нь* («самая верхушка его»), *дунд биеий нь* («серединка его»), *доод биеий нь* («а самая нижняя часть его»), а затем переходит к частностям: *баруун талаар нь тойроод харахаад* («если посмотреть, обойдя [его] с запада»), *зүүн талаар нь тойроод харахдаа* («если посмотреть, обойдя [его] с юга»), *араар нь тойроод харахад* («если посмотреть, обойдя [его] с севера»), *даваагаар нь даваад ирэхэд* («если прийти, преодолев перевалы»), *элгэн талаар нь тойроод харахад* («если посмотреть, обойдя [его] с внутренней стороны»), *хөвчид нь гараад ирэхэд* («если выйти к [его] лесу»), *талд нь ороод ирэхэд* («если прийти на [его] равнину»), *өвөр талаар*

нь тойроод ирэхэд («если прийти, обойдя [его] с южного склона»), *хадан талаар нь тойроод ирэхэд* («если прийти, обойдя [его] со скалистой стороны»), *эрчтэй мөрөнгийн / хөвөөн дээр хүрээд ирэхэд* («если прийти на берег / быстрой реки»). В структурном плане хвала состоит из 146 строк и 11 обозримых, неравных по размеру строф. Первые 4 строфы заканчиваются трехстишием *Хүдэр хүрэн шинжтэй / Баян буурал Алтай дэлхий / Лусад савдаг дэвжид найман аймаг* («Темно-коричневого цвета / Богатый седой Алтай-батюшка, / Где живут духи восьми видов»), которое служит границей их разделения и, соответственно, повторяется 4 раза. Следующие семь строф уже не имеют подобного рефрена-разделителя, но четко выявляются, потому что каждая из них представляет собой отдельное заметное смысловое ритмико-синтаксическое целое. Очередная строфа — это развернутая подробная характеристика потаенных мест Алтая, на которые последовательно обращает взгляд лирический герой. Выразительное эмоциональное описание в стихотворении достигается с помощью символических образов, которыми наполнена хвала: *баттай зэндмэнэ эрдэнэ* («могучий драгоценный камень, удовлетворяющий все желания») — символ мощи Алтая, *алт мөнгөний баялагтай* («с золотыми сокровищами»), *эрдэнийн зүйлийн чулуутай* («с множеством драгоценных камней») — богатство, *алим жимсний уурхайтай* («с фруктовыми яблочными деревьями»), *элдэв зүйлийн ургацтай* («с растениями различных видов»), *эмийн жорын цэцэгтэй* («с лечебными цветами»), *үзэм жимсний уурхайтай* («с виноградниками») — плодородие, *тахь шувуу нь донгодоод* («птицы поют»), *цэн шувуу нь цэнгэнээд* («журавли наслаждаются»), *хүн амьтан нь цуглараад* («и люди и животные собрались [вместе]»), *таван хошуу мал нь / тал бүрдээ сүлжилдээд* («скот пяти видов / [пасясь,] разбрелся по всей степи»), *хуучин шинэ ургамлууд / хаагуураа ч халиуран ганхаад* («и старые и молодые растения / повсюду колышутся, расстилаясь») — гармония и безмятежность. Вся поэтическая символика стихотворения подчинена главной жанровой композиционно-художественной функции, заключающейся в эмоционально-экспрессивном изображении изобилия и процветания Алтая.

На протяжении всей истории своего развития монгольский хвалебный жанр тесно взаимодействовал с другими поэтическими жанрами. Поэтому некоторые магталы представляют собой синтетическое явление, охватывающее различные художественные признаки других жанров. Так, в композиции монгольских восхвалений выявляются характерные черты и особенности архитектуры одного из древних фольклорных жанров — благопожеланий (монг. *ероол*). Например, некоторые магталы имеют заключительную часть, содержащую структурные элементы ерола:

Ажил сурлага арвинтай
Амжилт бүтээл өндөртэй
Алдарт говьчууд та бүхэндээ

Ашдын жаргалыг хүсэн ерөөе!
С изобилием работы и учебы,
С успехом [ваших] прекрасных дел
Славные гобийцы, всем вам
Желаю вечного счастья!

Зачастую не только заключение восхвалений обнаруживает жанровые особенности благопожеланий. В некоторых магталах и во вступительной части одновременно прослеживаются признаки, типичные для двух жанров: для магталов — призыв к восхвалению и для еролов — выражение благопожелания. Например:

*Өсөх насанд минь ээлтэй
Өргөн олонд минь алдартай
Төрсөн өлгий нутгаа
Түрлэг өргөн магтахдаа
Зүрх сэтгэлийг догдуулж
Зориг хүслийг бадраасан
Сайн үгээ ярьж
Сайхан ерөөлөө дэвшүлье*

Приносившую мне счастье, пока я рос,
Известную всем
Свою колыбель — Родину
Вознося, прославим в песне.
Произнося приятные слова,
[Которые], волнуя сердце и душу,
Исполняют заветную мечту,
Давайте преподнесем ерол.

Подобная взаимосвязь восхвалений и еролов, в результате которой порой сложно говорить о жанровой принадлежности, по мнению исследователей, объясняется тем, что прежде им «предшествовал жанр „магтал-юрол“» [6: 44].

Заключительная часть подавляющего большинства буддийских гимнов содержит структурные элементы ерола. Такая специфика композиции обусловлена, на наш взгляд, нормами буддийского религиозного вероучения, согласно которым одной из основных добродетелей человека являлось желание блага, счастливой, достойной жизни всем живым существам с тем, чтобы они в настоящем избавились от страданий и в дальнейшем переродились в более высокую форму:

*Burqan-u šašin-i delgeregülegsen
Bodisado-a ölmei batud-un
Busud-un üyles бүтүген
Bodi qutuy-yi olaqu болтуяй*

Распространившие учение Будды,
[Пусть] здравствуют Бодхисаттвы!
[Пусть] осуществляются желания остальных, [которые]
[Пусть] обретут совершенную святость!

Подобная тесная связь магтала и ерола может указывать на то, что оба этих древних жанра в процессе своего продолжительного развития подвергались взаимовлиянию со стороны друг друга. Это взаимодействие имело для магтала благоприятные последствия, которые и обеспечили ему долгую жизнь.

К монгольскому магталу можно с полным правом отнести сказанные по поводу древнерусских жанров слова Д. С. Лихачева, что они «вступают во взаимодействие, поддерживают существование друг друга и одновременно конкурируют друг с другом» [4: 41].

Одним из характерных композиционных приемов монгольских магталов является параллелизм, с помощью которого в стихотворениях достигается идейно-эмоциональная выразительность. Кроме того, параллелизм — это важнейшее метрическое средство в структуре поэтических хвалебных произведений. Для магталов наиболее характерен синтаксический параллелизм, который определяет ритмическую структуру монгольского стиха и «порождает ориентацию на соблюдение равного количества слов в стихотворной строке» [1: 112]. Например:

*Зузаан сайхан хөрсөндөө
Ариун баялагаа өвөртөлж
Зөөлөн сайхан элгэндээ
Мөнгөн хотоо өлгийдсөн*

[Гоби] хранила свои сокровенные богатства,
[Находящиеся] в плодородной почве.
[Гоби] в своем добром нежном сердце
Лелеяла серебряные свои загоны для скота.

Значительное место в композиционной организации монгольских магталов занимает принцип повтора, который выступает как средство усиления эмоционального, лирического настроения в хвалебных стихотворениях. Повторы в восхвалениях также выполняют конструктивную функцию, расчленяя произведение на полусамостоятельные смысловые блоки и являясь своеобразной границей разделения строф. Они достаточно часто встречаются в магталах. Повторяться могут как отдельные слова, так и стихи, и целые строфы. Например, строфа из магтала «Хвала Хангаю»:

*Ердөө л өлзийтэйхэн Хангай чинь
Манай лаа Идэр, Тэрхийн
Өвгөн буурал, баян Хангай
Нутаг минь ээ!*

Ты, самый счастливый Хангай,
Наших [рек] Идэр и Тэрхэ
Седой старец, богатый Хангай!
О! Родина моя! —

повторяется в стихотворении семь раз, с той лишь разницей, что вместо первой строки *Ердөө л өлзийтэйхэн Хангай чинь* («Ты, самый счастливый Хангай») далее упоминаются: *Өршөөлтөйхэн Хангай чинь* («Ты, милостивый Хангай»), *Ийм л сайхан Хангай чинь* («Вот такой ты прекрасный, Хангай») и *Арвин баян Хангай минь* («Мой прекрасный Хангай»). Такие повторы не только усиливают эмоциональное впечатление, но и подчеркивают жанрово-композиционную направленность стихотворения.

В буддийских гимнах одним из структурообразующих элементов являются молитвенные формулы. Как правило, они регулярно повторяются в текстах

после каждого стиха или строфы; обязательны они и в конце сочинения. Главная функция их — усиление религиозной окраски гимнов. Самой распространенной является одна из популярных буддийских молитвенных формул — *Om ta ni bad me hum*. Присутствуют также такие повторяющиеся слова, как *мөргөмүй* ('поклонимся'), *залбарилъя* ('помолимся'), *сөгдөмүй* ('преклонимся') и др. Подобные повторы свидетельствуют о том, что эти произведения активно использовались в религиозной практике в богослужебных целях.

Литература

1. Герасимович Л. К. Монгольское стихосложение. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1975.
2. Ингарден Р. Исследования по эстетике. М.: Изд-во иностр. лит., 1962.
3. Буддизм и устная гимническая поэзия // Историко-культурный атлас Бурятии / Авт.-сост.: Алексеева Т. Е., Бадлуев А. И. и др. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2001.
4. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, 1967.
5. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. М.: Наука, 1984.
6. Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1998.

Своеобразие магталов всех трех поджанров обусловлено эволюцией монгольской хвалебной поэзии: на протяжении всего ее длительного периода развития постоянно происходило внутрижанровое и межжанровое взаимодействие, взаимопроникновение одних поэтических форм в другие. Магталы трех подтипов имели разное время происхождения, различное назначение и целевую направленность, что отразилось на их художественной форме и композиционно-структурном построении.

Д. А. Николаева

Генезис мифоритуальных аспектов кругового танца «хор» у западных бурят*

Хороводный танец *ёхор* был одним из самых любимых, широко распространенных и массовых видов народного творчества бурят. Первоначально как синкретическое действо он представлял собой в первую очередь сакральное действо, направленное на гармонизацию окружающего пространства. Танец был составной частью обрядовых игр на родовых шаманистических жертвоприношениях, его исполняли на свадьбах и молодежных вечерках (*наада-нах*). Со временем, утратив первоначальное ритуальное значение, он превратился в любимое развлечение молодежи. Сегодня *ёхор* встречается крайне редко. Обычно его исполняют пожилые люди на свадьбах и юбилеях, дабы «тряхнуть стариной».

При знакомстве с исполнением бурятского кругового хороводного танца *ёхор* в первую очередь привлекает внимание образ копытного животного, который проявляется как вербально, так и кинетически. Например, это подтверждает одно из названий бурятского кругового танца *хатар наадан*, т. е. «рысь (о способе бега животного) — игра». Буряты иногда вместо «Давайте потанцуем» говорили «*Зай, хатарае*» (букв.: «Давайте порысим»). Но ведь «рысить», пишет Д. С. Дугаров, могут не люди, а животные... [6: 94—96]. Более того, оперируя данными лексического анализа текстов *ёхоров*, Д. С. Дугаров выявил, что припевные слова, которые до него первоначально воспринимались как неперебиваемые восклицания, при исполнении круговых танцев несут древнюю обрядовую функцию. Их семантика, по мнению этнографа, обозначает бег, причем бег копытного животного. «Если свести вместе все основные припевные слова данного типа, означающие движение животного от медленного к быстрому, то мы получим целый ряд глаголов повелительного наклонения, обращенных к какому-то четвероногому копытному животному: *дукиша* — 'беги хлынцой',

'семени', *хайбарала* — 'беги трусцой', *ёрооло* — 'беги иноходью', *хатара* — 'беги рысью', *харай* — 'скачи' (галопом)» [Там же].

Образ проявляется и в акциональном коде *ёхора*, когда танцующие своими прыжками и скачкой сами изображают бег животного. «И в этом отношении семантика припевных слов полностью совпадает с семантикой кинетического канона бурятского танца с его постепенным ускорением от медленного покачивания к быстрым скачкам» [Там же]. Д. С. Дугаров косвенно подтверждает ритм скачки копытного животного и в метроритме *ёхора*. Кроме того, он выстраивает зооморфный ряд в семантике *ёхора*: бубенмарал/маралуха (ездовое животное шамана), эфирный козел, мифический птицеолень — *загалмай*. Несколько иное утверждает хореограф Т. Е. Гергесова. Она полагает, что в образе копытного животного представлена лошадь [3: 103]. Как видим, рассматриваемый образ претерпевает в одном и том же танце изменения от более реального существа до фантастического. Можно сказать, что в основных своих моментах круговой танец является отражением исторического процесса становления основных параметров в представлении о картине мира, решенном в акционально-пластическом и вербальном ключе.

На самом первом этапе при мифологическом осмыслении процесса освоения окружающей действительности в формировании кругового хороводного танца для древнего человека актуальным было **реальное** животное, чаще всего копытное как наиболее распространенный объект охоты. Здесь особую роль в процессе познания окружающего мира выполняло пластическое освоение, а восприятие же осуществлялось на психофизическом уровне. В ритуальных действиях важное значение имел собственно **ритм**. С одной стороны, первоначальное познание ритма окружающего мира происходило через познание ритма животных как наиболее близкого и актуального. «Ритм, изначально ритм ударов ног. Животные также имеют свою излюбленную походку. Многие

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 05-06-80102.

из их ритмов богаче и внятнее, чем у человека. Знание животных, которые его окружали, ему угрожали, на которых он охотился, было древнейшим знанием человека. Он знакомился с ними по ритму их движений» [10: 36].

С другой стороны, по мнению М. Элиаде, модель хореографических ритмов находится вообще вне мирской жизни людей. Воспроизводят ли они движения тотемного или символического животного (или же астральных тел), являются ли те сами по себе ритуалом (лабиринтообразные извивы, прыжки, жесты, воспроизводимые с помощью церемониальных предметов), танец всегда имитирует архетипический жест или знаменует мифический момент. Одним словом, это — повторение, а следовательно, реактуализация «времени оно» [24: 50—51]. Исследователи полагают, что именно категория ритма — основополагающая категория мироздания, т. к. она одна из немногих характеристик мира, возникавшая одновременно с ним. Упорядоченный ритм Космоса (движение планет, звезд, комет) подразумевает существование человека в биении пульса Вселенной. Так называемые «экологические ритмы» предусматривают календарные циклы, обусловленные природным феноменом темпорального кода (годовые, сезонные, суточные и т. д.), благодаря которым формируются «биологические часы», обеспечивающие выживаемость и развитие человеческого вида [12: 480; 1: 157—160].

Действительно, жизнь человека наполнена ритмами. Во-первых, это его собственные физиологические ритмы: дыхание, биение сердца, пульс и т. д. Во-вторых, ритмы трудовой деятельности, обусловленной особенностями хозяйственно-культурного типа, сочетанием труда и отдыха, в соответствии с ритмом смены сезонов года, суток. В-третьих, культурный ритм, подразумевающий биение ударных са크ральных инструментов, пение и танец.

Как видим, осознание внутренних ассоциаций ощущений, которые могли вызываться как внешними стимулами, так и непроизвольными внутренними механизмами, происходило через осознание ритма внутренне осязаемого объекта. «В освоении человечеством различных граней сознания этапы мысли-формы, возможно, предшествовал этап мысли-энергии в виде „*невербального осязающего ритмомышления*“, в котором особая чувствительность к ощущениям внутренних ритмов объектов, видимо, играла ведущую роль» [2: 51].

Вскоре человек научился сам создавать ритм. Пытаясь его *освоить*, он структурирует окружающее его пространство. Например, создание календаря является своего рода попыткой «обуздать» время. И эта попытка структурирования времени посредством создания ритма нашла отражение и в танце. На данном этапе воздействие на окружающий мир происходило посредством воздействия на ритм окружающего мира, а назначение исполнения кругового танца носило сугубо *сакрально-магический* характер. «Любые внешние средства в магическом действии

можно рассматривать как приемы, вынуждающие организм работать в определенном ритме и приводящие его в такое состояние, когда одна энергетическая психофизическая система может оказывать влияние на любую другую энергетическую систему, вызывая желаемый результат. До осознания и овладения словом роль внешних вынуждающих приемов выполняли невербальные средства, и в частности, ритмичные телодвижения» [2: 52].

Следующий этап характеризуется тем, что постепенно формируется одно из древнейших социально-религиозных явлений в жизни первобытного общества — *тотемизм* и, соответственно, древнейшим осознанным образом, отразившимся в ритуальных танцевальных действиях, становится образ **тотемного животного**.

Выделение образа, а позже и слова-имени, породило магическое миропредставление и уверенность в возможности воздействовать на объект через манипуляции с его психофизическим образом. И потому важнейшей и постоянно воспроизводимой частью ритуала становилось изображение предков, которое одновременно было человеком-животным. С целью воздействия на животное-предка в тотемических обрядах исполнялись пляски, во время которых происходило превращение человека в другое существо. Это превращение представляло собой значимую часть обряда. «Если оно совершается правильно, родство закрепляется и подтверждается, и человек заставляет приумножаться животное, которое есть он сам» [10: 383]. Такое превращение выражалось не только внутренними изменениями, но и внешними предметами-масками и подражательными движениями в танце.

Следует отметить, что в ритуальных плясках тотемических обрядов уже преобладала **магия** ритма. Коллективное исполнение танца выражало коллективное начало в жизни людей. Во время танцевального действия люди ощущали себя единой массой. Создавалась новая коллективная психологическая сила, которая, например, «может быть использована в качестве эффективного средства психотерапии. Для заблуждения нервно-психического склада данное средство зачастую рассматривается как основное. Общинные лечебные танцы длятся порой до 3—4 месяцев, в течение которых вся деревня живет в „терапевтическом режиме“. Лекарь, наделенный особыми способностями к внушению, подчиняет своей воле волю пациента и сородичей, сознательно направляя коллективную силу на избавление от недуга» [2: 53]. Синхронное воспроизведение ритмических телодвижений позволяло ощутить свою цельность, а также упорядочить и синхронизировать энергию, заключенную в каждом индивидууме. «Первоначально именно энергетический аспект образа и ритмическая сторона действия имели большее значение, чем форма» [2: 52]. Данная энергия позволяла влиять на ритм пространства, космоса. Ритмически организованная пластика участников кругового танца выступает как сакральное действие, которое можно использовать не только для восстановления нарушенного ритма энер-

гии отдельного индивида (например при заболевании), но и «на воссоздание ритмично упорядоченного в категориях пространства и времени нового мира. Здесь семантическое значение ритма корреспондирует с актом мифологического первотворения, при котором был задан ритм пульсирующего времени и подчиненного этому ритму пульсирующего пространства» [5: 126].

С тотемизмом связано возникновение и *промысловой магии*. В этой связи уместно вспомнить знаменитый бизоний танец манданов — индейского племени из Северной Америки, относящийся к первой половине прошлого столетия. Когда начинался голод, манданы надевали маски бизонов и начинали танец. «...Он должен приманить стада, изменив их направление. Пока мандан танцует, он считается бизоном и ведет себя как таковой. Бизон чует его притяжение издали, но поддается ему, только если танец идет на высоком накале. Снизится накал — нет уже настоящей стаи, и бизоны, которые еще далеко, повернут в какое-нибудь другое место. Танцующие должны стать притягательной силой» [10: 125—127].

По мнению немецкого философа, взаимосвязь человека и животного осуществляется с помощью ритма, который должен был синхронизироваться с ритмом бизонов, помогая превращению человека в животное. Приумножение тотемных животных, как считает Э. Канетти, тождественно его собственному, ибо с древнейших времен считается, что подобное вызывает подобным. «Поэтому крепость связи между превращением и приумножением невозможно переоценить. Если превращение утвердилось, и его точный образ воспроизводится в традиции, оно гарантирует приумножение обоого рода созданий, которые в нем едины и нераздельны. Одно из этих созданий всегда человек» [10: 124].

Постепенно происходит изменение представления человека о себе и природе. «Если первоначально человек не выделял себя из природы, склонен был все оживлять, одухотворять, то позднее возникают представления о двойной природе вещей — внешней, материальной, и внутренней, духовной. На этом уровне развития почитается уже не само животное, а его „хозяин“ или дух в его облике» [10: 184]. В искусстве палеолита встречаются изображения чудовищ-полулюдей, которых исследователи считают переодетыми людьми или мифологическими существами, а также изображения сложных многофигурных сцен — магических ритуальных действий со зверями и людьми в ритме танца. Исследователь в области палеохореографии (В. Ромм) сделал вывод о том, что древний художник довольно искусно показал ритмичные движения танцоров, одетых в бутафорские костюмы с масками — головами, шкурами и хвостами животных. Можно утверждать, что символическая интерпретация и расшифровка наскальных изображений выявляет связь пластики тела с древними культами и божествами.

Кроме того, можно выделить следующую функцию ритуальных круговых танцев — *охотничью*.

З. П. Соколова отмечает, что в происхождении промыслового культа, кроме связи с тотемизмом и страха перед хищными животными, известную роль сыграли также рациональные приемы, обеспечивающие удачный промысел. Одним из таких приемов была охотничья маскировка. Имитирование повадок зверя и ряжение в шкуру послужили основой для возникновения охотничьих танцев [20: 77—78].

Необходимо отметить, что по данному вопросу среди исследователей традиционной танцевальной культуры существуют различные точки зрения. Например, М. М. Маковский рассматривает круговые танцы в значении военных плясок. По его мнению, божества войны в древности одновременно были и божествами плодородия, военные (круговые) танцы были нередко и фаллическими танцами, обязательным атрибутом которых было протыкание земли копьями (символ убийства врага, но одновременно — символ оплодотворения земли) [13: 329]. Как утверждает М. Ю. Еремина, «построение в круг считалось оберегом от злых сил и гарантировало благополучный исход обряда. В охотничьих плясках круг означал облаву, в земледельческих обрядовых танцах символизировал плодородие. В кругу лечили и женили» [8: 22]. Известный бурятский этнограф М. Н. Хангалов предполагал, что изначально круговой танец *ёхор* являлся следствием проводимой древними бурятами облавной охоты (*ээгтэ аба*).

С возникновением охотничьей темы связаны астральные мифы, в которых отражен мотив небесной охоты на животное. В типологически ранней группе астральных мифов звезды или созвездия часто представляются в виде копытных животных, на которых охотится вначале зооморфное, а после антропоморфное существо. Мифы о небесной охоте, связанные с древнейшими наблюдениями за перемещением солнца и звезд, широко распространены в сказаниях многих сибирских народов. В своем первичном варианте этот миф предстал в виде преследования одной стихии другой, олицетворенных, соответственно, в животных образах. По мере развития роль преследователя Солнца, дня (копытных животных, похитивших солнце) отводится очеловеченному образу охотника. Так, в сказаниях бурят, монголов, калмыков, алтайцев, хакасов и тувинцев это образ космических маралов (у эвенков — лось), а охотником является первоначально мифологический медведь Манги, а затем силач Мани (у бурят Хухудэй Мэргэн) [5].

Образы космической охоты не могли не выразиться в ритуально-танцевальном действе. До недавнего времени у эвенков, по данным Г. М. Василевич, существовал обычай изображать в лицах во время весеннего праздника оживления природы — *Икэникэ* — космическую коллективную охоту. «Подобно тому как шаман в ходе своего камлания посещает другие миры вселенной, охотники эвенки, преследующие космического зверя — лося, бегут по среднему миру, опускаются в нижний мир и поднимаются вслед за своей добычей в верхний мир. Их воображаемая добыча, конечно, не простой реаль-

ный лось, а тот же „Хоглен“ — само зооморфное Солнце, умирающее и воскресающее чудовище, живой зооморфный центр вселенной» [17: 65].

В ритуале-повествовании о великой небесной охоте на солярное животное-божество обязательно исполнялся круговой танец. Движение солнца по небосводу понимается древними людьми как движение божества-животного. Так, в круговом хороводном танце эвенков во время празднования *Икэшипкэ* разыгрывалась погоня за небесным оленем и принесение его в жертву. Эвенкийский хороводный танец характеризуется наличием подражательных движений, имитирующих движение оленя (Солнца).

В бурятском танце движения исполнителей также ассоциируются с движением копытного животного. При этом Т. Д. Скрынникова предлагает обратить особое внимание на пол животного. В данном случае это **самка**, т. е. в мифологическом контексте — рождение Солнца маралухой, убегающей от небесного стрелка Хухудэй Мэргэна. Она пишет: «В этом тексте совершенно отчетливо просматривается движение маралухи (*үхээр ногоон*) из иного мира — мира мертвых... В этом движении самка марала приносит в мир живых (*амитан*) порожденное ею солнце» [16: 187]. Самкой животного, порождающей солнце, может быть и коза: «Найбанхайдаа найбарлаа, Үхээр шоогой ёроолоо» [6: 101], где *шоогой* — ‘коза, козел’ (диалект бурят племени эхиритов и баргузинских бурят).

Таким образом, постепенно в сюжете о символической небесной охоте в образах животных стала подчеркиваться их принадлежность к **солярному божеству**. Например, в представлении людей окуневской культуры бык ассоциировался с понятием (образом) Солнца. Об этом свидетельствуют неоднократные символические объединения знаков, схематично передающих оба образа [14, т. 1: 116]. Сама форма кругового танца стала символизировать божество Солнце или Луну. «Круг как универсальная проекция шара становится символом космоса и божества у всех народов. Естественно, что в качестве такого божества чаще всего выступает солнце, символизируемое кругом и на основании его формы, и в силу кругового характера его суточного и годового движения (ср. дискообразную корону Ра, крылатый диск Атон, солнечную колесницу Аполлона, а также образ солнечного глаза в виде круга)» [14, т. 1: 18—19].

В свою очередь, обращает на себя внимание общность фонетического корня *хор/кор/кол/ор* — термина, применяемого для обозначения кругового хороводного танца у разных народов Евразии. Д. С. Дугаров выделяет четыре региона бытования кругового танца, в названии которого в той или иной степени присутствует вышеуказанный корень:

- на Ближнем Востоке хороводный танец известен издревле в Иране, Закавказье, островном Средиземноморье. Таковыми являются азербайджанский *халай*, грузинский *хоруми* и т. д.;

- в Центральной и Восточной Европе: русский *хоровод*, чешский *chorovod*, польский *korovod*, украинский *коровод*, белорусский *карагод*, венгерский *kortaz*, болгарский *хоро*, молдавский *хорэ*, македонский *оро* и т. п.;
- в Юго-Восточной Азии, где на территории современной китайской провинции Юньнань проживает целый ряд не китайских народностей мяо-яо;
- в центральной и северной частях Сибири от Байкала до берегов Северного Ледовитого океана и полуострова Таймыр [7: 103—105].

Д. С. Дугаров считает это связанным с тем, что «весь обрядовый комплекс культа неба, земли и плодородия, а также и обслуживающий его круговой танец распространялись по всей Евразии из одного единого культурного центра» [7: 103, 107], который он локализует в Западном Средиземноморье. Таким образом, он предложил гипотезу, объясняющую появление кругового танца у западных бурят. По его мнению, *ёхор* «как особая форма народной хореографии и важный элемент ритуального комплекса белого шаманства был занесен к нам извне пришлыми индоиранскими индоевропейскими племенами» [6: 118]. К вышесказанному можно добавить, что, по мнению Б. А. Рыбакова, во всех названиях хороводных танцев нашел отражение древний индоиранский солярный культ Солнца-Хороса (перс. *xorsed* — ‘солнце’) [19: 217]. Т. Д. Скрынникова выявляет в бурятской культуре наличие двух типов культур: восточноазиатский тип характеризуется дуальной картиной мира (культ Земли и Неба) и параллельной формой хороводного танца *нэрлелгэ* (‘стенка на стенку’), и западноазиатский тип — культ Земли, Неба и Солнца, где форма хороводного танца *ёхор* уже круговая.

Символика круго- и спиралевидного рисунка танца также связана с солярным культом. Иногда символом божества был круг с крыльями, что свидетельствует о сохранности зооморфических представлений. В дальнейшем в представлениях об образе солярного божества происходит отход от зооморфного облика. Солярное божество, которое имело первоначально зооморфный образ, оказало влияние на формирование танцевальной лексики кругового хороводного танца.

Постепенно осознание образа солярного божества в виде круга приводит к появлению круговых коллективных танцев в форме **замкнутого круга**. Исследователь ранних форм танца Э. А. Королева считает, что круг из спонтанно возникшей, как наиболее удобной, формы массового танца становится символом солнца и луны, наделяется магическим значением, в отдельных своих деталях различим у каждого племени. Имитация в рисунке танца геометрической формы небесных светил привела к исполнению замкнутых круговых танцев с разнообразными видами сцепления рук [11: 147].

Итак, в круговых танцах промыслового культа воспроизводилась погоня за животным и имитировались его движения, но все же окончательное формирование круговых хороводов связано с отходом от

тотемических обрядов, где танец мог исполняться без обязательного сцепления рук. Это связано с отходом от зооморфного к антропоморфному облику явлений и сил природы. В частности, Э. Б. Тайлор пишет, что в первобытной философии всего мира солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим. Действительно, они противоположны друг другу как мужчина и женщина, при этом они различаются как по полу, приписываемому тому или другому, так и в своих отношениях между собой. Например, в священном призывании бурят звучит обращение *Эхэ эсэгэ хоёр — наран нара хоёр* («Мать и отец — солнце и луна»).

Отголоски почитания божества Солнца, имеющего антропоморфный облик, сохраняются в круговых хороводах по сей день в разных культурах. Например, летний хороводный цикл славян посвящался Солнцу — Яриле. У белорусов долго существовал оригинальный древний хоровод. Вечером среди большого круга, двигавшегося в крайне замедленном темпе, помещали наряженную в белую одежду девушку с венком на голове, восседавшую на белом коне. В правой руке у нее был череп, а в левой — пучок ржаных колосьев. В тексте песни упоминался бог Солнца — Ярило [4: 178].

Вероятно, антропоморфный облик солнечного божества символизирует трансформацию образа темного животного в образ матери-прародительницы, выполняющей функции плодородия, надления людей благодатью и т. д. Соответственно, форма кругового танца и центр, вокруг которого он исполнялся, становятся символами гендерных представлений (*центр* — фаллос, *круг* исполнителей — вагина), позволяющих имитировать космогонические акты, это не противоречит мнению о том, что первоначально Солнце ассоциировалось с культом матери-прародительницы. Нами была предложена гипотеза о соответствии ритма *ёхора* с этапами сотворения мира. «В связи с упоминанием о самце и самке животных, о разрастающихся рогах оленя и лося следует вспомнить миф о рождении солнца, который, на наш взгляд, помогает понять семантику этого мотива [16: 190]. Здесь речь идет о более древних представлениях, связанных с осознанием структуры мира, а затем культа плодородия. Со временем круговое движение по ходу Солнца и форма замкнутого круга (форма солнечного диска) получили новое магическое значение — идею **плодородия**. На данном этапе качественно возрастает значение круга как символа Солнца в ритуалах культа матери-прародительницы, плодородия, всеобщего благополучия, а также актуализируется сакральная функция исполнителей хоровода — молодых женщин и девушек. Особое значение круговые танцы приобрели у земледельческих и скотоводческих народов, жизнь которых зависела от получаемых урожаев или приплода скота. Кроме того, тогда же окончательно складывается **направление движения** в ритуальных хороводах круговой формы. Они ориентированы в основном

всегда на левую сторону («по ходу солнца», «за солнцем», «посолонь»).

Круговой танец исполняется в нарастающем темпе от медленного к быстрому (трехчастность). Все эти части выглядят как последовательные ступени достижения особого состояния. Д. С. Дугаров полагал, что трехчастность *ёхора* является своего рода магическим средством отправления шамана на небо. Он сравнивал темпоритм хоровода с ракетой, где первая часть — начало запуска моторов, затем идет ускорение темпа их работы, и наконец происходит взлет [6]. Это соответствует технике введения в транс. Таким образом, кинетический канон кругового танца мог служить средством достижения **экстатического состояния**. Ведь транс был необходимым условием для достижения при совершении ритуала наивысшей степени напряжения, когда с помощью магического воздействия происходит контакт с *иным* миром.

Итак, процесс становления хороводных танцев в форме замкнутого круга проходил в зависимости от развития религиозно-магических представлений об образе божества. В частности, традиция круговых обходов появилась еще до обожествления Солнца, когда древние люди осознали значение движения светила по небосводу. Хороводные танцы в форме *замкнутого* круга появились на стадии возникновения солярного культа. При этом «новый» танец сохраняет некоторые черты предыдущих тотемических первоплясок.

Однако в бурятском *ёхоре* образ животного имеет несколько иной смысл. По мнению Д. С. Дугарова, это «ездовое животное», на котором совершаются путешествия в *иные* миры. Трансформация данного образа связана с дальнейшим развитием религиозных верований, а именно с развитием в них представлений об антропоморфном облике главных божеств. Это связано с тем, что в эпоху бронзы большинство племен Евразии вступают в новую стадию развития производящих форм хозяйства и соответствующих ей религиозно-мировоззренческих представлений. Как считают исследователи, культ Солнца, Быка, плодородия в лице матери-прародительницы и покровительницы всех форм жизни расцветает в ярких образах культур II тысячелетия до н. э. Однако тотемическая основа проглядывается как в образах, выросших на местной, неолитической основе, так и в представлениях, корневым источником которых явились полнокровные по своей жизненной выразительности образы древневосточных центров и их периферий [23: 169—170].

Тогда же меняются и представления о связи божества с животным. Животное на этой стадии верований утрачивает значение божества, оно лишь посвящается духу или богу. Как известно, культ священных животных был широко распространен у разных народов. Ими чаще всего были самые сильные и красивые особи определенного цвета (культ белых оленей в Японии, черных быков в Египте, красных быков в странах Юго-Восточной Азии), не-

редко с какими-нибудь признаками (пятнами и т. п.) [20: 234—235]. У бурят в жертву высшим божествам приносили козла с белым пятном на лбу («чело из оправленного серебра») [6: 104].

В. Я. Пропп полагал, что развитие мифологических образов происходило путем их расщепления. Образ героя, который в наиболее древних текстах для того, чтобы попасть в иной мир, оборачивается конем или птицей, в дальнейшем раздваивается. Конь или птица как бы отслаиваются от человека и в более разработанных вариантах вместо человека-животного действуют уже два персонажа — человек и животное, звериная сущность как будто «сползает» с героя, представая зверем-помощником. «Герой-животное преобразовался в героя плюс животное» [18: 140].

Состоявшееся изменение во взглядах на облик божества, однако, не привело к исчезновению первоначальных, присущих тотемизму, черт хороводных танцев в ритуале. Например, в связи с овладением словом роль вынуждающих приемов в ритуальном танце перешла к вербальным средствам, но ритмообразующее начало сохранилось. Анализ дошедших до наших времен текстов *ёхора* показывает явное пренебрежение грамматическим строем речи в пользу ритмической формулы. Так, Д. С. Дугаров отмечал, что он был «поражен слаженностью танцующих, но вдруг через некоторое время почувствовал: перестал понимать, о чем поют танцоры. Оказывается, они первые слова каждой строки пропускали, не произносили и получалось что-то несурзное:

Свои разминаем,
Подобно крича,
Потренируем и т. д. [6: 108].

Это говорит о том, что в круговых танцах бурят сохраняется присущая тотемическим танцам магия ритма. Действительно, вербальная сфера магических танцев обладает определенным ритмом. Со временем ритуальное танцевальное действо в культах плодородия теряет значение прямого воздействия на божество. Появляется новый промежуточный объект воздействия на это божество — **священное животное**. Воздействие на божество производится уже через жертву. В архаической ритуальной культуре бурят это был козел. В бурятском *ёхоре* сохраняется подражательная лексика, но это уже не подражание зооморфному божеству, а подражание священному животному, которого общими усилиями отправляют на небо. Культ козла в традиционных религиозных верованиях тюрко-монгольских народов занимал большое место. Буряты приносили козла в жертву Солнцу путем подвешивания его шкуры с головой и конечностями на шесте. Исключительно большое место образ козла занимал и в древнем искусстве народов Средней и Передней Азии. Он являлся символом Солнца. О большой популярности образа козла в религиозных верованиях скотоводческих племен Центральной Азии, Саяно-Алтая и Западного Забайкалья, начиная с эпохи бронзы и до самых позднейших времен, свидетельствуют зафиксиро-

ванные исследователями по всей этой огромной территории многочисленные наскальные писаницы, на которых изображения длиннорогих горных козлов встречаются в бесчисленном множестве [6: 102].

Одновременно с процессом антропоморфизации божества и его расщепления формируется новая форма культовых отправлений — **шаманские мистерии**. Появившиеся на этом этапе развития служители культа — шаманы и их помощники (*юһэнгуты*) — получают право на роль медиаторов. Поэтому во время обрядов жертвоприношения главные медиаторы — шаман и его помощники совершают магические действия с целью достижения желаемого результата. Появляются обряды, в которых начинать исполнять хороводы должны именно *юһэнгуты*. Для достижения своих целей они используют самые разные средства, одним из которых является воспроизведение особого ритма, позволяющего управлять им, а следовательно, и людьми, слушающими этот ритм, воспроизводящими его и подчиняющимися ему. Прямые следы такого воздействия можно наблюдать в некоторых оккультных обрядах.

Итак, круговому хороводу присущи все магические практики, имевшиеся в пляске, а именно — магия ритма, магия подражательного телодвижения. Сохранение их в хороводном танце обуславливается тем, что он становится ритуальным танцем поклонения антропоморфному божеству, имевшему когда-то зооморфный облик, через воздействие на его священное животное. И наконец, можно выделить взаимосвязь кругового танца с женским культом, который возник примерно в эпоху энеолита, когда образ тотемного животного у народов Сибири и Центральной Азии трансформировался в образ матери-прародительницы с функцией плодородия. Об этом свидетельствует, во-первых, собственно форма *кругового* танца, которая ассоциируется с женским началом, во-вторых, кинетика исполнителей, имитирующих половой акт, а также предметно акциональный код, где центр символизирует фаллос, а круг танцующих — вагину. И *центр* и *круг* в *ёхоре* символизировали собой основные космические силы (мужское и женское), что согласуется с архетипом мифологического сознания — иерогамией Неба и Земли, результатом которой является акт творения мира [16]. В традиционной архаической культуре любые физиологические акты (труд, питание, рождение, смерть, игры, секс) расценивались как действия, повторяющие божественные образцы.

Данные представления можно проследить и в вербальной сфере хоровода. Мы согласны с мнением В. Н. Топорова о том, что «стержнем и главным механизмом любого заговора» является формула «*Да будет > И стало...*» [22: 10]. Танцевальная культура как отражение и воплощение человеческого сознания тоже подвергается в этот период символической трактовке. Символизация объектов жертвоприношения шла одновременно с процессом становления **слова-имени**. Отсюда, вероятно, «слово», «словесные тексты», сопровождая жертвоприношение, по-

степенно превращают его в церемониальное действо. Таким образом, вербальная сторона обряда начинает превалировать над акционально-пластической ее частью, приводя к формализации движений.

Здесь уместно будет, на наш взгляд, вспомнить проблему исторического развития способа жертвоприношения, которую изучал Э. Б. Тайлор. В частности, он выделил три теории: теорию дара, теорию чествования и теорию лишения, или отречения. Во всех трех случаях ученый находил обычные обрядовые превращения от совершенно реального акта до формальной церемонии. Приношение, вначале действительно ценное, заменяется мало-помалу меньшими дарами или более дешевыми предметами и наконец доходит до степени ничего не стоящих знаков, или символов [21: 465—466].

Со временем, в отличие от тотемических коллективных подражательных плясок, в круговых хороводах большое значение приобретает имя-слово, которое приводит к символизации жертвы и, следовательно, почти полному исчезновению внешней имитации — надевания масок, шкур и т. д., сохраняется подражательная лексика лишь в пластике танца. Такая символизация есть прямое отражение представлений о жертве. Отсюда можно предположить, что эти обрядовые превращения отражались и во внешних формах обряда, в частности в танце, лексика которого тоже проходила стадии от реального отражения до формального. Например, в эпоху культа матери-прародительницы в жертву приносились лошади, в круговом танце в пластике исполнителей и в содержании текстов превалировало уже изображение именно этого животного.

Таким образом, основными внешними средствами, помогающими осуществлять магическое воздействие в ритуальном действе, стали словесные тексты — **пение**, сопровождающиеся пластическими движениями. Так, свое утверждение о значении хороводного танца как средства поднятия жертвенного животного на Небо Д. С. Дугаров аргументирует данными лексического анализа припевных слов *ёхора*. Например:

Ябо, үхэ, үхэ ош.

Ошо, үхэ, үхэ ош.

Иди поднимайся, вознесись, удаляйся.

Уходи, вознесись, удаляйся...

Отсюда можно заключить, пишет автор, что участники хороводного танца, стремясь силой магического танца отправить кого-то куда-то и для каких-то очень важных для рода, племени целей, сначала его упрасивали, потом заклинали и, таким образом, заставив его сдвинуться с места, затем как бы констатировали якобы свершившийся факт отправления к цели этого существа, которое сначала двигалось медленно, покачиваясь с боку на бок, а потом, постепенно ускоряясь, переходило к мелкой трусце, к иноходи, к рыси и наконец к галопу и скачке [6: 94—96].

Согласно общественному положению, слова песни и движения в танцевальных действиях взаимосвязаны. Отсюда можно предположить, что движения в этом хороводе имеют подражательный характер. Это, в свою очередь, позволяет допустить, что во время хороводного танца, исполняемого при совершении обряда жертвоприношения, происходит превращение исполнителей в жертвенное животное. Только при условии «превращения» можно было воздействовать на священное животное (на душу), а через него на само божество. Превращение вообще было характерной чертой тотемических танцев в целях воздействия на тотемное животное.

Если принять во внимание то обстоятельство, что в *переживании* главное — создать соответствующее настроение, а не раскрыть смысл созерцательного образа, то становится понятной роль танца и музыки в решении этой задачи. С одной стороны, через танец пластическими средствами разыгрывалось сакральное действо-повествование, а с другой — ритмообразующее начало танца обостряло переживание содержания действия. По мнению И. А. Герасимовой, одна из основных черт мистерий и состояла в том, чтобы человека естественного преобразовать в человека духовного, раскрыв его «духовные очи». Ритм и пластические средства танца сознательно использовались в целях трансформации сознания и «открытия органов духовного восприятия» [2: 54].

Со временем заложенные в танце психофизические способности стали использоваться не с целью воздействия на тотемное животное, на божество, на священное животное божества, а уже в целях **трансформации сознания** исполнителей. В этом случае танец постепенно потерял первоначальное магическое значение и начал приобретать социальную, эстетическую направленность. Как отметил Д. К. Зеленин, «в культе антропоморфных онгонов ярче и выпуклее выражена одна черта — предоставление людьми духам увеселений и развлечений» [9: 283].

Таким образом, круговой танец *ёхор* развивался в зависимости от изменения человеческого сознания и художественных образов, которые оно создает в рамках ритуала. Процесс создания художественного образа божества и его действий в круговом хороводном танце прошел путь от яркого природного реализма до церемониального символизма. Становление круговой формы ритуального действия имело несколько этапов. Первый этап был связан с обрядовой магией, обусловленной мифологическим мышлением. Для этого этапа были характерны построения в круг, круговые обходы без обязательного сцепления рук. Следующий этап определялся возникновением солярного (женского) культа, и на этом этапе исполнители хороводных танцев составляли уже замкнутый круг.

Танец *ёхор* базируется на общих мифоритуальных основах круговых танцев, характерных для различных народов мира. Таковыми являются сходные мифологические представления, в частности, взгляд на образ солярного божества как на небесное жи-

вотное, ритуальное значение круговых обходов как магического средства достижения «чужого» мира и ограждения от него «своего».

Танец *ёхор*, как всякое явление традиционной культуры, полифункционален, что определяется его синергетическим характером. В основе его лежит ми-

фопоэтическая память и общая картина мира, которые определяют единство и целостность, устойчивость и жизнеспособность этнической культуры. Таким образом, изучение танца *ёхор* позволяет провести реконструкцию этнокультурного наследия древних бурят.

Литература

1. Большая медицинская энциклопедия / Гл. ред. Б. В. Петровский. М.: Сов. энцикл., 1978. Т. 3.
2. Герасимова И. А. Философское понимание танца // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 50—63.
3. Гергесова Т. Е. Бурятские танцы. Улан-Удэ, 1974.
4. Голейзовский К. Я. Образцы русской народной хореографии. М.: Искусство, 1964.
5. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ, 2001.
6. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. М.: Наука, 1991.
7. Дугаров Д. С. Круговой хороводный танец в Европе и Азии. К проблеме культуро- и этногенеза в некоторых странах Евразии // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Улан-Удэ, 1998. С. 103—107.
8. Еремина М. Ю. Роман с танцем. СПб., 1998.
9. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
10. Канетти Э. Масса и власть. М.: Изд. Фирма «Ad Marginem», 1997.
11. Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев: Штиинца, 1977.
12. Краснова О. М., Белякова Е. И., Иценко Л. И. Естествознание: словарь-справочник. Ростов н/Д.: Феникс, 1997.
13. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М.: Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», 1996.
14. Мифы народов мира. М., 1982.
15. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987.
16. Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002.
17. Окладников А. П. Шишкинские писаницы — памятник древней культуры Прибайкалья. Иркутск: Кн. изд-во, 1959.
18. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстологический коммент. И. В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000.
19. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.; София: Гелиос, 2001.
20. Соколова З. П. Животные в религиях. СПб.: Изд-во «Лань», 1998.
21. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.
22. Топоров В. Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. М.: Наука, 1995.
23. Хлобыстина М. Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках Окуневского искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 165—180.
24. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Д. Нансалма

Одежда монголов

Национальная одежда и украшения занимают важное место в богатом и разнообразном наследии материальной культуры монголов.

В Национальном музее монгольской истории в Улан-Баторе хранится большая коллекция одежды и украшений монгольских народов конца XIX—начала XX в.

Национальный костюм монголов совершенствовался в течение веков. Он отличался добротностью, практичностью и был идеально приспособлен к кочевому быту.

В продолжение многих веков монгольская одежда обладала этноразличительной функцией, что способствовало сохранению ее традиционной формы. Она являлась внешним выражением этнического самосознания: отличалась от одежды других этнических групп покроем, силуэтом, отделкой, материалом, цветом, украшениями.

Одежда всех монгольских племен с древнейших времен имела единый и во многом однородный характер: головной убор всегда был круглый, конусообразный; передняя часть верхней одежды (*дэли*) — открытая, борт — косой (при наличии); рукава — узкие, воротник отсутствовал¹. Обувь была похожа на меховые чуваки из шелковистого меха и походила на *маяга* — обувь современных тувинцев.

Знатные люди монгольских племен XII—XIII вв. носили одежду из шелковой ткани красного, желтого и белого цветов. Дэли у них были с косыми бортами, узкими рукавами без манжет. Основными атрибутами одежды являлись пояс, головной убор, напоминающий шляпу, кожаная обувь.

Имелась у монголов и униформа. Она учреждалась специальными указами. Известно, что в основу униформы периода Чингис-хана, как следует из юридических документов того периода, была положена мода исконно монгольская, а в период Хубилая-хана чиновникам, состоящим на государственной службе, было предписано иметь одежду восточного типа. Это не распространялось на простой народ, который всегда носил традиционную монгольскую одежду.

Одежда в то время была достаточно разнообразна. Люди высокого социального статуса имели одежду из шелка, шерсти, дорогих мехов, а простой народ — из овчины, грубого холста, хлопка и войлока. Дэли XIII—XIV вв. шились с косыми бортами, без стоячего воротника, с длинным разрезом до подмышки, имели три пуговицы на правой стороне и одну — на левой. Женщины носили высокий головной убор, так называемый *богтог*; поверх дэли надевали широкую накидку без застежек.

Верхняя наплечная одежда мужчин была туникообразной, распашной, запахивалась направо, что было характерно для всех народов Восточной, Центральной и Средней Азии. Традиционно дэль шилась из кожи, шкур, хлопчатобумажных и шелковых тканей. Дэль из овчины предназначалась для зимы, из шелка — для более теплых месяцев. Хлопковые утеплители позволяли носить дэль в прохладные весенние и осенние месяцы.

В XIX—начале XX в. в Монголии употреблялись ткани различного происхождения, но преимущество оставалось на стороне китайских хлопчатобумажных и шелковых тканей, что объяснялось интенсивностью деятельности китайских торговых фирм.

Шкуры домашних и диких животных, употребляемые для шитья, монголы обрабатывали сами. Их тщательно очищали от жира, намазывали несколько раз кислым молоком, затем высушивали и разминали на камне простейшей кожемалкой — планкой с зубринами (монг. *хэдрэгэ*).

Овчина как наиболее доступный материал для шитья верхней одежды используется монгольскими пастухами по настоящее время. Охотники, жившие в тайге, носили дэль из кожи газели и антилопы. Использовалась также козлиная и жеребья кожа. Лисий мех употреблялся при отделке одежды и головных уборов. Оленьи, овечьи и ряд других типов шкур подвергались особому дублированию, в результате которого получалась очень мягкая кожа с бархатистой поверхностью — замша (монг. *арьс*), которая, так же как и обычная кожа, окрашивалась естественными красками (монг. *зосон будаг*).

Одежда монголов всегда была показателем места человека в социальной иерархической структуре общества. В XVIII—начале XIX в. можно выделить три типа одежды: одежду простолюдинов — аратов (монг. *ард*), одежду духовных лиц — лам (монг. *лам*), которых называли «желтыми» (монг. *шар*), и одежду светских феодалов (монг. *язгууртан*), которых называли «черными» (монг. *хар*).

Араты носили одежду из хлопчатобумажных тканей (монг. *даалимба*, *цууямбу*). Излюбленные цвета монголов — фиолетовый, темно-синий, черный, коричнево-зеленый, зеленый.

Монгольская дэль имела длинные рукава (монг. *ханцуй*), заканчивавшиеся широкими манжетами (монг. *нудрага*), спускавшимися ниже кистей рук и напоминавшими своей формой конские копыта. Манжеты защищали кисти и пальцы рук от весенних и осенних заморозков и зимних морозов, позволяли не пользоваться рукавицами. Монголы шили дэль длинной, почти до щиколоток.

Застегивалась дэль на три пуговицы — у воротника, на правом плече, и сбоку, под правым рукавом. Пуговицы, как правило, были шаровидными, полыми, с припаянным ушком.

Церемониальная дэль для богатых слоев населения на теплое время года шилась из шелка, серебряной и золотой парчи. Пуговицы также были серебряными и позолоченными. Для зимних церемоний предназначалась дэль из мерлушки, каракуля, отделанная дорогими мехами. Носили князья и ентовые дэли, поверх которых надевали широкие жакеты с длинными рукавами, застегивавшиеся на груди (монг. *хурэм*), фасон последних был заимствован у китайцев. *Хурэм* имел на груди тканый или вышитый узор, отражавший занимаемое положение и социальный статус.

Например, дэль из голубого шелка, расшитая золотом и украшенная разноцветными шелковыми тканями с изображением пятипалого дракона, указывала на самое высокое происхождение его владельца.

На шапке чиновники носили шарик (монг. *жисин*) и узел (монг. *отго*) красного, голубого, коричневого и белого цветов. Самым почетным был красный *жисин*.

Форма одежды лам была установлена первым хутухтой (перерожденцем) и главой буддийской церкви в Монголии унгер-гэгэном Занибадзаром в XVII в. Ее шили только из ткани желтого или красного цвета, использовали шелк, сукно, парчу. Борты ламского одеяния сохранили форму бортов традиционной монгольской одежды гуннского времени. Ворот ламской дэли не образовывал выступа (*энгэр*), он выкраивался от шеи до подмышки по прямой нити почти до талии и представлял собой прямоугольный вырез, в который вшивали воротник. Дэль дополнялась так называемой *орхимжи* — куском ткани красного или коричневого цвета длиной около 5 метров, накинутой сверху на спину и одно плечо и задрапированной вокруг торса от подмышек до щиколоток. Имелись и другие дополнения к уставной

одежде — плащи, шапки. Они также были строго регламентированы.

Взрослый мужчина обычно носил штаны (*омд*) и рубашку (*цаци*), сшитые из хлопчатобумажной или шерстяной ткани. Особым щегольством считалось белье из чесучи. Покрой мужской и женской нижних рубашек одинаков и аналогичен покрою дэли. Нижняя одежда была обычно более светлых тонов.

Поверх халата и пояса мужчины надевали безрукавку или жилет (*хантааз*), доходивший до талии и прикрывавший пояс. Этот наряд могли носить и девушки. У всех монгольских народов мужская одежда имела много общего, различия касались в основном орнаментов и способов отделки головных уборов и сапог. Одежда девушек и детей не отличалась по покрою от мужской.

Замужняя женщина носила женскую дэль (*авгай дээл*). Первый раз ее надевали при совершении свадебного обряда, затем она становилась повседневной одеждой. Халхаски, проживавшие в центральной части Монголии, и мянгатки, которые относились к представительницам северо-западных монгольских народностей, имели дэль с очень сильно поднятыми плечами. Замужние женщины Западной Монголии носили дэль с широкими рукавами, маленькими манжетами и белым плиссированным воротником. У женщин Восточной Монголии завышенное плечо в дэли зафиксировано не было.

Церемониальные женские дэли у всех народностей были или однотонные, ярких цветов, или пестрые. Поверх дэли они часто надевали длинный жилет (*ууж*). В торжественных случаях поверх нее носили накидку (*номрог*), скроенную по образцу дэли, но с незапахнутыми полами, имевшими по бокам разрезы, доходившие до линии бедер, и с узкими чисто декоративными рукавами. Шились они из шелка и парчи. По бортам, боковым разрезам и манжетам украшались полосками ткани контрастных цветов. На груди имелись накладные застёжки. Женская одежда всех этнических групп не имела пояса.

У монголов зафиксировано богатое разнообразие головных уборов (*малгай*)², которое определялось этнической, возрастной, половой, социальной принадлежностью человека. Шапки были разные по форме, цвету, что зависело от цели их использования. Для каждого времени года предназначались свои головные уборы. Большинство их имели конусообразную тулью — она была удобна при езде против ветра. Каждая часть шапки имела символическое значение. Например, конус символизировал синее небо, процветание и изобилие. Узел — солнце, луну, огонь, изобилие. Поэтому он делался из хорошего шелка и серебра. Узел шапки замужней женщины часто украшали эмалью, кораллами, бирюзой, жемчугом. Монголы очень бережно обращались с головным убором: нельзя было сидя вытягивать ноги в его сторону, обмениваться им друг с другом, класть тулью вниз. Шапку следовало вешать в северной части юрты.

С давних времен монголы делали кожаную и валяную обувь с загнутыми вверх носами. Летом ее носили с хлопковыми носками, а зимой — с толстыми, войлочными. В центральной части Монголии преобладали сапоги халхаского типа, сделанные из ремезной русской кожи черного, коричневого, зеленого цвета. Основными частями монгольских сапог являлись подошвы, голенища, манжеты. Мужские, женские и детские сапоги не отличались по модели, разница заключалась лишь в размере сапог и количестве орнаментов. В зависимости от количества орнаментов существовало 4 типа сапог. Сапоги могли украшать 8, 12, 16, 32 различных орнамента. Все они символизировали благополучие и долговечность.

Пояса, представлявшие собой один из главных атрибутов наряда, изготавливались из хлопка, шелка, кожи, железа, меди, золота, серебра и других металлов. Пояс символизировал силу и дружбу. В знак проявления расположения друг к другу монголы обменивались поясами. В разные периоды времени монголы носили пояса разных цветов, однако к началу XX в. в моде остались синие, желтые и коричневые.

С древних времен монголы любили красивые и богатые украшения. Мужчины всех монгольских племен волосы со лба сбривали, а оставшиеся заплетали в косу. В нее вплетали черные шелковые нити (*боодог*)³. На спине за поясом мужчины носили набор, состоявший из ножа (*хутаг*) в ножнах (*хуй*), привязанного к поясу на подвеске (*бэл*), на другой подвеске висело огниво (*хэт*) с кремнем (*цахиур*) и трутом (*хаг*). Ножны обычно изготавливали из красного дерева и кости. Непосредственно за поясом носили трубку (*гаанс*), кисет (*хавтага*), мешочек с табаком и мешочек с табакеркой (*хорог*). Табакерка делалась из драгоценных камней типа халцедона, агата, бирюзы, горного хрусталя, топаза, красного и белого коралла, перламутра; наконечник трубки изготавливали из стали, чубук (*мод*) — из красного дерева, мундштук (*соруул*) — из белого нефрита (*хаиш*), крючок для прочистки трубки (*сэтгүүр*) и тигелек (*цохиур*) — из кости и металла. Кисет шили из шелка, расшивая его шелковыми нитями разных цветов. За поясом носили также посеребренную чашку в расшитом шелковом чехле. Популярны были у мужчин золотые и серебряные кольца, которые они носили на безымянном пальце левой руки. Мужские украшения почти всегда имели утилитарные цели.

Женщины получали драгоценные украшения в приданое от матери, а также в качестве подарка со стороны жениха. Еще в девичестве девушка имела собственные серебряные и золотые серьги, часто с вставными кораллами и бирюзой. Их носили до старости, затем заменяли на более простые. Конечно,

простолюдинки носили менее богатые украшения, чем замужние женщины. Весь наряд замужней женщины венчал головной убор, состоявший из тюбетейки (*толгойн боолт*), расшитой серебряными и золотыми нитями. Женские украшения для волос были разнообразнее и красивее, чем мужские. В обязательный комплект входили 4—6 зажимов и шпильки для волос, височные подвески, кольца. Зажимы изготавливались из серебра, передняя часть их оформлялась гравировкой, чеканкой, резьбой, инкрустацией бирюзой и кораллами. Орнаменты имели символическое значение. Халхаски укладывали волосы на голове специфическим образом: после фиксации их клеем и закрепления зажимами они приобретали форму крыльев птицы. Эта форма прически пришла из глубокой древности и была продиктована поверьями, восходившими к анимистическим представлениям монголов, связанным с тотемами рода. В монгольском языке есть для такого типа укладки волос выражение «крылоподобные волосы». Замужние женщины Западной и Восточной Монголии носили две косы, девушки тех мест — от шести до двенадцати. Две косы убирали в чехол — наконечник, сделанный из черного бархата, на который привешивали серебряные монеты и другие украшения. Косметика была привилегией лишь замужней женщины. Часто она имела не только чисто эстетические, но и гигиенические функции.

Наряд современной монгольской женщины прошел длинный путь своего развития, в котором можно выделить три ступени — древнюю, средневековую и новую. Он имеет большую смысловую, главным образом благожелательную, нагрузку (пожелание семейного счастья, верности, благополучия, долголетия, сохранения семейного очага, многочисленного потомства). В одежде нашли свое выражение идеалы красоты, изящества, осанки, манеры поведения женщины. Отличительной особенностью женских украшений являлись их массивность, тяжеловесность. Этого требовала кочевая жизнь: на скачущей верхом наезднице должны были быть видны издали и само украшение, и его символика. Кроме того, в степи случайно оброненную крупную вещь легче было заметить на большом расстоянии.

Традиционное цветовое сочетание и композиционное решение одежды монголов всех без исключения этнических групп обусловлено природно-географическими условиями жизни монголов, историко-социальными особенностями развития их общества и является выражением развитого, тонкого художественного вкуса монгольских народных мастеров-умельцев.

Примечания

1. Наличие подобной одежды подтверждено материалами из гуннских захоронений, относящихся к I в. до н. э. — I в. н. э.

2. Русское слово «малахай» является заимствованным из монгольского языка. Произошло оно от слова «малгай», что означает 'шапка'.

3. Монахи брили всю голову.

Е. И. Кычанов

Отголоски сюжета об «избиении младенцев» в рассказах о предках Чингис-хана

Хорошо известно, что в рассказы о предках Чингис-хана искусно вплетены многочисленные «мировые», если их можно так назвать, фольклорные сюжеты.

Первое. Чудесное зачатие прародительницей Алан-Гоа, после того как ее супруг скончался, трех последних из пяти сыновей. По версии «Тайной истории монголов» («Сокровенного сказания»), это произошло от некоего светлорусого человека. «Каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри [погасло], входит, бывало, ко мне светлорусый человек, он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходятся, процарапываясь, уходит, словно желтый пес» [1: 80—81]. По сведениям Рашид-ад-дина, «Алан-Гоа, спустя некоторое время после того как лишилась мужа, однажды спала дома. И вот через [дымовое] отверстие шатра проник луч света и погрузился в ее чрево. ... Спустя некоторое время она поняла, что забеременела» [2: 14]. Одновременно Рашид-ад-дин, со слов, приписываемых той же Алан-Гоа, сообщает версию и о рыжеволосом человеке: «Да, я каждую ночь вижу во сне, что какой-то рыжеволосый и синеокий человек медленно-медленно приближается ко мне и потихоньку возвращается назад» [2: 14]. Эта же версия — относительно света, проникшего в юрту через дымовое отверстие и превратившегося в чудесное существо человеческого облика, — повторена в «Юань ши». «Алань жила вдовою. [Однажды] ночью, когда она спала в юрте, она увидела во сне, что через „небесное окно“ (дымник юрты. — Е. К.) проник [в юрту] белый луч света и превратился в божественного человека золотого цвета, который быстро подошел и лег на [ее] постель. Алань испугалась. Вскоре после этого [она] забеременела и родила сына, а именно Бодуаньчара» [3: 27], т. е. Бодончара, предка Чингис-хана в десятом поколении. Заметим, что по «Юань ши» рассказ о чудесном зачатии относится не к трем младшим сыновьям Алан-Гоа, а только к самому младшему, Бодончару, предку Чингис-хана.

Следующий «мировой» сюжет — рассказ о том, как Алан-Гоа, желая, чтобы сыновья ее жили единой семьей, продемонстрировала им силу единства, предложив переломить пять хворостин, сложенных вместе, после того как до этого каждый из них легко переломил одну хворостину (сюжет о невозможности переломить веник, пучок стрел и т. п.).

Третий сюжет связан с Бодончаром. Бодончар младший из пяти сынов Алан-Гоа, самый «неразумный» из братьев (этаким Иванушка-дурачок из русских сказок или младший из братьев в сказке о коте в сапогах), как и положено по сюжету, был обделен братьями при разделе имущества после смерти матери (вот уж не монгольский сюжет, так как по монгольскому обычному праву именно он должен был наследовать домашний очаг). «По смерти матери пятеро братьев стали делить между собою имущество. При этом вышло так, что четыре брата... забрали себе все, а Бодончару совсем не дали его доли, считая его глупым и неотесанным и не признавая даже за родственника» [1: 81]. Бодончар жил, питаясь объедками, в том числе и волчьими — волк-прародитель не позволял погибнуть своему потомку. И Бодончар, как того и требовал фольклорный сюжет, на проверку оказался самым мудрым и ловким и стал прародителем своего великого потомка Чингис-хана.

Сюжет об «избиении младенцев» появляется в рассказе о Хайду (Кайду) — предке Чингис-хана в седьмом поколении. По Рашид-ад-дину, отец Кайду Дутум Мэнен (Мэнен Тудунь «Сокровенного сказания») имел девять сыновей, младшим из которых и был Кайду. Дутум Мэнен рано умер. Его вдова Мунулун осталась с детьми одна. В это время кидани из государства Ляо (916—1125) атаковали сильное племя джалаилов. «Хитаи перебили все столь многочисленные племена джалаилов вплоть до детей ростом с плетень¹, а их скarb и скот разграбили» [2: 16]. Небольшая группа джалаилов сумела спастись и дошла до стойбища Мунулун. Возникла ссора из-за пастбища, и джалаиры «схватили Мунулун и убили [ее].

Так как каждый из ее сыновей породнился [путем женитьбы] с каким-нибудь племенем и родичей у них стало много, то [джалаиры] испугались, что не смогут быть в безопасности от них. Младший сын, по имени Кайду, гостил в качестве зятя у племени канбаут. Перед этим его дядя [Начин] в качестве зятя тоже ушел к этому племени...² [Когда] ему стало известно о гибели племени джалаир и гибели сыновей брата, он спрятал Кайду под большим глиняным сосудом... в который монголы сливают кумыс, и держал [его там]» [2: 19].

По «Юань ши», у Хайду было семь братьев, т. е. такое же сакральное мифологическое число, как и девять. И, по этому источнику, ссора между монголами и бежавшими от киданей джалаирами также произошла из-за пастбищ, как и ее последствия — «шесть сыновей — все погибли, убили Монулунь и истребили ее семью. Только одному внуку Хайду, который был еще в младенчестве и которого кормилица спрятала в куче дров, удалось спастись» [3: 27].

По «Юань ши», Хайду был правнуком Бодончара, у Рашид-ад-дина по одной версии Хайду тоже правнук, а по другой — внук Бодончара, хотя и Рашид-ад-дин больше склоняется к первой версии [2: 17]. По версии «Юань ши», Хайду от гибели спасла кормилица, спрятав его в куче дров. Согласно же Рашид-ад-дину, это сделал дядя Хайду, Начин, также живший в зятях у монголов и спрятавший его под большим глиняным сосудом. «Про Начина [известия] ограничиваются лишь тем, что он устроил побег своему племяннику, Кайду-хану, из рук [племени] джалаир. Как он охранял его, как выбрался совместно с ним [из вражеской среды] и как они поселились бок-о-бок в пределах рек Онона и Керулена» [2: 17]. Но по версии «Юань ши», Начин (Начжэнь) был седьмым сыном Монулунь, т. е. был братом Хайду. Он тоже уцелел во время резни и, узнав о трагедии своей семьи, при-

ехал, чтобы увидеть все на месте. Он обнаружил с десяток больных женщин и «Хайду еще живого» [3: 27]. Далее в «Юань ши» включен еще один сюжет о герое-мстителе. Начин, пользуясь обманом, убивает по очереди тех джалаиров, которые убили его братьев, а затем и джалаирских мальчиков, пасших коней. После этого он возвращается в родное стойбище, забирает больных женщин и Хайду и отвозит его в отдаленные земли. Когда Хайду там подростом, местные жители сообща избрали его своим государем.

В «Тайной истории монголов» нет сюжета об «избиении младенцев», связанного с именем Хайду. В этом источнике имеется только родословная Хайду, согласно которой он был праправнуком Бодончара [1: 85].

Таким образом, братья Хайду были перебиты врагами, а Хайду единственный уцелел с тем, чтобы стать предком своего великого потомка Чингис-хана. Сюжет чудесного спасения не менее популярен в мировом фольклоре, чем сюжет чудесного рождения. История предков Чингис-хана, по меньшей мере до Хабул-хагана и Амбагай-хагана, вся переплетена с широко известными фольклорными сюжетами и отражает не только происхождение, корни клана (урука) Чингис-хана, но и происхождение родственных ему племен. Каждое монгольское племя знало свою родословную. Разумеется, в уруке Чингис-хана тоже были свои предания. Записать же его родословную стало важным именно в последние годы жизни Чингис-хана или вскоре после его смерти. Это сделали люди знающие и умелые и, как мы видим, широко осведомленные в центральноазиатском фольклоре. Эта образованность и повлияла на появление в родословной целого букета мировых фольклорных сюжетов, в числе которых оказался и сюжет об «избиении младенцев» и чудесном спасении предка будущего великого человека.

Примечания

1. Когда Чингис-хан вырезал всех татар мужского пола ростом выше тележной оси, он не был изобретателем такого способа обессиливания противника.
2. «Он сосватал девушку из племени монгол и на правах зятя часто ездил туда» [2: 16].

Литература

1. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монг. хроника 1240 г. Юань ао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. 1. М.; Л., 1941.
2. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. М.; Л., 1952.
3. Юань ши (История династии Юань). Сыбу бэйяо; Шанхай, 1936.

Н. А. Лифанов

Род Тайчжиуд и начало монгольской государственности

XII век — время выхода на историческую арену средневековых монголов и становления их государственности. Именно в событиях этого периода следует искать истоки тех процессов, которые в конце концов привели к созданию в 1206 г. государства, объединившего большинство кочевых племён Центральной Азии, — Великого Монгольского Улуса.

Ниже представлена попытка реконструкции некоторых исторических фактов, отчасти послуживших предпосылками гражданской войны (1182—1206) в Монголии. Источниками для реконструкции являются монгольские родословия, в русском переводе известные в «Сокровенном сказании» [2: § 1—60] и в «Сборнике летописей» Рашид-ад-дина [5, кн. 1: 152—197]. Они (особенно в последнем варианте) содержат значительную информацию о происхождении и истории различных монгольских родов.

Данные, содержащиеся в «Сокровенном сказании», и данные Рашид-ад-дина не всегда тождественны друг другу, но выяснение различий не является задачей настоящей работы. Важно лишь отметить, что названия родов, как правило, образовывались из имен их основателей. Одно из исключений — название рода Тайчжиуд.

Последним главой этого рода являлся Таргутай-Кирлутух, в 1172 или 1173 г. дочиста разоривший семью своего погибшего родственника — Есугэй-баатора из рода Борчжигид, а впоследствии захвативший в рабство его старшего сына — 16-летнего Тэмучжина. И безымянный автор «Сокровенного сказания» [2: § 72—73, 81], и Рашид-ад-дин [5, кн. 1: 181; кн. 2: 75, 84] в качестве причин такого беззакония однозначно приводят жадность и гордыню Таргутая. Однако ни тот ни другой так и не объясняют полную безнаказанность происходящего — противодействовать грабителям попытался лишь Чарха-эбугэн из рода Хонхотан, поплатившийся за это жизнью [2: § 72—73]. Более никто из нойонов, в том числе и побратим Есугэя — кэрэитский хан Тоорил, помощи обездоленной семье не оказал. Версия Л. Н. Гумилёва — общий процесс разложения родового строя у монголов и, как следствие, ослабление родственных связей [1: 411—413] — убедительна, но не конкретна. Ситуация может проясниться при ре-

троспективном рассмотрении отношений родов Борчжигид и Тайчжиуд.

Основателями данных родов были сыновья Хайду — Байшингор-докшин и Чарахай-линху, что стало основой союза их потомков — именно так можно объяснить краткий пассаж Рашид-ад-дина о том, что главы обоих родов на протяжении нескольких поколений «жили совместно». При этом представители того или другого рода поочерёдно становились главами союза. Так, Чарахай-линху после смерти старшего брата женился на его вдове, приняв, таким образом, ответственность за неё и её детей. Далее Рашид-ад-дин перечисляет «живших совместно» потомков Байшингор-докшина и Чарахай-линху, ставя первыми представителей рода Тайчжиуд: Суркакдуку-чинэ (в «Сокровенном сказании» — Сёнгун-билгэ) и Тумбиной-сэчэн, Амбагай-хаган и Хабул-хаган, Хадаан-тайчжи и Бартан-баатор, прибавляя, что «младшие и старшие родичи все были друг с другом в согласии» [5, кн. 1: 180—181]. При этом под «старшими», очевидно, понимаются Тайчжиуд — их представители в каждой паре упоминаются первыми, даже в ущерб реальной последовательности правлений (Хутула-хаган, кстати, в этом списке вообще не упомянут).

Данный отрывок, специально посвящённый роду Тайчжиуд, несколько отличен от общей настроенности труда Рашид-ад-дина, благожелательной по отношению к предкам Чингиса; очевидно, здесь отразилось разнообразие источников, использованных при составлении «Сборника летописей» [4: 25—26].

По всей видимости, именно союз родов Тайчжиуд и Борчжигид вместе с его улусом — подвластными родами, среди которых были как потомки Хайду, так и представители других монгольских родов, — следует понимать под «всеми монголами», которыми «ведал Хабул-хаган» [2: § 52].

К 113 г. на базе тайчжиудско-борчжигидского союза образуется некое государственное (или, скорее, протогосударственное) образование, первым хаганом которого и стал старший из внуков Байшингор-докшина — Хабул. Однако это не изменило взаимоотношений двух родов: после смерти Хабула (по всей видимости, на рубеже 1140—1150-х гг.) власть и титул

хагана перешли не к одному из его многочисленных сыновей, а к троюродному брату Амбагаю, который в то время возглавлял род Тайчжиуд.

Амбагай-хаган правил в течение 1150-х гг., в 1161 г. он был казнён в Китае. Перед смертью он завещал отомстить за себя не только своему сыну Хадану, но и потомкам Хабула — его сыну Хутуле и внуку Есугэю [2: § 53]. Все эти лица впоследствии поочерёдно становились лидерами союза «всех монголов». Так, после известия о казни Амбагая монголами был избран новый хаган — им стал Хутула. Его преемником был Хадан-тайчжи, а после смерти последнего — Есугэй-батор (см. Приложение).

Двое последних хаганами уже не являлись («государство» «всех монголов» перестало существовать), но порядок передачи лидерства сохранялся. Законным преемником этого лидерства после гибели Есугэй-батара был глава рода Тайчжиуд — Таргутай-Кирилтух.

Его право (хотя бы и формальное) на главенство среди «всех монголов», очевидно, признавалось как монгольскими нойонами, молчаливо соглашавшимися с его действиями против семьи Есугэя, так и сыном последнего. Иначе сложно объяснить тот факт, что Чингис-хан до 1201 г. не предпринимал по отношению к Таргутай-Кирилтуху никаких враждебных акций. Тайчжиуды были вовлечены в борьбу за власть в Монголии лишь в самый последний её период, когда против орды Чингиса поднялись практически все монгольские роды во главе с гурханом Джамугэ-сэчэном и остаться в стороне было уже невозможно.

Откровенное унижение Таргутай-Кирилтухом Есугэй-батара после его смерти — грабёж улуса и превращение его наследника в домашнего раба — могут быть интерпретированы как реакция на значительно возросший при его жизни авторитет рода Борчжигид. Разгром в 1162 г. татар, побратимство с ханом кэрэитов, которому Есугэй вернул престол, родство (через жену и сына-наследника) с влиятельным родом хонгиратов делали Есугэя серьёзным соперником традиций тайчжидского лидерства. Отец Таргутай-Кирилтуха — Адал-хан (по всей видимости, сын Амбагай-хагана¹), очевидно глава рода Тайчжиуд, при жизни Есугэй-батара «не вёл с ним распрей и не противился ему» [5, кн. 1: 181]. Неожиданная нелепая смерть главы рода Борчжигид сорвала его честолюбивые планы и позволила Таргутай-Кирилтуху на время жёстко восстановить status quo.

Примечания

1. В «Сокровенном сказании» его имя (по крайней мере в этой форме) не упомянуто. Рашид-ад-дин не приводит сведений о его положении в роду Тайчжиуд [5, кн. 2: 26],

Очевидно, столь серьёзные претензии на лидерство рода Тайчжиудов должны иметь под собой столь же серьёзные основания.

Основатель этого рода и первый лидер союза «всех монголов», Чарахай, носил титул *линху* [2: § 47]. Рашид-ад-дин даёт более правильное произношение этого заимствованного из китайского языка термина: «Так как монголы [слова] „лингум“ не знают, они произносят „линку“» — и объясняет его значение: «Значение [слова] „линкум“ — „старший эмир“» [5, кн. 1: 180]. По всей видимости, это китайское воинское звание «лингун», присваивавшееся крупным военачальникам [3: 59]. Сын Чарахая наряду с монгольским прозвищем Билгэ ('умный') носил также китайский титул *сёнгун* [2: § 47], означающий 'наследник престола'. Наконец, само название Тайчжиуд — китайского происхождения. Это монгольское множественное число от *тайджи* (кит. *тай-цзы* — 'царевич'). Всё указывает на связь основателя рода Тайчжиуд с высшей прослойкой китайского общества.

Происхождение этой связи, вероятно, таково: монгольский нойон Чарахай состоял на военной службе у китайского правительства. Достигнув высокого звания лингуна, он получил также и китайский княжеский титул, что сильно возвысило его потомков. Подобный же случай дарования Китаем титула степному вождю за военную службу произошёл в 1183 г., когда хан кэрэитов Тоорил за победу над татарами в союзе с китайским войском получил титул *ван* ('царь'), а его сын Нилха стал после этого именоваться Сангумом (*сёнгуном*) [2: § 134].

Видимо, китайская служба Чарахая имела место приблизительно в конце XI в., при династии Ляо, т. к. внуки его и его брата жили уже при первых государях чжурчжэньской династии Цзинь (Кинь). На наличие подобных контактов также и в более раннее время как будто указывает и название рода будаад [2: § 46] (монг. *будаа* — 'рис', т. е. *будаад* — 'рисоеды?'). С воцарением же в 1125 г. в Северном Китае династии Цзинь такие факты более не повторялись: чжурчжэни практически сразу начали серию войн с монголами, продолжавшуюся до начала 1170-х гг. (для организации обороны, вероятно, и было создано «государство всех монголов»). На их фоне отдельные эпизоды военно-союзнических отношений монголов и Китая были забыты, но осознание некоей «избранности» потомков Чарахай-лингуна оставалось в народе вплоть до кровавых событий начала XIII в.

- а указывает лишь на его родство с Амбагай-хаганом [5, кн. 1: 181], но в другом месте называет его старшим братом Хадаана-тайчжи [5, кн. 2: 38].

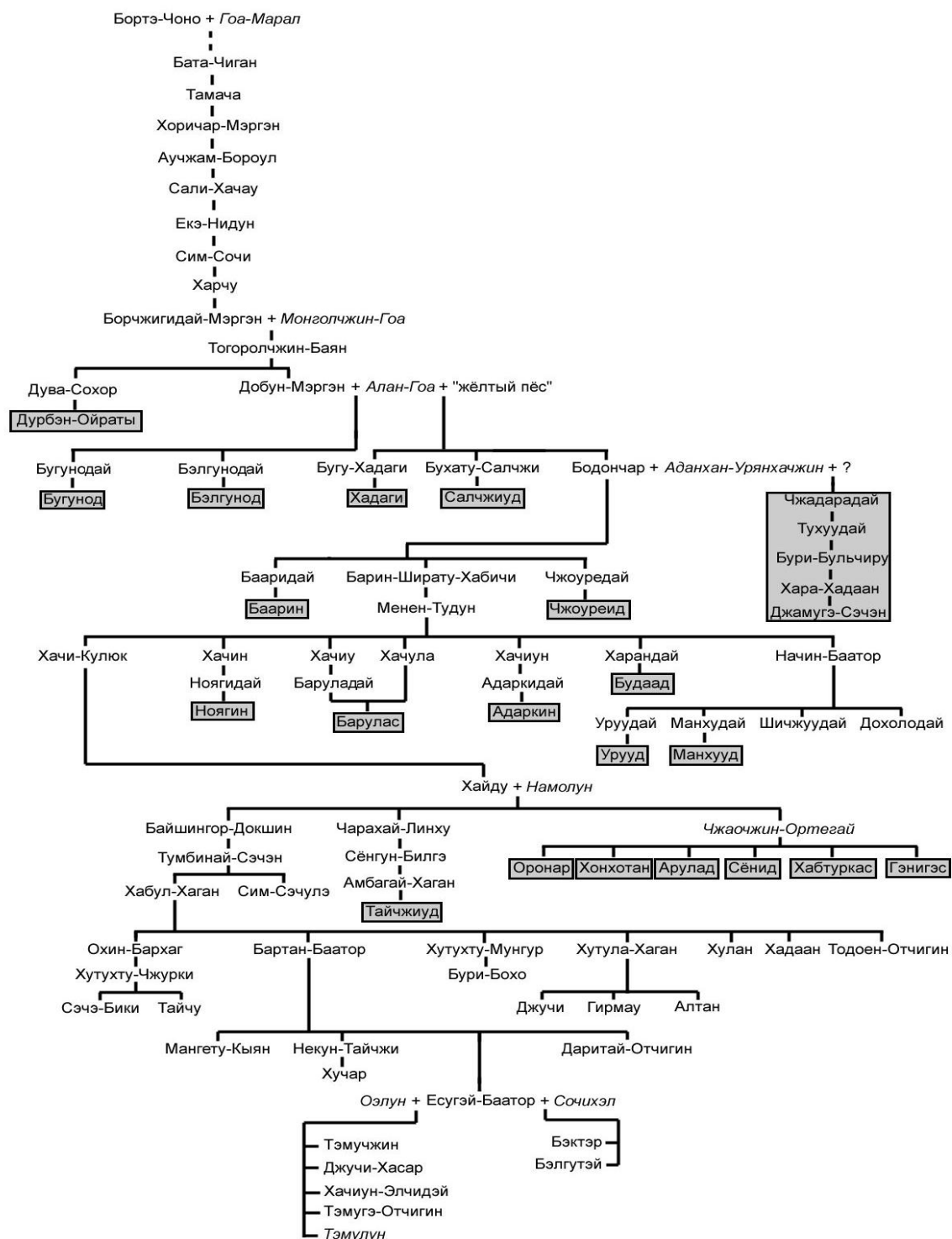
Литература

1. Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
2. Козин С. А. Сокровенное сказание. М.; Л., 1941.
3. Кычанов Е. И. Монголо-тангутские войны и гибель государства Си-Ся // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.
4. Петрушевский И. П. Рашид-ад-дин и его исторический труд // Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. М.; Л., 1952.
5. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1—2. М.; Л., 1952.

Приложение

Лидер	Род	Годы властвования
Хабул-хаган	Борчжигид	Нач. 1130—кон. 1140-х
Амбагай-хаган	Тайчжиуд	Кон. 1140-х—1161
Хутула-хаган	Борчжигид	1161
Хадаан-тайчжи	Тайчжиуд	1161—1162 (?)
Есугэй-баатор	Борчжигид	1162—1171
Таргутай-Кирилтух	Тайчжиуд	1171—1201

Родословие монгольских родов по «Сокровенному сказанию»



А. Г. Юрченко

Кумысная церемония при дворе Бату-хана

Зимой 1246 г. князь Даниил Галицкий был участником монгольского пира. В событийном ряду встречи русского князя с владельцем Улуса Джучи лишь на первый взгляд все ясно и понятно. Дело в том, что сохранился единственный источник, где описано это событие, — Галицко-Волынская летопись [1: 118—119]. Это означает, что мы видим ситуацию с позиции только одного наблюдателя. Речь идет о митрополите Кирилле, лице заинтересованном и к тому же далеком от симпатий к монголам. Интерпретацией, обреченной на признание, явилось бы такое объяснение события, которое укладывалось бы в культурный и эмоциональный контекст древнерусского источника. Единственным отрицательным моментом такой интерпретации будет ее поверхностный характер и полное несоответствие исторической реальности XIII в.

Обозначим место и время события, а также имена действующих лиц и наблюдателей, чьи свидетельства помогут взглянуть на ситуацию шире. Поскольку хронология Галицко-Волынской летописи условна, то воспользуемся другим источником, а именно «Книгой о тартарах» Иоанна де Плано Карпини, папского дипломата, который пишет о первой поездке Даниила к Бату [2: 304]. Хронология «Книги о тартарах» надежна, поскольку брат Иоанн, в отличие от Даниила, отчет о своей поездке писал сам.

Князь Даниил выехал в лагерь Бату на Волге 26 октября 1245 г. (на праздник святого Дмитрия Солунского) [3: 57]. В это время участники францисканской миссии к монголам находились в Польше у князя Конрада. 4 февраля 1246 г. францисканское посольство выехало из Киева и в последние дни февраля прибыло в стойбище Куремсы, чей улус располагался в западной части владений Бату, соприкасаясь с территорией русских княжеств. Куремса (монг. *Qurumši*) был третьим сыном Орду, старшего сына Джучи (иными словами, Куремса был правнуком Чингисхана) [4: 38—39]. В первых числах апреля францисканцы достигли ставки Бату. Путь от Киева до низовий Волги занял у них два месяца. Даниил Галицкий, пробыв в Орде 25 дней, в апреле 1246 г. возвращался

домой, и францисканец Иоанн де Плано Карпини встретился с ним вблизи лагеря монгольского князя Картана, кочевавшего вдоль Дона. Сангор (Соногур), крещеный половец, находился при сыне Ярослава в ставке Бату в качестве переводчика с русского языка на монгольский. Царица Баракчиновна — Боракчинхатун, старшая из жен Бату [5: 22]; в отличие от Джувайни, арабские летописцы называют Боракчинженою Тоган-хана, сына Бату, и матерью Тудаменгу [6: 150, 151, 506, 508]; по сведениям Вильгельма де Рубрука, у Бату было двадцать шесть жен [7: 4]. Поездка Даниила началась, когда пришло требование от Моуцы, второго сына Чагатая, внука Чингисхана (в русской летописи он назван Могуцэй).

Согласно сведениям Иоанна де Плано Карпини, галицкие князья предварительно отправили к Бату своих послов, чтобы те привезли охранную грамоту для Даниила¹. В обязанности послов входило также выяснить тонкости придворных церемоний и сообщить о них своему господину во избежание недоразумений. Иными словами, Даниил знал, куда он едет и что его там ждет. Если же доверять летописному отчету, то получается, что для Даниила все монгольские требования явились новостью. Таков риторический прием митрополита Кирилла, убежденного в том, что монголами владеет дьявол. Монгольский мир описывается им как изнанка христианского мира: здесь христианских царей, князей и вельмож водят вокруг куста для поклонения солнцу, луне, земле и дьяволу. Само собой разумеется, что здесь торжествуют чудеснические пустословия, Чингисхановы наваждения, скверное кровопийство и прочие волшебства. На деле же злобная риторика митрополита Кирилла не имеет отношения к монгольской реальности. Доказательство от противного: нынешние историки, буквально воспринявшие текст Галицко-Волынской летописи, потратили немало сил, чтобы выяснить, о каком кусте идет речь, но безрезультатно. Замечу, что в кочевой культуре, а двор Бату совершал четыре перекочевки в год, поклонение при дворе какому-то кусту (в ботаническом смысле) исключено.

Церковный взгляд на мир исключал какой-либо интерес к реальным проявлениям чужой культуры. Так, в русской летописи нет ни слова ни об охранный грамоте, ни о ритуалах, сопровождавших ее вручение. Для князя же это были жизненно важные сведения. Грузинские князья, как и русские, вынуждены были отправляться на поклон к монгольским нойонам. Грузинских князей также заботил вопрос о безопасности. Согласно Хронографу, *амирспасалар* Аваг отправил своего посланника к нойону Чармагуну «с просьбой о мире, и говорил [о желании] прийти к ним и свидеться и служить и платить *харадж* и отдать им свои земли и просил о твердой клятве. Те же возликовали и с радостью приняли посланника Авага и клятвенно удостоверились. Была у них вера в единого бога и поутру при восходе солнца трижды [лицом] к востоку преклоняли колена и более ничего. А для твердости клятвы чистое золото трижды окунали в воду и [затем] вынимали его, а воду выпивали. Давшего клятву обласкивали. И утвердив клятву, не преступали ее. <...> Сим клятвенным золотом подтвердили они, дали клятву посланнику Авага, ввиду чего он и стал уверен, что не было у них лжи и не было вероломства в их клятве» [8: 42].

Если хронология Иоанна де Плано Карпини верна, то князь Даниил находился в Орде в дни празднования монгольского Нового года. Праздник Нового года отмечался в первый день китайского года, т. е. в конце января или в первые дни февраля [9: 204—205]. Эта дата следует из отчета китайского чиновника Чжан Дэ Хоя. Зимой 1247 г. он провел в кочевой ставке князя Хубилая [10: 585]. Новогодние церемонии были обязательным имперским праздником. В лагерь Бату съезжались кочевая аристократия и правители подвластных монголам территорий. Пиршественная церемония, где каждый участник занимал место согласно своему статусу, наглядно демонстрировала иерархический порядок². Исключено, что подобного рода церемонии имели целью унижить их участников.

Чаша с кумысом была вручена Даниилу не во время частной аудиенции с Бату, а на монгольском пиру. И фраза Бату: «Ты уже наш, татарин. Пей наше питье!» — адресована участникам пира, потому что говорит о включении князя Даниила в систему монгольской иерархии, где этническое происхождение не имело никакого значения, и монголом становился каждый, кто обретал место в новой социальной группе. Термин «монгол» был имперским политиком, видеть в «превращении» русского князя в татарина некий этнический аспект, насильственную смену стереотипа поведения — значит просто не понимать суть вопроса. Монгольская империя была открытой системой, ориентированной на включение и адаптацию новых групп. Быть монголом означало подчиняться императивам «Великого монгольского государства».

После знакомства с древнерусским текстом мы должны будем ответить на несколько вопросов, главные из которых звучат так: как выглядела риту-

альная часть встречи; какой статус Даниил приобрел после аудиенции с владельцем Улуса Джучи, и наконец, что вызвало негодование летописца? Вот как описывается в Галицко-Волынской летописи поездка Даниила к Бату.

«Когда Могучей прислал своего посла к Даниилу и Васильку, бывшим в Дороговске, говоря: „Дай Галич!“ — Даниил сильно опечалился, потому что не укрепил городов своей земли. И, посоветовавшись с братом своим, сам поехал к Батыю, сказав: „Не отдам половину своей отчины, поеду к Батыю сам“. Помолившись Богу, он выехал в день праздника святого Димитрия и приехал в Киев, где княжил Ярослав через своего боярина Дмитра Ейковича. Даниил приехал в дом архангела Михаила в Выдубицкий монастырь, созвал калугеров и монахов и сказал игумену и всей братии, чтобы они помолились о нем. И они молились, чтобы он получил милость от Бога. И так было, что он, поклонившись святому архистратигу Михаилу, выехал из монастыря на лодке, предвидя беду страшную и грозную. Он пришел в Переяславль, и тут его встретили татары. Оттуда он поехал к Куремсе и увидел, что нет у них хорошего. После этого он стал еще сильнее болеть душой, видя, что ими обладает дьявол: мерзкие их кудеснические пустословия, Чингисхановы наваждения, его скверное кровопийство, многое волшебство. Приходивших к ним царей, князей и вельмож водили вокруг куста для поклонения солнцу, луне, земле, дьяволу и умершим и находящимся в аду их отцам, дедам и матерям. О, гнусное их обольщение! Услыхав про все это, он очень скорбел. Оттуда он прибыл к Батыю на Волгу. Когда он хотел идти на поклон к нему, пришел человек Ярослава Соногур и сказал: „Твой брат Ярослав кланялся кусту, и тебе придется поклониться“. Даниил сказал: „Дьявол говорит твоими устами. Пусть Бог заградит уста твои, чтобы слово твое не было слышно“. В это время его позвали к Батыю, и он был избавлен Богом от злого их волшебства и кудесничания. Он поклонился по обычаю их и вошел в шатер Батыя. И сказал ему Батый: „Даниил, почему ты раньше не приходил? А сейчас пришел — это хорошо. Пьешь ли черное молоко, наше питье, кобылий кумыс?“ Даниил сказал: „До сих пор не пил. Сейчас, раз велишь, выпью“. Тот сказал: „Ты уже наш, татарин. Пей наше питье!“ Даниил выпил, поклонился по обычаю их, проговорил положенные слова и сказал: „Иду поклониться царице Баракчиновне“. Батый сказал: „Иди!“ Он пришел и поклонился по обычаю. И прислал ему Батый ковш вина, говоря: „Не привыкли вы пить кумыс, пей вино!“ О, злее зла честь татарская! Даниил Романович, великий князь, владел вместе со своим братом всею Русской землей: Киевом, Владимиром и Галичем и другими областями, а ныне стоит на коленях и называет себя холопом! Татары хотят дани, а он на жизнь не надеется. Надвигаются грозы. О, злая честь татарская! Его отец был царь в Русской земле, он покорил Половецкую землю и повоевал иные области. Сын его не удостоился чести. <...>. Пробыл князь у них

двадцать пять дней, был отпущен, и поручена была ему земля, которая у него была. Он пришел в землю свою, и встретил его брат и сыновья его, и был плач об обиде его и большая радость о здравии его» [12: 313—315].

Ситуация встречи Даниила с Бату в том виде, как она описана в Галицко-Волынской летописи, содержит как минимум три неясных момента. Во-первых, что, с монгольской точки зрения, означало угощение черным кумысом? Преклонял ли Даниил оба колена, приветствуя Бату, как того требовал монгольский придворный этикет? И наконец, в чем заключалась «честь татарская»? Но сначала разберемся с обрядами, названными *вольжбой* («волшебством») и *мечтаниями* («наваждением»).

Требование поклониться огню не соответствует реальности — послы должны были пройти между двух очистительных огней. Об этом имеется ясное свидетельство францисканца Бенедикта Поляка: «Каким бы то ни было послам с дарами, которые они приносят их владыкам, надлежит пройти между двух огней, чтобы яд, если они его принесли, или же дурное намерение очистилось» [13: § 43]. Представление же о том, что князья должны были предварительно кланяться огню, связано с тем, что очистительный обряд по ошибке мыслился участниками как начало придворных церемоний приветствия монгольского предводителя. Вот малоизвестное свидетельство из географического труда арабского автора Ибн Шаддада, где говорится о сжигании в огне кусков дорогой материи, предназначенной в дар хану. Ибн Шаддад, посетивший в качестве посла александрийского султана сына Хулагу Йошмута, чьи войска в начале 1259 г. осаждали крепость Маййафарикин, сообщает о первой встрече с монголами следующие подробности: «Группа монголов внезапно приблизилась к нам, и с ними были шаманы. Они осмотрели всех наших людей и наших животных. Затем они развели с двух сторон костры и прошли через них с нами, при этом колотя нас палками. Осмотрев ткани, они взяли штуку золоченой китайской материи и отрезали от нее кусок длиной в локоть. От него они отрезали более мелкие куски, бросили их на землю и сожгли в костре. Затем они сказали: „Ильхан приказывает вам здесь переночевать, а завтра вы пойдете к нему“. Когда мы пробудились, к нам пришла какая-то группа и забрала имевшиеся у нас дары. Они несли их перед нами и приказали нам следовать за ними. Когда мы явились к нему, мы вручили ему послание» [14: 355—356]. Арабское свидетельство проясняет пассаж из русских источников: «Аще что съ собою принесоша цесареви, от всего того взиимающе волхви, въметають я въ огонь».

Что означает поклонение умершим отцам? Речь идет о золотом идоле Чингис-хана. По словам брата Бенедикта, «этому идолу кланяются на юг, словно Богу, и к этому же многих принуждают, в особенности покоренную знать» [13: § 39]. То обстоятельство, что францисканцы должны были преклонить оба колена перед идолом Чингис-хана, позволило им упо-

добить изображение Богу. Элемент имперского культа, встроенный в придворный церемониал, был спроецирован ими на систему христианского мироздания. Сведения о монгольской веротерпимости блекли на фоне воображаемого всемирного поклонения идолу. Введенная в 1229 г. при монгольском дворе китайская церемония приветствия великого хана предусматривала опускание на оба колена и не таила в себе ничего уничижительного [15: 72]. Для послов и правителей христианского мира эта церемония окажется неприемлемой: преклонение на оба колена было исполнено для них глубокого религиозного смысла, что практически исключало перевод сакрального жеста в сферу придворного этикета [16: 216—217]. Мысль об унижении русских князей в Орде представлена в большинстве отечественных исследований. Какие основания есть у нынешних историков оставаться в рамках церковного мифа?

Описание встречи и диалога русского князя и монгольского владетеля является ярким примером несовместимости религиозных и поведенческих стереотипов, сформированных в разных культурных традициях. За поклонение по монгольским обычаям «кусту» на христиан, по русским церковным законам, налагалась епитимья [17: 267]. Смысл поклонения «кусту» остается загадкой.

У монголов же предписания, связанные с личностью хана, ханскими шатрами и т. д., приобретают гиперболизированный характер. Так, например, касание порога ханского шатра наказывалось смертью. Впрочем, во избежание недоразумений к каждому послу был приставлен человек двора, в чьи обязанности входило объяснять смысл церемоний [18: 162—163]. В древнерусских описаниях происходит совмещение в единую картину выполнения требований придворного этикета, очистительных обрядов и соблюдения запретов, связанных, в представлениях монголов, с сохранением счастья и удачи. Таким образом возникают литературные фантомы, которым не было места в реальности: поклонение огню, кусту, идолам. Как правило, это обстоятельство не осознается историками (ср.: [19]).

Важные сведения о посольских обычаях, принятых при дворе Бату, сообщают Вильгельм де Рубрук и египетские послы, отправленные к Берке в 1263 г. Эти свидетельства позволяют нарисовать картину придворных церемоний. Князь Даниил, прибыв в Орду Бату, должен был выполнить следующие требования дипломатического характера: став на оба колена, поклониться на юг изображению Чингис-хана; трижды преклонить колено перед шатром Бату; во время аудиенции с монгольским правителем стоять на коленях. В посольский церемониал входил и магический обряд очищения огнем подарков и самих дарителей. У нас нет оснований не доверять летописному тексту и полагать, что Даниил каким-то образом избежал исполнения общепринятых обрядов.

Князь Даниил согласился и на принятие высшей монгольской чести — питье кумыса с Чингизидом, хотя, по мнению христианских писателей, это было

уж вовсе недопустимым поступком. В глазах церковников питье кумыса расценивалось как отказ от веры. Вильгельм де Рубрук сообщает, что находящиеся среди монголов христиане — русские, греки и аланы, стремясь сохранить свою веру, не пьют кумыс, и даже перестают считать себя христианами, когда выпьют его, и их священники примиряют их тогда с Христом. Так обычно подают этот пассаж. На самом же деле у брата Вильгельма говорится о том, что монгольский предводитель Скатай заранее поинтересовался у францисканца, будет ли он пить кумыс, ибо те из христиан, кто хранят свой закон, не пьют этот напиток³. Сам францисканец от кумыса никогда не отказывался. Об армянах-христианах, находящихся в плену у монголов, Киракос Гандзакци горестно пишет, что «те, кто раньше приобщались пречистой плоти и крови Сына Божьего, ели мясо нечистых и придушенных животных и пили молоко гнусных кобыл» [20: 166]. Христианских авторов объединяет интерес к эсхатологическому аспекту питания монголов «нечистой» пищей. «Нечистая» пища превращает монголов в «нечистые» племена Гога и Магога. Таким образом срабатывает стереотип неприятия «чужого» образа жизни, и монголы оказываются вне рамок «человеческого» образа жизни.

Вернемся к вопросу об угощении Даниила «черным молоком». Широко представлена точка зрения, что разбираемый сюжет есть «выразительная картина покорности и унижения князя могучего Галицкого княжества перед ордынским ханом». Черным молоком названо в смысле «позорное, мрачное, горестное»; более того, словосочетание «черное молоко» выражает презрение к поработителям — все это изложено в учебнике для студентов, изучающих историю русской литературы [21: 150].

Стало быть, Бату, предложив Даниилу черного кумысу, унизил русского князя. Не странно ли, что напиток, который пьет хозяин пира и которым он угощает гостя, может выступать символом унижения. Как справедливо заметил И. Г. Добродомов, без обращения к тюрко-монгольскому историческому и языковому материалу XIII в. (и, добавим, этнографическому) едва ли будет возможным правильно толковать тексты русских литературных памятников эпохи, связанной с монгольской тематикой [22: 202]. Летописное выражение «черное молоко» было точным переводом монг. *кара кумыс* и означало лучший сорт кумыса. По свидетельству брата Вильгельма, высший сорт кумыса назывался черным кумысом (*caracosmos*) и употреблялся исключительно знатью⁴. Любопытно, что этот напиток был прозрачным.

Исчерпывающий комментарий на тему «черного кумыса» содержится в отчете южносунского дипломата Сюй Тина, который прибыл ко двору великого хана Угедея в 1235 г.

«[Я, Сюй] Тин, часто видел, как они в середине дня доили кобылье молоко. Также спрашивал их: [они] с [самого] начала [при дойке кобылиц] не были связаны [временем] — дневным или вечерним. Спо-

соб доения их: сперва позволяют жеребенку подсосать и вызвать молоко [в вымени], но, отогнав жеребенка, человек сам рукой выдаивает [молоко] в кожаное ведро. Однако [надоенное молоко] еще переливают в кожаный мешок и бьют его. Обычные люди пьют [его] лишь через несколько суток. Когда [мы] впервые прибыли в золотой шатер, татарский владетель угощал нас кобыльим молоком. [Это молоко] по цвету было светлым, а на вкус сладким и значительно отличалось от обычного, по цвету белого и мутного, на вкус кислого и вонючего. [Оно] называется „черным кобыльим молоком“ (*хэй манай*). Ибо раз [это молоко] светлое, то оно кажется черным. Когда [я] спрашивал их [т. е. татар], то [они] говорили: „Это [молоко] фактически бьют в течение семи-восьми дней. Чем больше бьют [его], [оно] становится тем светлее. Когда [оно] светлеет, то запах перестает быть вонючим“. Только один этот раз [мне] удалось выпить [этого кумыса]. В других местах [я] больше никогда не видел, чтобы подносили такую прекрасную пищу» [23: 791].

«Чистый кумыс» назывался «черным», но никак не считался позорным. Таким образом, приведенные выше интерпретации филологов-русистов могут быть отвергнуты как несостоятельные в научном и культурологическом плане; они больше напоминают пропагандистские клише и продлевают жизнь церковного мифа.

Угощая гостя благородным напитком, монголы оказывали ему почет. Марокканский путешественник Ибн Баттута описывает прием, оказанный ему старшей женой хана Узбека: «Затем она приказала принести кумысу. Его принесли в красивых легких деревянных чашах. Она собственноручно взяла чашу и подала мне ее. Это у них крайняя любезность. Прежде этого я [никогда] не пивал кумысу, но мне нельзя было иначе [поступить], как взять его. Отведал я его, но в нем нет [ничего] хорошего, и я отодвинул его к одному из моих спутников» [6: 293]. У многих кочевых народов обычай угощать гостя прежде всего кумысом сохранялся и в недавнем прошлом. В. В. Радлов отмечал в середине XIX в., что у казахов «подать важному гостю иной напиток, а не кумыс — значит оскорбить гостя» [24: 283].

Чингис-хан, принимая с почетом даосского мудреца Чань-Чуня, после церемонии приветствия «пожаловал учителю кумысу; но учитель решительно отказался пить» [25: 330]. Марко Поло, находясь много лет при дворе хана Хубилая, с удовольствием пил этот напиток: «Пьют они, знаете, кобылье молоко; пьют его, скажу вам, таким, словно как бы белое вино, и очень оно вкусно, зовется шемиус (кумыс)» [11: 90]. По свидетельству брата Иоанна, в дни великого курултая летом 1246 г. многочисленным послам предлагался кумыс; если гость отказывался от этого непривычного напитка, ему взамен давали вино или пиво. Так и Даниилу после угощения кумысом Бату послал ковш с вином. Даниил удостоился лучшего приема. Более того, совместное питье «черного мо-

лока» означало признание высокого статуса русского князя в монгольской иерархии.

На монгольском пиру кумыс считался почетным напитком. Однако при необходимости чужеземному гостю подавали другой напиток. Эта практика находит подтверждение в свидетельствах современников. Киракос Гандзакети описывает пиршество, устроенное монголами в честь грузинского князя Авага, сдавшегося на милость победителям: «Принесли и подали очень много кусков разделанного и сваренного мяса как чистых, так и нечистых тварей и, как принято у них, много бурдюков кумыса из кобыльего молока и начали есть и пить. А Аваг и его спутники не ели и не пили. И сказал ему военачальник: „Почему вы не едите и не пьете?“ Аваг ответил ему: „У христиан не принято есть такую пищу и пить это питье. Мы едим мясо чистых животных, нами же закланных, и пьем вино“. И [военачальник] приказал подать им то, что они просят» [20: 164—165].

Марко Поло описывает ежегодную церемонию возлияния молоком в конце августа в окрестностях летней столицы Шанду: «Всегда в этот день великий хан уезжает из того города и из того дворца, и вот почему: есть у него порода белых коней и белых кобыл, белых как снег, без всяких пятен, и многое их множество, более десяти тысяч кобыл. Молоко этих кобыл никто не смеет пить, только те, кто императорского рода, то есть роду великого хана» [11: 96].

В «Юань ши» есть глава «Управление конюшнями», где можно найти дополнительные сведения о кумысных церемониях и черном кумысе. Существовало четырнадцать пастбищ, обеспечивавших Двор кобыльим молоком. Территория одного из них включала две столицы — Шанду и Пекин. Ухаживающие за кобылами были известны как *хачи-карачи*, и их функции передавались по наследству. Согласно «Юань ши», император, принцы крови и чиновники ставили особые войлочные ковры в «расширенных юртах», чтобы подготовить внутренность юрты для питья кумыса. Когда император вернулся в Пекин, кобылицы были собраны вместе и 50 ритуальных сосудов из бересты были привезены обратно в зимнюю столицу. Там, в свою очередь, *хачи-карачи*, управляющий при Дворе, должен был кормить кобылиц собственноручно и каждый день для императора готовил «черное» кобылье молоко, которое называлось «превосходный кумыс». Для каждого берестяного сосуда существовало 40 кобылиц. Принцы крови и чиновники также получали свою долю кумыса, но количество кобылиц для сосуда было меньше на четверть, и этот кумыс был известен как «грубый» [26: 4—6].

Согласно этому отрывку, «черный» кумыс был более качественным сортом, предназначавшимся для императора и, возможно, для его семьи и непосредственного окружения. Употребление термина «черный» для обозначения кумыса лучшего качества и «белый» — для худшего подтверждается еще в ряде мест. В биографии Тутухи говорится, что кумыс с «чистым» цветом и богатым вкусом именовался «черным». Таким образом, вопрос о символическом

значении черного кумыса можно считать окончательно решенным.

В идеальном мире семиотических конструкций нет места для вышеописанных реалий. Н. Л. Жуковская в пищевой традиции монголов в «белых» напитках видит сакральную антитезу «черным» напиткам. «С черным цветом у монголов ассоциируется все негативное, темное, злое, жестокое, бедное. В пищевых традициях это проявляется в противопоставлении понятий „белая пища“ (*цагаан идээ*) и „черная пища“ (*хар идээ*). К черной пище относятся и черные напитки: *хар цай* (чай, не заправленный молоком), *хар ус* (простая вода, подаваемая человеку в ответ на его просьбу напиться, если в доме/юрте нет никакого молочного напитка) — все они выступают как символы нищеты, несчастья, профанного мира, противостоящего сакральному. Из белых напитков самым значимым является кумыс — символ сакрализации любого события, действия, обряда, в котором он используется» [27: 232]. В таком случае, выражение «черный кумыс» выглядит парадоксом. Поскольку реальность черного кумыса как напитка монгольских ханов неопровержима, то следует полагать, что область оппозиции «черное — белое» как «профанное — сакральное» охватывала крайне узкую сферу жизни средневековых монголов.

Остается неясным вопрос о *чести*: связана ли она с придворным церемониалом, в частности с преклонением колен, или же речь идет о наделении правами на владение княжеством. Что заставило автора дважды восклицать: «О, злее зла честь татарская!» Заметим, что речь не идет о *бесчестии*. Даниил Галицкий удостоился от Бату чести, которая воспринимается злее зла. По мнению Ю. М. Лотмана, древнерусское феодально-светское понятие чести было выражением достоинства в виде материальной награды, имеющей знаковый характер, что указывало на определенное положение принимающего дар в иерархической системе власти [28: 104]. «Честь» подразумевала награду или подарок, являющийся знаком определенных отношений. «Честь» — атрибут младшего феодала. Ее получают от старшего на иерархической лестнице. Напомню обычное летописное выражение: «И отпустиша я с дары велики и сь честью». Сюда же относится противопоставление князя и дружины в «Слове о полку Игореве»: князь ищет славы, дружина — чести («Сами скачють, акы серыи вльци въ поле, ишучи себе чти, а князю славе»). «Слава» в текстах раннефеодального периода не адекватна «чести». По мнению Ю. М. Лотмана, славу можно принять от потомков, далеких предков, купить ценой героической смерти; особый знаковый характер славы подчеркивается тем, что ее может добиться феодал любой степени, доведший бескорыстие в следовании нормам рыцарского поведения до высшей степени — гибели. На мой взгляд, летописец противопоставляет *славу* князя Романа, отца Даниила («его отец был царь в Русской земле, он покорил Половецкую землю»), *чести* Даниила. В этом слышится намек на «перевернутую» ситуацию: отцу Да-

ниила была покорна Половецкая земля, т. е. та земля, которая ныне принадлежит Бату. Бату ныне принадлежит и слава. Если *славу* Даниил мог принять от отца, то честь — лишь от современников, в данном случае от Бату. То, чем владели Даниил Галицкий с братом Васильком по праву рождения и наследования отцовского имения, теперь вручалось им как «честь» из рук более могущественного правителя. Однако это не проясняет того факта, что все остальные князья, ездившие на поклон к Бату, возвращались на Русь с честью (которая не оценивалась «злее зла»). Обратимся за примерами к Лаврентьевской летописи. В 1243 г. великий князь Ярослав поехал к Батыю, а сына своего Константина послал к великому хану; «Батый же почтил Ярослава великою честью, и мужей его, и отпустил их, сказав ему: „Ярославе. Будь ты старшим над всеми князьями в Русской земле“. Ярослав же возвратился в свою землю с великою честью». В следующем году князья Владимир Константинович, Борис Василькович, Василий Всеволодович поехали к Батыю просить свои отчины; «Батый же, почтив их честью достойною и отпустив, рассудил так, что каждый получил свою отчину, и вернулись с честью на свою землю». Во всех случаях *честь* означает получение прав собственности на отчины. Целью поездки Даниила к Батыю было сохранение собственной отчины. Вопреки мнению Ю. В. Кривошеева, *честь* — это вовсе не почести, воздаваемые ханами князьям [29: 278].

В «Житии Александра Невского» противопоставление царства Бату и земли, которую он вручает русскому князю по праву сильнейшего, выглядит особенно ярко. В уста Бату вкладываются слова: «Александр, знаешь ли, что Бог покорил мне многие народы? Что же — один ты не хочешь мне покориться? Но если хочешь сохранить землю свою, то приезжай скорее ко мне и увидишь славу царства моего» (на самом деле в тексте последняя фраза звучит так: «и видиши честь царства моего») [30: 367]. Та же самая ситуация в отношении грузинской царицы Русудан описана историком Киракосом Гандзакети: «К ней прибывали послы с двух сторон: из татарского стана от ближайшего родственника хана великого военачальника Бату, находившегося на севере, который властвовал над всеми, так что без его воли даже хан не вступал на престол, и от другого военачальника, по имени Бачу, находившегося в Армении; оба они предлагали ей явиться к ним с миром и дружбой и уже с их позволения править царством своим» [20: 195].

В культурно-историческом плане участие князя Даниила в монгольском пиру вполне сопоставимо с ситуацией, в которой оказался армянский князь Аваг, долго не решавшийся явиться на пир к нойону Чармагуну, управлявшему Закавказьем. «Военачальник сказал ему: „В пословице говорится: подошел я к *ердику*⁵, ты не вышел ко мне, подошел я к двери — тогда ты только вышел ко мне“. Велел ему сесть ниже всех вельмож, сидевших при нем, и приказал устроить великий пир в честь [Авага]. <...> Назавтра он посадил [Авага] выше многих вельмож.

И так изо дня в день он оказывал ему больше почестей, пока не посадил его вместе с вельможами по рождению. И велел всем войскам своим не осаждать крепости и города, принадлежащие ему. И страна его вздохнула спокойнее, множество пленных ради него было отпущено на свободу. [Чармагун] возвратил [Авагу] всю его страну, и даже более того, утвердил нерасторжимую дружбу с ним» [20: 165]. Исполненное символического смысла перемещение князя Авага с низкой позиции к высокой, регламентированное нойоном, видимо, сопровождалось и вручением князю более роскошной пиршественной посуды.

М. Г. Крамаровский предложил необычный взгляд на тему джучидского праздничного застолья сквозь призму интереса к парадной посуде из золота и серебра. Пиршественная посуда — значимая часть монгольского этикета. «Место на пиру, очередность получения пиршественной чаши, право на угощение *чапой-оток* (монг. *otok* — угощение вином), очередность произнесения здравицы определялись общественным положением участника застолья. <...> Золотая Орда не только унаследовала пиршественный церемониал, установленный при жизни основателя империи, но и трансформировала его, обострив как раз те черты этикета, которые касались укрепления личного авторитета улусного хана, его положения внутри правящего дома, а также собственно правящего дома — в среде высших слоев воинской знати государства» [31: 82]. По наблюдению М. Г. Крамаровского, ханское парадное застолье ко времени правления хана Узбека (1313—1341) теряет обаяние непосредственности, приобретает черты жесткой режиссуры.

Для середины XIII в., если судить по русскому и армянскому известиям, на монгольских пирах еще сохранялась живая импровизация. Театральное унижение Аваги с последующим возвышением, шутка Бату в адрес Даниила, при том что черный кумыс подавался князю, скорее всего, в золотой ханской чаше, показывают, что празднество выполняло некую важную функцию. Несомненно, участие в пире наглядно отражает место в политической иерархии. Однако во времена Бату монгольская иерархическая модель была крайне подвижной, поскольку была связана с экспансией, т. е. включением новых территорий и новых групп в состав империи. Регулярные пиршественные церемонии противопоставляли обновленный порядок смуте и беззаконию. Благодаря ритуалу Аваг и Даниил обрели прежний статус правителей в новой системе координат. В эпоху Узбека ни о каких радикальных переменах в составе элит не было и речи.

Концепция Ю. М. Лотмана была недавно пересмотрена П. С. Стефанович. Стефанович размыкает проблему, сглаживая оппозицию «честь — слава», когда пишет следующее: «Связи понятия „честь“ с какими-нибудь вассальными обязательствами мне найти не удалось ни в летописях, ни в других памятниках литературы домонгольской Руси. Едва ли можно увидеть и что-то „феодалное“ в тех значени-

ях, которые имеет древнерусское слово „честь“. Его основное значение — „почет, почести, уважение“» [32: 112]. Само собой разумеется, в церковных текстах невозможно найти что-либо о феодальной чести. Другое дело, когда церковный писатель вынужден говорить о реальной жизни князя. Случай с Даниилом Галицким на пиру у Бату Стефанович не рассматривает, ограничившись периодом домонгольской Руси. При таких ограничениях можно построить любую воображаемую конструкцию.

Насколько мне известно, тему участия русского князя в монгольском пиру никто не рассматривал в евразийском аспекте. Равным образом, никто не исследовал типологию этого явления. В таком случае, у меня есть основания краткий историографический обзор темы дать после выяснения сути событий. Речь пойдет об интерпретациях, которые укладываются в культурный и эмоциональный контекст древнерусского источника.

Вот позиция М. Д. Полубояриновой: «От всех русских князей, прибывших к Батыю, требовалось, чтобы они прошли к хану между кострами (очищение огнем), поклонились кусту (?), идолам, огню, солнцу. Большинство русских князей исполняли этот ритуал. Князья и послы должны были стоять на коленях перед ханом во время приема. Под 1250 г. Ипатьевская летопись сообщает о посещении Батыя Даниилом Галицким и подробно описывает, как Даниилу, избавленному от прочих глумлений „злого их бешения и кудейства“, пришлось все же кланяться „по обычаю их“, пить кумыс по приказанию Батыя. Покорностью Даниил завоевал расположение Батыя, и по этому случаю летописец произносит фразу, ставшую знаменательной для всего периода ига: „О, злее зла честь татарская“. Кумыс вызывал особенное отвращение русских и считался греховным напитком» [33: 9].

Каким образом русские князья могли исполнять ритуал поклонения огню и солнцу, если такого ритуала не было в природе? Что же касается утверждения о должном поклонении идолам, т. е. онгонам, то, наоборот, монголы жестко пресекали любую попытку чужестранца приблизиться к священному пространству. По свидетельству Вильгельма де Рубрука, ни один чужестранец не смел поклоняться онгонам: «Они верят лишь в единого Бога, однако делают из войлока фигуры умерших своих, облачают их в самые дорогие одеяния и помещают их на одну или две повозки. И к этим повозкам никто не осмеливается прикоснуться. И находятся они под охраной прорицателей, которые являются их священнослужителями, о которых я вам в дальнейшем расскажу. <...> А в день праздника и в календы они извлекают вышеупомянутые фигуры и располагают по кругу в доме своем. Затем входят сами моалы и, войдя в дом сей, преклоняются и воздают почести. И в этот дом никто чужой не смеет войти. Однажды я, попробовав войти в этот дом, был наказан жестоко» [7, т. XXV: 9—10].

Понятие «честь» рассматривается М. Д. Полубояриновой в нынешнем смысле слова, хотя статья Ю. М. Лотмана была опубликована в 1967 г. и, видимо, при желании была доступна.

Позиция А. В. Майорова: «В 1245 г. отвратить „татарской чести“ пришлось Даниилу Галицкому. Причиной, понудившей этого князя отправиться в Орду, стало требование татар: „Дай Галич!“ Кому? Исследователи справедливо полагают, что Даниил, поначалу стремившийся избегать контактов с татарами, стал объектом интриг со стороны русских князей, уже успевших войти в доверие к хану и теперь с его помощью бывших не прочь взять то, что прежде было им не под силу. Следы заговора против Даниила ведут в Северо-Восточную Русь, скорее всего, прямо к Ярославу Всеволодовичу. Так, перед решающей встречей с Батыем к Даниилу явился „человек Ярослава“, некий Сонгур. Смысл его речей к галицкому князю с очевидностью обнаруживает намерение спровоцировать его на отказ от выполнения унижительного для христианина религиозного церемониала монголов, обязательного для всех ищущих милости хана. О том, чем чревата такая провокация, без лишних слов свидетельствует трагическая гибель другого южно-русского князя — Михаила Черниговского, отказавшегося исполнить монгольский обряд» [34: 23].

У монголов не было *религиозного* церемониала, обязательного для всех ищущих милости хана. В империи царил принцип толерантности. Напомню свидетельство доминиканца, папского посла к монголам Андрея де Лонжюмо, выступившего на Лионском соборе 1245 г. «Ведь король тартаров домогается только власти над всеми и даже монархии над всем миром и не жаждет чьей-нибудь смерти, но позволяет каждому пребывать в своем вероисповедании, после того как [человек] проявил к нему повинование, и никого не принуждает [совершать] противоположное его вероисповеданию» [35: 133]. В обязанности тех, кто служил при дворе Бату, входило объяснять смысл ритуалов, но никак не организовывать провокации.

В комментариях к Галицко-Волынской летописи повторяются мнения о поклонении кусту, огню, солнцу и о нехитрой провокации со стороны Сонгура, а в остальном царит высокий стиль: «Повествователь взволнованно рассказывает о поездке князя через степи, где хозяйничали татары, подробно описывает его пребывание в Сарае. С гордостью за своего героя книжник превозносит его мудрое, исполненное достоинства поведение перед всемогущим ханом. Ценой личного унижения Даниил сохранил целостность своего княжества („и поручена быть земля его ему...“), не впустил ордынских баскаков на родную землю, получил передышку для подготовки вооруженного выступления против Орды, наконец, развязал себе руки в проведении активной западной политики, которую под давлением обстоятельств отодвинул было на второй план» [1: 48]. Во-первых, в 1246 г. Сарая не существовало [36: 16]; во-вторых, подробное описание ограничивается, как мы уже выяснили, указа-

нием на монгольские беснования и кудесничания. Далее, авторы уточняют: «Батый дал Даниилу ярлык на Галицко-Волынское княжество. Ценой унижения, признания себя „холопом“ Батыя и уплаты дани, вероятно единовременной, Даниил Романович сумел сохранить целостность государства и укрепить свою власть и международный авторитет. Однако ему пришлось отказаться от претензий на киевский престол» [1: 274—275]. Я не понимаю логики авторов комментария: как ценой унижения князь мог поднять свой международный авторитет.

«Средневековый человек не видел никакого смысла в свободе в ее современном понимании», — пишет Жак ле Гофф в книге «Цивилизация средневекового Запада», — «свобода — это гарантированный статус <...>. Она могла реализоваться только в состоянии зависимости, где высший гарантировал низшему уважение его прав» [37: 262]. Принимая этот взгляд, мы по-иному оценим новый статус Даниила. Отношения господства и подчинения были нормой средневековой жизни, и право господства

принадлежало сильнейшему. В этом не было и грана унижения. Выше свободы стояло истинное служение, подчинение своей воли Богу, королю либо иному сильному правителю. Не случайно русские книжники именовали монгольских ханов «царями», присвоив им титул правителей некогда могущественной Византийской империи [38: 265; 39: 66].

Подведем итог. К середине XIII в. геополитическая ситуация в Евразии определялась новой силой в лице монгольских ханов. Большинство русских князей были вынуждены искать свое место в новой иерархии власти. Обрести статус и закрепить его можно было лишь участвуя в церемониях и демонстрируя лояльность по отношению к хану. Даниил Галицкий исполнил требования придворного этикета, признал право сильного за ханом и в ответ обрел значимый статус в новой системе отношений. Вопреки летописцу, Бату не ограничился ковшем вина, Даниил и его ближайшее окружение получили в дар монгольские кожаные доспехи, что было знаком высшего признания.

Примечания

1. Miserat enim ibi nuntios suos, qui ad ipsum et fratrem suum Daniele m redierant, portantes securitatem de transeundo ad Bati domino Danieli [2, т. IX: 2].
2. Марко Поло описывает новогодние ритуалы при дворе Хубилая, двоюродного брата Бату: «Утром, в праздник, к государю в большой покой, пока столы не расставлены, приходят цари, герцоги, маркизы, графы, бароны, рыцари, звездочеты, врачи, сокольничие и все другие чины, управляющие народами, землями, военачальники, а те, кому нельзя взойти, становятся вне дворца, в таком месте, где великий государь мог бы их видеть. Строятся вот в каком порядке: сперва сыны, племянники и те, кто императорского рода, потом цари, а там герцоги, затем все другие, в том порядке, как им следует» [11: 113].
2. Quesivit etiam a nobis si vellemus bibere cosmos, hoc est lac iumentinum — christiani enim Ruteni et Creci et Alani qui sunt inter cos, qui volunt stricte custodire legem suam non bibunt illud, immo non reputant se christianos postquam biberint, et sacerdotes eorum reconciliant eos tamquam negassent fidem Christi [7, т. XI: 5].
3. Faciunt etiam caracosmos, hoc est nigrum cosmos, ad usum magnorum dominorum, hoc modo [7, т. IV: 4].
4. Е р д и к (арм.) — слуховое окно, пробитое в кровле дома, служившее и дымоходом.

Литература

1. Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование / Сост. Н. Ф. Котляр, В. Ф. Франчук, А. Г. Плахотин. СПб., 2005.
2. Giovanni di Pian di Carpine. Storia dei Mongoli / Ed. critica del testo latino a cura di E. Menestò; trad. italiana a cura di M. C. Lungarotti e note di P. Daffinà; introduzione di L. Pettech; studi storico-filologici di C. Leonardi, M. C. Lungarotti, E. Menestò. Spoleto, 1989.
3. Дашкевич Н. П. Княжение Даниила Галицкого по русским и иностранным известиям // Университетские известия. Киев, 1878.
4. Pelliot P. Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient, opera postuma pubblicata a cura di J. Dauvillier e L. Hambis. Paris, 1973.
5. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II: Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.; Л., 1941.
6. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I: Извлечения из сочинений арабских, собранные В. Г. Тизенгаузеном. СПб., 1884.
7. Sinica Franciscana. Vol. I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit P. Anastasius Van Den Wyngaert O.F.M. Quaracchi-Firenze, 1929. *Itinerarium*.
8. Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века / Пер. со старогруз. Г. В. Цулая. М., 2005. Вып. 1. Текст.
9. Юрченко А. Г. Элита Монгольской империи: время праздников // Altaica. IV. М., 2000.
10. [О. Палладий.] Путевые записки китайца Чжан-дэ-хой во время путешествия его в Монголию в первой половине XIII столетия: Пер. с примеч. // Записки Сибирского отд. Русского географического о-ва. Иркутск, 1867. Кн. IX—X.
11. Книга Марко Поло / Пер. старофр. текста И. П. Минаева; Ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. М., 1956.
12. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1984.
13. Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. «История Тартар» брата Ц. де Бридиа / Критический текст, пер. с латыни С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко; Экспозиция, исслед. и указ. А. Г. Юрченко. СПб., 2002.
14. Amitai-Preiss R. Evidence for the Early use of the Title ilkhan among the Mongols // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London. 3rd. Ser. 1991. Vol. I, pt. 3.
15. Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах: Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая: Перевод и исследование. М., 1965.
16. Юрченко А. Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII—XV вв. СПб., 2006.

17. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.
18. *Юрченко А. Г.* Яса Чингис-хана: нерасшифрованные запреты // *Altaica VI*: Сб. ст. и материалов. М., 2002.
19. *Белозеров И. В.* Убийство князя Михаила Черниговского монголами в 1246 г. и монгольский языческий обряд при дворе хана Бату // *Русское Средневековье*. 2000—2001. М., 2002.
20. *Кириакос Гандзакеци*. История Армении / Пер. с др.-арм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. М., 1976.
21. История русской литературы X—XVII веков. М., 1980.
22. *Добродомов И. Г.* «Черное молоко» в Ипатьевской летописи // *Русская литература*. 1982. № 3.
23. *Мункуев Н. Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам. Исследование южносунских источников: Дис. ... д-ра ист. наук. М., 1970. Место хранения: Институт востоковедения, Москва. Шифр: VII М 4ж/Мун. Отд. рук.
24. *Радлов В. В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
25. *Палладий* [Кафаров П. И.]. Си ю цзи, или описание путешествия на Запад // *Труды членов Российской духовной миссии в Пекине*. СПб., 1866. Т. IV.
26. *Serruys H.* Kumiss Ceremonies and Horse Races. Three Mongolian Texts (*Asiatische Forschungen*. Bd. 37). Wiesbaden, 1974.
27. *Жуковская Н. Л.* Напитки «белые», напитки «черные» — сакральная антитеза в пищевой традиции монголов // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург. 29 июня—2 июля 2005 г.: Тезисы. СПб., 2005.
28. *Лотман Ю. М.* Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах Киевского периода // *Труды по знаковым системам* / Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту, 1967. (Учен. зап. ТГУ. Вып. 198).
29. *Кривошеев Ю. В.* Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII—XIV вв. СПб., 2003.
30. Библиотека литературы Древней Руси. XIII век. СПб., 2005. Т. 5.
31. *Крамаровский М. Г.* Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.
32. *Стефанович П. С.* К спору Ю. М. Лотмана и А. А. Зимина о «честь» и «славе» в Древней Руси // *Одиссей. Человек в истории*. Рыцарство: реальность и воображаемое. М., 2004.
33. *Полубояринова М. Д.* Русские люди в Золотой Орде. М., 1978.
34. *Майоров А. В.* Александр Невский и Даниил Галицкий (К вопросу о взаимоотношениях русских князей с татарами) // *Князь Александр Невский: Материалы науч.-практ. конф.* 1989 и 1994 гг. СПб., 1995.
35. *Матузова В. И.* Английские средневековые источники, IX—XIII вв.: Тексты; Пер.; Комментарий. М., 1979.
36. *Лебедев В. П.* Судьба города Сарая XIII в. Факты, вопросы, версии, гипотеза // *Труды Международных нумизматических конференций*. Монеты и денежное обращение в Монгольских государствах XIII—XV веков. М., 2005.
37. *Жак ле Гофф*. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
38. Новгородская харатейная летопись. М., 1964.
39. *Мартынюк А. В.* Русь и Золотая Орда в миниатюрах Лицевого летописного свода // *Российские и славянские исследования*: Сб. науч. ст. Минск, 2004. Вып. I.

Ю. И. Дробышев

Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве

Средневековое монгольское законодательство чаще всего считается кодификацией обычного права [45: 30], берущего начало в традиционной культуре монголов. Поэтому оно, образно говоря, впитало в себя аромат степей. Жизнь кочевника проходит в постоянном соприкосновении с живой и неживой природой, с естественной окружающей средой, от которой в сильнейшей степени зависит его благосостояние. Природа Центральной Азии очень ранима ввиду суровости климата, поэтому пренебрежительное отношение к степям, лесу, водным источникам быстро оборачивается против самого человека. Наверное, это было известно каждому монголу с раннего детства и не нуждалось в юридическом оформлении. Тем не менее, кое-что из норм традиционного природопользования нашло законодательное отражение, так как при этом затрагивались имущественные интересы самих законодателей — ханов и нойонов, а позже и буддийского духовенства.

Прежде всего следует отметить характер землепользования, поскольку именно владение определенным пространством для кочевания (*нутук*), наравне со стадами, составляет основу жизнеобеспечения в степной зоне Евразии, а кочевой образ жизни предполагает минимальное воздействие на окружающую среду. Так, в памятнике монгольского права XVI—XVII вв. «Восемнадцать степных законов» имеется несколько статей, регламентирующих кочевки: «Если кто расположится кочевьем, зная, что место занято, с того взять [три] девятка¹. Если расположится, не зная, взять одну лошадь» [6: 40]; «Если несколько великих и малых нойонов, имеющих отоки² на левом и правом крыле [владений] Хана-ахая, переменят место кочевья, взять [с них] пятьдесят лошадей и пять верблюдов. Если табунанг или шигэчин³ откочет, взять [с него] три девятка» [Там же: 54]. Указами ойратского Галдан-хана (1671—1697) предусматривалась также ответственность за самовольную откочевку на новое место: с нарушителя — один девяток, со старосты, который не воспре-

пятствовал нарушителю, — тоже [22: 31]. Во времена маньчжурского владычества монголам разрешалось кочевать только в строго очерченных границах. Цинское постановление 1662 г. запрещало монголам переходить границы своего знамени даже во время охоты [17: 166], а, по постановлению 1680 г., в случае плохого состояния знаменных пастбищ, дзасаки⁴ только в седьмом месяце могли представлять в Палату внешних сношений (Лифаньюань) просьбу о разрешении перекочевать на лучшие пастбища за пределами территории своего знамени. Лифаньюань присылала чиновника для проверки дел, и лишь после его доклада императору дзасак мог получить разрешение. В другие месяцы было запрещено обращаться с такими просьбами [Там же].

Обычно полагают, что запрет на самовольную смену кочевий идет от Великой Ясы Чингис-хана, разделившего в 1206 г. оказавшиеся под его властью монгольские народы на тысячи и под страхом смерти запретившего переходить из одной тысячи в другую. В этом можно усмотреть определенный экологический смысл: упорядоченность населения Монголии подразумевает ясность в границах кочевий, а отсюда следует относительная равномерность пастбищных нагрузок на степи и водные источники. В противном случае, ни о какой «экологичности» кочевого скотоводства не может быть и речи⁵. Впрочем, общеизвестно, что регулировкой кочевий своих подданных занимались все правители центральноазиатских государств еще с древности, не исключая и потомков самого Чингис-хана. О предполагавшемся Угэдэем (1229—1241) разделе земельно-кочевых и водных угодий говорится в «Сокровенном сказании монголов» [24: § 279], однако трудно согласиться с В. Б. и Д. В. Цыремпиловыми, заключившими на этом основании, что «одним из основополагающих законодательных актов XIII в. был закон о земле, пастбищах» [66: 52].

Положение степей было двойственным. С одной стороны, это дикая природа, естественный ландшафт,

конечно, в той или иной степени измененный пасущимися стадами; с другой — степи были и есть необходимое средство производства в технологии кочевого способа существования монголов. Безусловно, охрана степей была всегда нацелена на сбережение их в качестве практически единственной базы кочевого скотоводства. Кроме того, степи представляли собой важнейшую часть родной земли, которая для кочевников священна. По-видимому, можно считать недалеким от истины утверждение Т. Сэгэндоржа, что «в знаменитом Законе Великая Яса Чингис хана (1206) предусматривалось за осквернение пастбищных земель суровое наказание» [53: 67], но оно, к сожалению, пока не подкреплено конкретным материалом. Степи дошли до XX в. в малоизмененном состоянии и в ряде районов Монголии могут считаться эталонами биосферы. В какой-то мере это заслуга и монгольского правотворчества.

Заметное количество статей в различных правовых установлениях монголов посвящено ответственности за устройство пожаров. К сожалению, не всегда оговорено, имеется ли в виду чье-либо личное имущество или степь. По Закону Шести хошунов, с «поджигателя что-либо» взымали одну лошадь [6: 42], а Великий Закон года обезьяны (1620) карал поджигателя штрафом в размере одного *пятка* [Там же: 58]⁶. На последнюю статью ссылаются «Их цааз»: «Кто по злему умыслу пустит пожар, с тем поступить по Великому уложению» [22: 22].

Хорошо известно, что палы в степи пускали по весне сами кочевники, чтобы лучше отрастала молодая трава. Например, Н. М. Пржевальский отметил, что тангуты пускали весенние палы на горных пастбищах к югу от Куку-нора [38: 322], а пастухи на Хотан-дарье и в низовьях реки Юрункаш (юго-запад Таримской впадины) выжигали по весне сухую траву, и огонь иногда перекидывался на заросли кустарников и деревьев [39: 472]. Это и сейчас практикуется монгольскими аратами и тоже нередко приводит к лесным пожарам. Из истории известны случаи, когда степь поджигали также в целях устрашения врага. Например, кидани создавали иллюзию, будто их армия неисчислима. Для этого они прогоняли по степи лошадей с привязанными к хвостам горящими головнями. В ночи казалось, что это пылают города и селения [28: 109]. Иногда степи выжигали, чтобы лишить враждебные племена хороших пастбищ. Так поступали, например, тангуты в горах Наньшаня [57: 312]. Тактику выжигания степей ежегодно применяли также китайцы на своих северных границах, пытаясь лишить кочевников фуража и держать их на безопасном расстоянии от Великой стены [73: 15]. Наконец, с подобной проблемой доводилось сталкиваться и Чингис-хану. Сын Ван-хана керейтского Сангун, настроенный по отношению к Чингис-хану враждебно, однажды тайно поджег его пастбища [41: 123].

Кроме того, пожары могли возникнуть из-за неосторожности охотников, выкуривавших животных из нор, и такие случаи тоже были предусмотрены за-

коном, правда, не собственно монгольским, а разработанным для монголов маньчжурами в XVII в. За сам факт нерегулируемого распространения огня наказывали одним *девятком Бодо*⁷; если при этом погибал скот, то виновный был обязан заплатить за него, а если погибал человек, то наказание составляло три *девятка бодо* [65: 63]. Известный русский путешественник В. И. Роборовский со спутниками наблюдали, как человек, по вине которого выгорели камышовые заросли, «был строго наказан и почти разорен штрафом в пользу князя, взятым деньгами и скотом» [57: 330].

Наконец, законом была предусмотрена ответственность за пожар, возникший от непогашенного огня на покинутом кочевье. Каждый был обязан потушить огонь, снимаясь с кочевья; в противном случае с виновного брали коня-трехлетку. Но если со времени откочевки прошло более трех суток, дело о пожаре, если он имел место, не поднимали [64: 82].

Здесь же уместно коснуться охраны водных источников. Одна из статей монгольского сборника законов XVI—XVII вв. гласит: «Если [кто] загрязнит воду, взять [с того] лошадь и корову. Свидетель берет корову» [6: 44]. В другом правовом документе — Уложении пятого Вачирай Тушету-хана сказано: «Если кто из озорства умышленно загрязнит воду, то взять с него трехлетних коня и корову» [64: 81]. Однако было бы слишком поспешным заключать на этом основании, что в старой Монголии источники воды были защищены законом подобно современным рекам и озерам. Вода — необходимое условие кочевого скотоводства степей, и сбережение ее в чистоте подразумевало, скорее всего, заботу о стадах.

Вместе с тем могла существовать и другая, ритуальная, причина осторожного обращения с водной стихией, корни которой прослеживаются, по крайней мере, до XII—XIII вв. Не случайно Великая Яса налагала смертную казнь на человека, который мочился в воду [10: 61; 46: 22]⁸. Смерть ожидала и того, кто мылся в реке или стирал одежду. «С одной стороны, здесь сказывается ритуалистический страх перед природой — боязнь осквернения человеком одной из стихий, что могло бы оскорбить Верховное Существо. С другой стороны, тут действовали весьма практические — можно сказать научные — соображения — желание избежать поражения людей молнией в случае, если они соприкоснутся с водой во время грозы. Запрещение входить в воду и мыть одежду в воде первоначально имело силу лишь на время грозы» [4: 23—24]. Эти суждения Пети де ла Круа, воспроизведенные В. Г. Вернадским, основываются на сообщении знаменитого средневекового персидского историка и государственного деятеля Рашид ад-Дина, попытавшегося объяснить происхождение данного запрета: «Обычай и порядок у монголов таковы, что весной и летом никто не сидит днем в воде, не моет рук в реке, не черпает воду золотой и серебряной посудой и не расстилает в степи вымытой одежды, так как, по их мнению, именно это бывает причиной сильного грома и молнии, а они

[этого] очень бояться и обращаются в бегство» [42: 49]. На обычай монголов не стирать одежду в период года, когда бывают грозы, обратили внимание Плано Карпини [36: 42] и Рубрук [7: 99]. Пролитие на землю молока или вина тоже, по представлениям монголов, вызывало грозу [41: 157]. По этому поводу А. Г. Юрченко не без основания пишет, что «дело вовсе не в страхе перед природой, а в соблюдении запретов, связанных с проявлением почтения к Небу» [68: 177]. Загрязнение воды могло расцениваться средневековыми монголами как акт вредоносной магии: в оскверненное таким способом место била молния — выразитель небесного гнева [Там же: 178].

Макризи приводит фрагмент Ясы, запрещающий черпать воду рукой и повелевающий использовать для этого посуду [44: 13]. Современные исследователи иногда пытаются объяснить это требование Ясы бережливостью, заботой, чтобы вода не пропадала зря [34: 102], однако много ли влаги можно так сберечь? Кроме того, с руки она, в основном, будет капать обратно в водоем. Наконец, для чего было средневековому монголу пользоваться руками? По наблюдениям современников, монголы избегали пить воду и утоляли жажду молочными напитками: «Они очень остерегаются, чтобы не пить чистой воды» [7: 96]. Видимо, имелось в виду наполнение водой какой-то посуды. Какой? Возможно, была только одна постоянно употребляемая емкость, достаточно большая, чтобы могла возникнуть проблема с ее наполнением, и достаточно сакральная, чтобы строго отрегулировать этот процесс, — котел, в котором во время походов варили пищу самому предводителю монголов и его ближайшему окружению. К сожалению, здесь мы вступаем на путь догадок, так как источники не отразили очень многие аспекты обыденной жизни ставки Чингис-хана. Можно лишь предположить, по аналогии с современными тюркскими народами Саяно-Алтая, что котел, занимающий в кочевом жилище центральное положение над очагом, т. е. в месте максимальной сакральности, осмысливался как местимилье благодати, ниспосланной через дымовое отверстие. Поэтому у южно-сибирских тюрков считалось недопустимым черпать из реки воду черным от сажи (следовательно, находившимся над очагом) котлом: благодать могла из него уплыть [9: 136; 55: 144]. То же могло быть верно и в отношении представлений монголов XIII в. На бытовом уровне центром пространства была их юрта, а в ней — очаг с котлом, и если они заботились о сохранении благодати в своем жилище, тем более необходимо было позаботиться о ее сбережении в ставке великого хана. Следовательно, наполнять котел водой, просто опустив его в водный источник, было нельзя, даже если его размеры позволяли это сделать. «Пропустить» же воду для его заполнения через чужие руки, по-видимому, считалось рискованным — не с точки зрения гигиены, о которой у тогдашних монголов было особое представление, и даже не из опасения, что кто-то подсыплет яд (в

принципе, его можно было и в ковш подсыпать), а потому, что магические действия, направленные против кого-либо, могли включать погружение руки в наговариваемую воду. Может быть, подобным образом наговаривали воду чжурчжэньские шаманы, приглашенные к постели тяжело больного Угэдэя: считается, что, выпив ее, Тулуй взял болезнь брата на себя, и Угэдэй выздоровел [24: § 272].

Другая важная сторона жизни монгольского общества, также нашедшая отражение в законодательных актах, — охотничий промысел. В Монголии охота издревле существовала в двух формах: индивидуальная и облавная. Если индивидуальные охоты служили целям пополнения мясных запасов и добычи шкур, то коллективные облавы на зверя являлись как источником мясной пищи и любимым развлечением знати, так и — что более важно — тренировкой для воинов. Их значение было исключительно велико в степных империях древности и Средневековья. Облавные охоты являлись делом государственной важности и проводились под руководством ханов [21: 99—107]. Чингис-хану приписывают слова, имевшие статус закона: «Когда нет войны с врагами, пусть предаются делу лова — учат сыновей, как гнать диких животных, чтобы они навывали к бою и обретали силу и выносливость и затем бросались на врага, как на диких животных, не щадя [себя]» [4: 21, 54].

Для рядовых монголов ханские облавы были скорее тяжелой повинностью, чем развлечением⁹. Правила облав подробно излагает персидский историк XIII в. Ала ад-Дин Ата-Малик Джувайни в разделе своего труда, посвященного законам Чингис-хана: «Когда монголы хотят поохотиться, они сначала высылают разведчиков, чтобы выяснить, какая имеется дичь и редка ли она или обильна. И когда они не участвуют в военных действиях, то всегда полны желания к охоте и поощряют свои армии к этому занятию не ради одной только добычи, а чтобы они могли также приучиться к охоте, освоиться с луком и привыкнуть к перенесению трудностей. Когда бы хан ни выступал на большую охоту, которая бывает в начале зимы, он издает указы, чтобы войска, расположенные вокруг его ставки и по соседству с ордой, подготовились к охоте, снаряжая по несколько человек из каждого десятка в соответствии с предписаниями и доставляя снаряжение, а именно оружие и другие вещи, потребные для того места, где хотят охотиться. Правое и левое крылья и центр армии выстраиваются и вверяются великим эмирам; и они выступают вместе с царственными дамами и наложницами, имея запасы пищи и напитков. В течение месяца, или двух, или трех они формируют облавное кольцо и гонят дичь перед собой медленно и постепенно, заботясь, чтобы ничто не ускользнуло из кольца. Если же что-нибудь из дичи вырвется [из кольца], то производят тщательное расследование этого случая, и командиры виновных тысяч, сотен и десятков подвергаются побоям и часто даже умерщвляются. А если, например, человек не держит линию (которую они называют *perge*), а делает шаг

вперед или назад, на него налагают жестокое наказание и никогда не прощают. Два или три месяца, днем и ночью, они гонят дичь таким способом, как стадо овец, и отправляют хану послания, чтобы информировать его о состоянии преследуемой добычи, ее скудости или обилии, куда она пошла и где был начат ее путь. Наконец, когда кольцо облавы сжимается до диаметра двух или трех фарсангов, они связывают вместе веревки и бросают поверх них войлоки; тем временем войска останавливаются вокруг этого кольца, стоя плечом к плечу. Теперь кольцо наполняется криками и смятением дичи всякого рода и ревом и суматохой различных диких зверей; все думают, что назначенный час *«И когда животные соберутся»*¹⁰ наступил; львы становятся близки с дикими осликами, волки — приятелями с зайцами, гиены дружелюбны с лисами. Когда кольцо сократится так сильно, что звери не могут пошевелиться, первым в него въезжает хан с кем-нибудь из своей свиты¹¹; затем, утомившись этим развлечением, они слезают с коней где-нибудь на высоком месте в центре наблюдать [охоту], а принцы таким же образом вступают в круг, а после них, в должном порядке, нойоны, командиры и войска» [72: 27—28].

Общим правилом было отпускать некоторую часть животных после того, как сначала знать, а затем рядовые воины вдоволь натешатся избиением дичи, загнанной в заранее намеченное место, откуда она не могла скрыться. В этом обычае современные исследователи видят как минимум рациональное отношение к охотничьей фауне, заботу средневековых кочевников о сохранении природных богатств. Иногда говорят даже об особом «экологическом» мышлении кочевников. Но так ли было на самом деле? Действительно ли монголами двигала любовь или сострадание к животным?

Представляется бесспорным, что участники звериных облав, независимо от своего социального положения, убивали в первую очередь наиболее крупных, красивых, упитанных и здоровых животных, а до худших очередь могла не дойти, и именно этим особым даровались в конце концов жизнь и свобода. Об этом прямо сообщает Джувани: «Затем, когда среди дичи не останется ничего, кроме нескольких раненых и истощенных [животных], старики смиренно подходят к хану, возносят молитвы за его благополучие и ходатайствуют за жизни остающихся животных, прося, чтобы тем было позволено отправиться в какое-нибудь место поближе к траве и воде» [Там же: 28]¹². Упомянутое заступничество стариков было частью охотничьей традиции. Затем наступал черед подсчета трофеев. Всю добытую дичь сносили в одно место и пересчитывали либо всю по видам, либо, когда ее было очень много, только хищников и диких ослов.

Еще одно подтверждение не вполне экофильного характера монгольских звериных облав также приводит Джувани в рассказе об охоте на диких ослов в местечке Утуга, находящемся на пути из Чимкента в Аулие-Ата (современный Джамбул), устроенной

Чингис-ханом и его сыновьями перед возвращением из Западного похода. Стада ослов гнал перед собой старший сын Чингис-хана Джучи¹³, от долгой и тяжелой дороги их копыта стерлись, и поэтому они, как говорили, были подкованы конскими подковами, чтобы охота все-таки могла состояться. Уставших животных можно было «схватить рукой». Бойню прекратили, только когда остались в живых лишь худые ослы, очевидно, не годящиеся в качестве трофея. Их клеймили и выпустили на волю [Там же].

С биологической точки зрения, принципиальной особенностью облавной охоты по сравнению с индивидуальной было то, что даже наиболее сильное, выносливое, быстрое, ловкое животное имело шансы на выживание такие же (а порой и меньшие), как животные слабые и больные, так как перечисленные качества не давали ему преимуществ — бежать было некуда, а прятаться от зорких монгольских охотников негде. Таким образом, в процессе монгольских облав происходил как бы «искусственный отбор наоборот»: гибли лучшие животные, а выживали более слабые, больные и увечные, и они затем оставляли потомство, которое, скорее всего, не отличалось хорошими генетическими свойствами.

В послеимперский период монгольской истории облавные охоты уже не являлись такими масштабными предприятиями, как прежде. Их военное значение постепенно сходило на нет, но они еще совершались знатно и не осуждались законодательно как противоречащие буддийскому учению [6: 42; 22: 21, 26]. К XIX в. они исчезают совершенно [5: 129, 192]. В законодательстве мы уже не встречаем жестокого наказания за нарушение правил облав: «Кто будет нарушать [правила] облавной охоты — стоять рядом и ходить рядом, — с того взять пять лошадей. Кто [во время облавы] выскочит [вперед] на расстояние трех выстрелов [из лука], с того взять лошадь, двух выстрелов — овцу, одного выстрела — пять стрел» [22: 27].

Некоторые виды животных не подлежали добыче. Если кто-то «нечаянно убьет из лука горного козла, взяв с того лошадь, лук, стрелы и колчан» [6: 54]. Закон стоял также на страже куланов: за убийство этого животного с охотника взымали штраф *андза*, обычно взымавшийся за уголовные преступления [Там же: 43]¹⁴. В следующей статье этого же закона оговаривается ответственность за употребление в пищу падали — с виновного брали одну лошадь. Можно предположить, что имеется в виду павший кулан, так как далее идет статья, обязывающая штрафовать *андзой* того, кто будет есть убитого кулана на третьи сутки [Там же]. Такая строгость закона может вызвать недоумение, ведь кулан не являлся чьей-либо собственностью. Путешествуя в 1927—1930 гг. в составе экспедиции Свена Гедина по Центральной Азии, Хеннинг Хаслунд обратил внимание на то, что монгольские охотники избегают бить куланов, хотя мусульмане их бьют охотно. Причиной этого оказалось представление монголов о кулане как о разновидности лошади, а поскольку убивать лошадей

грешно, то и кулана старались не трогать [71: 193]. В какой мере на эти установления повлиял буддизм, нам неизвестно, но маловероятно, чтобы оба представителя монгольской фауны находились под защитой закона до конца XVI в. Так, во время военного похода на тангутов в 1226 г. Чингис-хан охотился на куланов и упал с лошади, из-за чего его приближенные даже хотели отложить поход до выздоровления великого хана, но тот, разгневанный дерзкими словами тангутского посла, настоял на продолжении кампании [24: § 265]. Известно также, что сын Даян-хана (1470—1543) Уд Болот ежегодно доставлял своему отцу куланов в сушеном виде [67: 162]. На куланов охотился в молодости знаменитый проповедник буддизма в Монголии Нейджи-тойн (1557—1653) [40: 49]. О кулане и горном козле как об объектах промысла говорится в кодексе законов Алтан-хана тумэтского (1507—1582) [69: 21]. Наконец, уже при народной власти, в 1933 г., был принят «Закон об охоте и рыбной ловле в Монгольской Народной Республике», статья 4-я которого запрещает охоту на кулана, а также на ряд других представителей животного мира Монголии [47: 89].

Заслуживает внимания тот факт, что все сборники монгольских законов обходят молчанием охоту на волка, считающегося на основании известной генеалогической легенды из «Сокровенного сказания монголов» тотемом «золотого» ханского рода Борджигин. В летописи Лубсан Данзана (XVII в.) в эпическом тоне рассказывается о происхождении запрета охотиться на волка и лань: «Во время приготовлений к большой облаве на Хангай-хане [владыка] ¹⁵ приказал: „Если войдут [в круг облавы] серый волк и красавица лань, то их не убивать...“ Серый волк и красавица лань попали [в облаву], но не были убиты и вышли [живыми]» [29: 236]. Известный исследователь шаманизма у монгольских народов Т. М. Михайлов на этом основании даже предположил, что «при Чингис-хане был издан закон не убивать этих животных» [32: 234]. В то же время, источники по монгольскому праву не подтверждают особого статуса волка: он тоже был объектом охоты, и его шкуры воровали наряду со шкурами других зверей. В «Их цааз» волчья шкура по ценности приравнена к шкуре лисы, росوماхи, бобра, и за ее хищение виновный должен был отдать семь голов скота [22: 25]. Кража волчьей дохи, наряду с дохой из лисы, росوماхи, бобра, наказывалась штрафом в пять *девятков* [Там же]. Еще Рубрук упоминал волчью шкуру в числе обычной зимней одежды монголов [7: 97]. В бурятском общественном приговоре 1808 г. содержится постановление о семидневной облаве на волков, участие в которой было обязательным для тех, кого избрали посредством баллотировки [2: 106]. Если бы добыча волка была табуирована, это, по-видимому, нашло бы отражение в законодательных актах.

Более того, на этого зверя охотились и сами борджигины. «Когда был я стрелой в колчане, то не осталось [даже] оленух. Да! ... Когда охотились за серыми волками, я охотился вместе со всеми. Да!» —

говорит Отчигин-нойон, обиженный на то, что Чингис-хан не выделил ему во владение тумэн [29: 193]. Правивший в Иране в 1295—1304 гг. хулагуид Газан-хан развлекался охотой на дичь, среди которой летописцем отмечены волки [43: 189]. Число подобных примеров можно умножить. Еще Б. Я. Владимирцов высказывал сомнения в научных знаниях о тотемизме монголов [5: 53], а академик Монгольской Академии наук Б. Ринчен полагал, что имена Бортэ чино и Гоа марал (Серый волк и Прекрасная лань — легендарные первопредки Чингис-хана) были охранительными именами шаманской традиции и не имели отношения к тотемизму [1: 275—276].

Судя по текстам законов, для добычи зверя использовались лук и стрелы, сети, капканы, самострелы. В «Халха Джирум» упомянуты «собаки гончей шарайгольской и тангутской пород» [64: 36]. Охотились также с ловчими птицами, которые высоко ценились. Например, за убийство ловчей птицы взимали коня [22: 28]. Птиц ловили в силки. Обитающих в норах животных (тарбаган и др.) выкуривали дымом, причем охотник был обязан довести эту процедуру до конца, иначе его подвергали штрафу в виде коровы-трехлетки [64: 71] ¹⁶. С чем был связан запрет оставлять в норе тарбаганов после неудачной попытки выкурить их оттуда, нам неизвестно. Нынешние монгольские охотники склоняются к мысли, что здесь законодательно оформлен чисто рациональный подход к эксплуатации охотничьей фауны — дичь не должна пропадать зря. Согласно другой точке зрения, в буддийской Монголии было запрещено причинять животным страдания, и поэтому раненого зверя обязательно полагалось добить. Если он скрывался в норе, охотник должен был раскопать ее и прикончить животное [75: 296]. Наконец, существует еще одно объяснение, представляющееся нам наиболее вероятным. Во время своего путешествия по Монголии в 1926 г. известный русский зоолог А. Н. Формозов зафиксировал следующее народное поверье: «Хорошо, если застрелишь наповал тарбагана из лука; худо, если со стрелой уйдет он в нору. Тарбаган обратится тогда в черта; десять человек, целый хошун не вырвет его, целому аймаку добыть невозможно» [63: 55]. Вероятно, докапываться до раненого тарбагана охотников побуждала скорее боязнь обзавестись в своих кочевьях трудноискоренимой нечистью, чем сострадание к нему.

Интересны ограничения, наложенные Уложением хоринских родов 1763 г. на добычу дичи с помощью самострела состоятельными владельцами скота: «Лук-самострел можно ставить тому, кто имеет менее 200 голов скота. У кого скота более 200 голов, пусть не ставит. Следовательно, запретить человеку, имеющему 200 голов скота, ходить в горы, ставить самострел, оставив свой скот без присмотра. Если человек, имеющий скота более 200 голов, поставит самострел, то высечь его, отобрать у него коня и пустить в народ. Имеющий более 200 голов скота пусть охотится на зверей в поисках средств для уплаты податей, но на зверей не ставит воровские самострелы.

Если же поставит, то пусть бедный человек проверит и возьмет (убитую дичь? — Ю. Д.). Если хозяин этого самострела будет жаловаться, то имеющего скота более 200 голов высечь и отдать его лошадь тому бедному человеку» [35: 15]. Какой-то особой заботы об охотничьей фауне здесь, впрочем, нет: закон пресекает неосновательное обогащение, что является особенностью обычного права бурят [58: 85].

Охота была запрещена в ханских заповедниках — *хоригах* (тюрк. *курук*) [22: 17]¹⁷. Эти заповедники можно считать аналогами нынешних охотничьих заказников. В отличие от настоящих заповедников, целью их создания являлась не просто охрана живой природы, а забота их владельцев о сохранении охотничьих ресурсов для собственного развлечения. В охотничьих заповедниках Монголии, по-видимому, осуществлялась хорошая регуляция обилия дичи. Во-первых, охота в них была ограничена определенным кругом лиц. Во-вторых, соблюдались перерывы, в течение которых животные могли размножиться, не тревожимые людьми. В третьих, кажется очень вероятным, что охота там не превращалась в бойню — владелец *хориги* вряд ли был в этом заинтересован. Поэтому, хотя мы и не можем без оговорок отнести эту форму центрально-азиатского заповедывания к маркерам «экологичности» применявших ее этносов, без сомнения, существование охотничьих *хориг* в некоторой степени способствовало сбережению живой природы.

Заповедники и зверинцы для развлечения стоящих у власти лиц с древнейших времен известны в Китае. Разгромив Южную Сун, монголы унаследовали их и учредили их охрану в законодательном порядке. Согласно юаньскому законодательству, лица, самовольно проникшие в императорские дворцовые парки и укравшие либо убившие содержащихся там животных, наказывались клеймением [48: 46]. Клеймение за подобные преступления предусматривалось также законами, разработанными для монголов Палатой внешних сношений (Лифаньюань) при Цинах. Кроме того, тот, кто проникал на запретные территории и бил там зверей или рубил лес, наказывался ссылкой или плетью, смотря по количеству похищенного [61 (1): 92—93]. В киданьской империи Ляо наказание за самовольную охоту на запретных землях было еще строже. Так, при последнем императоре Тянь-цзо (1101—1125) за это были публично казнены член императорского клана Елюй Нелэ и два его товарища [11: 156].

О *хоригах* говорится в законах калмыцкого хана Дондук-Даши (1757—1761): «Потрава запрещенного места и распугивание диких коз [штрафуется] девятком с верблюдом во главе. ...Кто истребит диких коз и [потраву] место по неведению, то в вину не вменяется; однако должно исследовать судом» [8: 71]. Цинские императоры тоже владели запретными охотничьими угодьями. Правила и церемониал участия в звериных облавах императора для приглашенной монгольской знати регламентировались Лифаньюань в целом ряде статей [61 (1): 259—306].

Охота и вообще убийство живых существ были под запретом в местах, связанных с буддийским культом. Например, за убийство змеи, лягушки, турпана, жаворонка, гуся или собаки на «Белой Дороге Бурхана» брали одну лошадь [6: 57]. Что такое «Белая Дорога Бурхана», в точности не известно. Т. Д. Скрынникова переводит это место несколько иначе: «Взыскивать коня с того, кто убьет змею, черепаху¹⁸, ангира, жаворонка, собаку, идущих добродетельным путем будды» [49: 137]. Бесспорным считается происхождение запрета на убийство ангира (огаря): его яркое оперение по цвету напоминает одеяние буддийского монаха, отчего в народе его называют *лам шувуу*, т. е. «птица-лама».

«Отвращение» монголов к рыбной пище и отсутствие у них рыболовства переоценивается некоторыми этнологами и историками и приписывается даже монголам Средневековья. Однако текст «Сокровенного сказания монголов» убеждает в обратном [24: § 77, 109, 199]. Возможно, монголы отказались от ловли рыбы не без влияния тибетской культуры, проникшей в Монголию вместе с буддизмом. Известно, что в Тибете рыбные блюда не пользовались популярностью; состоятельные люди не ели их вообще [27: 150]. В начале XVI в. монголы еще рыбачили: рыболовная сеть упоминается в «Великом уложении» [22: 28]. Однако в Уложении 1709 г. она уже не фигурирует в подробных перечнях различных вещей монгольского быта [64: 34—36]. У бурят рыболовство, по-видимому, никогда не прерывалось. Так, в Положении 11 хоринских родов упомянута верша [35: 40]. Это представляется закономерным, учитывая достаточно хорошо развитую речную сеть Бурятии и близость озера Байкал.

Практически все дошедшие до наших дней тексты монгольских законов, за исключением сохранившихся фрагментов Великой Ясы, были составлены в период распространения в Монголии буддизма. По наблюдениям А. Д. Насилова, после 1614 г. все уложения предваряются буддийской молитвой [33: 320]. Это вероучение кардинально меняет картину мира и качественно отличается от предшествующих культов (в данном случае шаманизма и тэнгрианства) тем, что онтологически уравнивает человека и прочих живых существ: каждый имеет потенцию Будды и каждый раньше или позже достигнет просветления. И если прежде природа служила человеку, то теперь человек начинает служить природе, помогая всему сущему приблизиться к спасению.

Надо полагать, привитьномадам высокие буддийские идеалы было для тибетских миссионеров непросто. Это требовало времени и немалых усилий по нейтрализации прежних властителей дум кочевников — шаманов. Во время исторической встречи Алтан-хана тумэтского с главой школы тибетского буддизма гелугпа Соднам Джамцхо (Далай-лама III) в 1578 г. было обнародовано одно из самых ранних религиозных уложений монголов анти-шаманской направленности — «Закон учения [Будды], обладающего десятью добродетелями», авторство которого

приписывается двоюродному племяннику Алтан-хана — Хутагтай Сэцэн-хунтайджи. Строго говоря, целью обнародования этого краткого уложения была не столько борьба с шаманами, сколько попытка (судя по дальнейшему ходу событий, вполне удавшаяся) возродить принцип «двух правлений» — религиозного и светского, как это было заведено при Хубилае и продолжалось до падения Юань. «Два правления» подразумевают такой симбиоз буддийского учения и ханской власти, при котором хан оказывает всемерное покровительство религии и правит в соответствии с вероучением. Каждый хан имеет духовного наставника, и формально они равны. Считалось, что в случае реализации этого принципа государство ждет процветание, а отход от него влечет за собой беспорядки, мятежи и потерю власти, что и имело место в годы правления последнего монгольского хана на китайском престоле Тогон-Тэмур (1335—1370)¹⁹.

Для нас представляют интерес следующие постановления этого закона: «Если раньше с кончиной монгола убивали и хоронили с ним жену, рабов и лошадей, исходя из его состояния, то отныне запретить убийство, а лошадь, скот, имущество в соответствующем количестве преподнести ламам и их послушникам. Обращаться к ним за благословением. Запретить всякое убийство в связи со смертью ближнего. ...Если убил лошадь, скот, то отобрать все имущество. ...Те, которые три раза в месяц — 8 и 15 числа, в новолуние приносили так называемым онгонам — изображениям с именами покойников — кровавые жертвоприношения, убивали скот кто сколько мог, пусть с этого момента сжигают онгонов в огне и больше никогда не убивают. ...Если не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить жилище. Заменить онгоны статуями шестирукого бога Махагалы, приносить жертву только молочными продуктами, а не мясом и кровью» [16: 119—120]. Как видно из приведенного отрывка, буддийские предписания на дикую природу пока не распространялись. Речь шла о домашнем скоте, и в первую очередь о лошадах — незаменимых животных кочевников Центральной Азии. В принципе, лошадь не может служить «индикатором», показывающим экологические устроения людей, так как она принадлежит в традиционной картине мира «своему», человеческому миру, в отличие от диких животных, находящихся во «владении» духов природы.

Собственно природоохранные статьи можно найти в светском кодексе Алтан-хана, суммирующем, надо полагать, нормы обычного права монголов того времени. Кодекс дошел до нас в тибетском переводе. Сохранившийся текст состоит из 13 параграфов, включающих от 4 до 32 статей. Шесть статей (плюс еще одна, пропущенная в оригинале) выступают в защиту животных:

«Если кто-нибудь убьет кулана или лошадь Пржевальского, [штраф] один пяток во главе с лошадью.

Если это джейраны, самки оленя, самцы косули или лося, [штраф] один пяток во главе с овцой.

Если это самец или самка лани или кабана, — один пяток во главе с волком.

Если это самец дикой козы, горного барана, мукусного оленя или buule²⁰, — один пяток во главе с козой. Если это bun bu, взять вдобавок одну лошадь.

За таких зверей, как еноты, барсуки или тарбаганы, — один пяток во главе с овцой.

За десять зайцев взять одну овцу, за пять — одну козу.

За таких животных, как маленькие рыбы, ястребы, вороны, лебеди или сороки, наказания нет» [69: 21].

Представляется крайне маловероятным, что проникшийся буддийскими идеями предводитель тумэтов ревностно взялся за исполнение одного из важнейших требований буддизма — не отнимать жизнь у различных существ. В статьях назначена мера наказания за убийство лишь охотничьих животных. Вороны, сороки и прочие представители животного мира, не являвшиеся объектами промысла, законом не защищаются. Может ли это означать, что Алтан-хан запретил в своих кочевьях охоту? Конечно же нет. По всей видимости, он всего лишь установил наказания за убийство диких животных на принадлежавших ему запретных землях — *хоригах*, о которых речь шла выше. Хотя о *хоригах* в кодексе Алтан-хана напрямую ничего не говорится, они, скорее всего, существовали, и цитированные статьи относятся к ним. На этом основании говорить об «экофильности» данного правового памятника тоже преждевременно.

Ситуация заметно меняется по мере укрепления в Монголии буддизма и роста числа монастырей. «Великое уложение» 1640 г. включает несколько антишаманских статей, из которых можно узнать об убийстве для использования в шаманских ритуалах турпанов, воробьев, собак и змей. Теперь это деяние наказывается штрафом в одну лошадь, а за убийство змей взыскиваются две стрелы либо нож [22: 29]. Однако и в этом случае мотивация составителей кодекса еще не может считаться вполне натуроцентричной. Лишь в Уложении 1709 г., составляющем основу кодекса «Халха Джирум», содержатся статьи, так сказать, экологической ориентации, когда за нормами права стоят интересы уже не людей, а дикой природы. Именно они дали основание И. С. Урбановой сделать следующее обобщение: «Обращает на себя особое внимание экологическая традиция монгольского права, присутствующая во всех памятниках. А в Уставе 1640 г. и в „Халха Джирум“ экологические нормы представлены целым рядом статей и явно акцентированы как наиболее значимые» [62: 236]. Трудно согласиться со столь высокой оценкой этих законов. Во-первых, количество статей, отстаивающих права дикой природы, в монгольском законодательстве весьма незначительно. Мы полагаем, что, в общей сложности, лишь четыре статьи «Халха Джирум» можно трактовать как действительно «экологические»²¹. Во-вторых, нет оснований считать их наиболее значимыми. Для монголов всегда безусловную значимость имели вопросы войны и

мира, благополучия стад и личной безопасности; вопреки чрезвычайно распространившемуся в последние годы мнению, окружающая среда не представляла для них ценности сама по себе, вне человеческого общества и его интересов.

Итак, что же это за статьи? Своим появлением они обязаны укреплявшемуся в те годы в Монголии буддизму, доктринальная «экологичность» которого несомненна. «В местах расположения монастырей деревьев, как растущих, так и высохших, не рубить. [Запрещается] рубить растущие деревья также и за оградой монастыря на расстоянии выстрела из лука. При нарушении сего отобрать у виновного находящееся при нем оружие и снаряжение. ... Что касается [срубленных] веток, то если они от растущего дерева, то взыскать по положению о растущем дереве, если же от сухого — то по положению о сухих деревьях» [64: 63]. Если сохранение живых деревьев представляется логичным, то какое экологическое значение могло иметь оставление на корню засохших деревьев? Между тем мертвое дерево только на поверхностный взгляд мертво; на самом деле оно наполнено жизнью в самых разнообразных проявлениях. Оно дает приют разнообразным насекомым, грибам, у его корней могут обитать мелкие животные, а в дуплах или среди сучьев — птицы. Говоря на языке экологии, такие деревья способствуют поддержанию биологического разнообразия, от которого во многом зависит устойчивость экосистем к неблагоприятным внешним воздействиям, включая хозяйственную деятельность человека. Не случайно в современном лесоводстве развитых стран при рубках леса намеренно оставляют на корню часть сухих и корявых деревьев.

Следом идет статья, касающаяся запретов, связанных с монастырем, название которого, к сожалению, не приводится: «Начиная от местонахождения монастыря на север по Селенге и далее по Арутолби²², Нам-даба, Нарин-Орхон, по гребню Чиндагатайн-хира, Шигагатайн-хира, Сангун-даба, Цолхора зверей не убивать. Если кто убьет, то поступить по старому уложению. От окраины монастыря на расстоянии двух харацаганов²³ растущего дерева не рубить. Если кто порубит, то отобрать у него снаряжение» [Там же]. Вероятнее всего, эти запреты имели отношение к монастырю Амарбаясгалант, так как его месторасположение — на южном склоне горы Бурин-хан в долине небольшой речки Ибэн-гол — точно соответствует месту, где было принято Великое уложение Трех хошунов 1709 г., откуда взяты цитируемые статьи.

Далее читаем: «Никаких животных не убивать в следующие дни: восьмого, тринадцатого, пятнадцатого, двадцать пятого и тридцатого числа каждого месяца. Если же кто в нарушение сего все же убьет, то свидетель получает в свою пользу убитое животное, доведя об этом до сведения суда» [Там же: 63—64]. Запрет на охоту в обозначенные здесь числа происходит как из добуддийской монгольской традиции, так и из особенностей буддийского календа-

ря²⁴. Постановление калмыцкого Дондук-Даши предполагало аналогичную ответственность за убийство животных в «постные дни» [8: 62].

Наконец, «Халха Джирум» содержит перечень животных, не подлежащих убийству. Это, в первую очередь, здоровые лошади, забота о которых, как указывалось выше, не имеет ничего общего с заботой о дикой фауне и не может служить показателем «экологичности». Затем перечисляются египетские гуси, змеи, лягушки, турпаны, детеныши диких коз, жаворонки и собаки. Свидетель убийства какого-нибудь из перечисленных животных должен был взять у виновного коня [64: 64]. Этот список животных взят, по-видимому, из «Великого Закона года обезьяны», причем мера наказания оставлена прежняя (см. выше), однако там речь шла только о «Белой Дороге Бурхана», а здесь действие статьи закона не ограничено определенным географическим пространством. Кроме того, добавлены детеныши диких коз, мотивы чего нам неизвестны. Интересно сравнить с наставлением Чингис-хана: «Если поступить неразумно и убить дома козленка, сосущего матку, есть его будет тяжело. Если поступить разумно и убить детеныша дикой козы, что идет под горою, то и есть его будет легко!» [29: 190].

Запрет на охоту был установлен не только в окрестностях монастыря Амарбаясгалант; он имел отношение ко всем монастырям и сакральным местам, число которых в старой Монголии было очень велико. Так, в 1937 г., накануне разгрома буддийской церкви в Монголии, было учтено: *дацанов* — 1229, *дуганов* — 2753, *сум* — 134, ламских общин со своими храмами — 173, *джас* (монастырских хозяйств) — 3402. На 150 жителей приходилось одно культовое сооружение [30: 63]. Сохранность природы вокруг сакральных объектов, которые могли быть как естественного, так и искусственного происхождения, зависела от их статуса. Иногда они имели довольно обширную зону, которую, используя современную терминологию, можно назвать «охранной». Нарушителей запрета ждало отсечение руки или ноги, ослепление на один или оба глаза и даже смерть. Еще при Юанях, в знаменитом сочинении «Белая история», справедливо названном Н. Ням-Осором «основным законом Юаньской империи» [34: 12], предписывалось: «Не устраивай облаву возле храмов и монастырей» [3: 79].

Кроме сборников законов, некоторую информацию природоохранного характера содержат ханские указы. Хорошим примером экологической этики мог бы послужить указ, изданный великим ханом Мункэ (1251—1259) по случаю своей интронизации: «Когда он счастливо воссел на государственный трон, то от полноты высоких благородных помыслов своих захотел, чтобы в тот день был отдых всем людям и тварям. Он издал указ, чтобы в этот счастливый день ни одно создание никоим образом не вступало на путь спора и ссоры, а все бы занимались развлечениями и удовольствиями, и так же, как разных чинов люди справедливо требуют от судьбы наслаждения и

удовольствия, чтобы и все виды тварей и минералов не были в том обездоленными. Домашних животных — верховых и вьючных — не позволять изнурять верховой ездой, грузом, путами и охотой; не проливать крови тех животных, кои, согласно справедливому шариату, могут быть употреблены в пищу, дичь — пернатая и четвероногая, водоплавающая и степная — дабы была в безопасности от стрел и силков охотников и вольно летала и паслась; земной поверхности не беспокоить ударами кольев и подков, проточную воду не осквернять грязью и нечистотами» [42: 132]. Такие примеры, однако, единичны, и они не служили (да и вряд ли могли служить) прецедентами для последующей кодификации²⁵. Скорее всего, сами монголы не сохраняли о них память. Существенно больше их сохранилось в китайских анналах.

Весьма интересные материалы содержат фрагменты циньских статутов (III в. до н. э.): «Во втором месяце весны пусть не смеют рубить деревья, дающие лесной материал, и леса в горах, а также прудить воды и ограждать их береговыми плотинами. До истечения летних месяцев пусть не смеют, [сжигая] ночью траву, обращать ее в пепел, брать [себе на потребу] еще не созревшее растение ли, детенышей животных, яйца и птенцов птиц; пусть не [смеют] ... отравлять рыб и черепах, устраивать ямы для ловли зверей и [расставлять] сети; это разрешается, [лишь] когда наступит седьмой месяц... В загонах для скота близ поселений, где разводят птиц и зверей, в пору, когда [у животных] детеныши, пусть не смеют охотиться с собаками...» [25: 119]. Эдиктом ханьского императора Сюань-ди (73—48 до н. э.) от июля-августа 65 г. до н. э. запрещалось брать гнезда и искать птичьи яйца, стрелять из самострелов в летящих птиц [Там же: 116]. По указу другого ханьского императора — Чжэнь-ди (76—89), человек, несвоевременно и без нужды сорвавший хотя бы одну травинку или срубивший хотя бы одно дерево, приравнивался к непочитающему родителей (*бу сяо*) [26: 55—56]. Эта трогательная забота о природе не была совершенно бескорыстной, и дело даже не в трезвом прагматизме китайцев, хотя такое объяснение кажется само собой разумеющимся. Безусловно, грамотная эксплуатация природных богатств подразумевает охоту в должное время — тогда, когда звери и птицы вырастили свое потомство, а заготовку растительных продуктов тогда, когда они вполне созрели, и т. д. Но в данном случае запреты имеют, скорее всего, иную подоплеку, связанную с космологическими представлениями китайцев. Вся деятельность человека, включая, конечно, и природопользование, должна осуществляться в соответствии с «четырьмя сезонами года», она обязана гармонично вплестись в космические ритмы. Лишь при этом условии можно избежать социальных и природных катаклизмов [54: 235—238].

Рекомендации относительно рационального природопользования содержатся во многих памятниках философской и общественно-политической мысли Китая, таких как «Мэн-цзы», «Сюань-цзы», «Юэ лин»,

«Го юй», «Хуайнань-цзы», «Люйши чуньцю» и др. Не имея статуса закона, эти предписания служили образцом для подражания, ибо восходили к седой старине, высоко чтимой в традиционном Китае. Подобные наставления создавались и в Монголии, но тоже не носили обязательного характера.

Мы не ставили перед собой задачу проследить инокультурное влияние на монгольское право. Возможно, прав А. В. Даньшин, предполагающий рецепцию некоторых норм права киданей и их отражение в Великой Ясе [11: 129]. Впоследствии законодательство обогащалось некоторыми положениями правовых систем покоренных государств. В рамках нашей темы заслуживает рассмотрения один пример. Исследованное П. Поповым юаньское Уложение «Юань-чао-дянь-чжан» включало статьи о «поощрении земледелия и разведения деревьев; сюда относятся: обсаживание дорог вязом, ивой и гороховым деревом (*Saphora japonica*), разведение чайного дерева и запрещение рубить фруктовые деревья» [37: 0155]. Насколько мы можем судить по свидетельствам современников, постановление о посадке «защитительных деревьев» [Там же] (видимо, вдоль дорог и каналов) выполнялось. О благоустройстве путей сообщения посредством озеленения писал Рашид ад-Дин. Отремонтировав в 1289—1292 гг. Великий канал протяженностью около 1500 км — от г. Ханьчжоу в провинции Чжэцзян до г. Тяньцзинь в провинции Хэбэй, Хубилай приказал обсадить тянущуюся вдоль канала с обеих сторон широкую мощеную дорогу ивами и другими деревьями, дающими путнику тень. Никто, даже воины, не смели отломить от этих деревьев ни одной веточки или оторвать хотя бы один листок на корм животным [42: 175]²⁶. Такие посадки делались по распоряжению хана также вдоль главных дорог империи. Марко Поло заметил, что деревья высаживались через каждые два шага, и ко времени его прибытия они уже были велики и видны издали [23: 268]. В свете сегодняшних экологических проблем, юаньская практика озеленения может показаться весьма экологически грамотной. Неспроста монгольские завоеватели включили эту позицию в свое законодательство именно в Китае, где климат достаточно жаркий и разведение деревьев вдоль дорог практиковалось давно.

Подводя итог нашему обзору экологических аспектов, нашедших отражение в памятниках законодательства Монголии, подчеркнем, что монгольское право защищало те или иные элементы окружающей среды постольку, поскольку от них зависели жизнь и благополучие самих кочевников. Разумеется, в правовом отношении, природа отнюдь не была равна человеку даже в буддийский период монгольской истории²⁷, хотя в более поздних уложениях, пропитанных буддийской моралью, ей были сделаны определенные уступки, которые, в частности, дают возможность некоторым исследователям считать монгольское законодательство «экологичным». Говоря строго научно, на самом деле оно таковым не является, так как вопросы экологии играют в нем до-

вольно скромную роль. Тем не менее оно уделяет сохранности природы существенно большее внимание, чем, например, законодательство средневекового Китая (см.: [18; 60]), и в этом отношении может представлять интерес для сегодняшних специалистов по охране природы в Центральной Азии. Причину этого мы видим в более сильной зависимости

монголов от состояния окружающей среды, чем оседлых земледельцев. В пользу данного предположения говорит, в частности, обычное право другого типично кочевого народа Евразийских степей — казахов, которое содержит ряд норм, регулирующих природопользование [15: 159—188].

Примечания

1. Девяток — распространенная в старой Монголии единица штрафа скотом. Один *девяток* состоял из четырех голов крупного скота и пяти — мелкого.
2. Оток — группа семей, кочующая по определенной территории — *нутуку*.
3. Табунаг — зять князя. Шигэчин — титул до сих пор не имеет четкого толкования.
4. Дзасак — правитель хошуна, или знамени. Одной из его обязанностей было распределение пастбищных угодий в хошуне.
5. Согласно Уложению 1736 г., *шабинары* (крепостные) Джебцун-Дамба-хутухты — верховного иерарха буддийской церкви Монголии, а также монастырские стражники могли кочевать, где им было угодно, кроме ставки нойонов и запретных мест [64: 48]. Это создавало социальную напряженность, так как *шабинары*, пользуясь данной привилегией, занимали лучшие пастбища и вытесняли с них прежних хозяев. Надо полагать, подобные действия, нарушавшие устоявшиеся маршруты кочевков, негативно отражались на состоянии степей. Этот вопрос, не лишенный интереса с точки зрения этнической экологии, заслуживает внимания специалистов.
6. Пяток — единица штрафа скотом, включавшая две головы крупного скота и три — мелкого.
7. Бодо — крупный домашний скот. Условная единица для пересчета различного скота на крупный.
8. Подобное деяние порицалось и в других культурах, например в Древней Индии, но там оно не влекло столь тяжелых последствий (см.: [19: 83]).
9. Отнюдь не забавой были облавные охоты также для воинов киданьской империи Ляо, с которой монгольская империя имела немало общего в приемах ведения войны и тренировки войск. По сообщению «Ляо-ши», в 1113 г. император охотился в горах, «был сильный мороз, и много охотников умерло». Уклониться от участия в облавах воины не имели права. Нарушение правил охоты влекло для них тяжелые последствия [11: 44].
10. Коран, LXXXI, 5.
11. В переводе В. Ф. Минорского добавлено: «...и с час времени пускает стрелы и разит дичь» [4: 45].
12. У В. Ф. Минорского этот пассаж звучит так: «Таким родом пройдет несколько дней, пока из дичи не останется ничего, кроме одиночек и парочек, раненых и разбитых» [Там же].
13. По Джувайни, Джучи был назначен Чингис-ханом ответственным за организацию облавных охот [72: 140].
14. Размер *андзы* ни в одной статье этих законов не обозначен.
15. Т. е. Чингис-хан.
16. Ныне этот способ добычи зверя запрещен законом.
17. Об этой своеобразной форме землевладения в Центральной и Средней Азии см.: [12: 216—219; 13: 143—158; 14: 30—47; 31: 145—150; 56: 122—156; 70: 7—31; 74: 76—91].
18. В современной монгольской фауне черепаха не фигурирует. Сообщения о нахождении этого животного в Монголии не подтверждены, однако специалисты полагают, что в историческое время черепаха могла обитать в некоторых районах страны [59: 123—126]. Вероятно, запрет убивать черепах был связан с тем, что они символизировали долголетие и постоянство. Не случайно каменные черепахи служили основаниями колонн в постройках, в частности в столице монгольской империи Кара-Коруме.
19. Подробнее о принципе «двух правлений» и политической подоплеке распространения в Монголии буддизма см.: [50: 201—212; 51; 52: 124—132].
20. Переводчик кодекса Ш. Бира не идентифицировал это животное, как и упоминаемого ниже *bun bu*.
21. С весьма большой натяжкой к ним можно добавить пятую, регламентирующую дорожное довольствие посланцев гэгэна (т. е. Джебцун-Дамба-хутухты): «Куда бы ни ехал посланец (*элчи*) [гэгэна], он имеет [право на] десять подвод и два [барана] в качестве довольствия. [Однако], почтительно следуя указу гэгэна: “не убивать живых существ, но и не оставлять [человека] ночевать голодным”, нельзя колоть животное под тем предлогом, что это — довольствие для посланца [гэгэна], но в то же время нельзя оставлять [посланца] ночевать голодным» [64: 17].
22. Возможно, здесь идет речь о славящейся своей живописностью лесистой местности Ар-толба, которая располагается к северо-западу от монастыря Амарбаясгалант в сомоне Баруунбурэн Селенгинского аймака.
23. Харацаган — старая монгольская мера длины — расстояние, на котором в сумерках белый цвет становится неотличим от черного (порядка 2 км).
24. В средневековом Китае под влиянием буддизма тоже оформился запрет на лишение жизни различных живых существ в определенные дни каждого месяца. Чаще всего в эти же дни нельзя было приводить в исполнение и смертные приговоры [26: 56].
25. Не обходилось и без негативных примеров, один из которых дает статья сборника «Восемнадцать степных законов»: «Если [кто] убьет живое существо, чтобы по клевете оштрафовали [другого] человека, штраф обернется против него самого» [6: 41]. Аналогичная формулировка содержится в «Халха Джирум» [64: 68]. В ней угадывается буддийская подоплека, но само правонарушение, конечно, представляло собой социальную, а не экологическую опасность. Оно не было чем-то новым для монголов. Еще в начале XIV в. Рашид ад-Дин писал о ханских сокольниках, которые умышленно ломали крылья высоко ценившимся охотничьим птицам и сваливали вину на того, кому желали зла, ибо знали, что хан жестоко расправится с не уберечьшим ценную птицу человеком [43: 304].
26. Интересно сравнить с охраной посадок деревьев и кустарников по берегам оросительных каналов в тангутском государстве Си Ся (982—1227), где земледелие находилось на достаточно высоком уровне. За порчу или порубку этих посадок полагалось наказание палками; запрещался также выкос травы по берегам каналов [20: 89, 95—96].
27. В последние годы среди специалистов по охране окружающей среды ведется активная дискуссия о правах дикой природы, неизбежно выводящая на философский уровень осмысления этой проблемы. Имеются прецеденты подачи исков от лица каких-либо находящихся под угро-

зой гибели по вине человека животных или растений, и

дело порой бывает выиграно.

Литература

1. Арабески истории: Альманах. Вып. 2. М., 1995.
2. Арсаланов Б. Г. Взаимодействие обычного права и народных традиций у бурят // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
3. Балданжапов П. Б., Ванчикова Ц. П. *ᠰаян теiке* — «Белая история» — монгольский историко-правовой памятник XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2001.
4. Вернадский В. Г. О составе Великой Ясы Чингис Хана // *Studies in Russian and Oriental History*. № 1. Bruxelles, 1939.
5. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
6. Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI—XVII вв. / Текст, транслит., пер. А. Д. Насилова. СПб., 2002.
7. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
8. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года. Дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
9. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III, вып. 1. Л., 1926.
10. Гурлянд И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. Т. XX, вып. 4—5. Казань, 1904.
11. Данышин А. В. Государство и право киданьской империи Великое Ляо. Кемерово, 2006.
12. Дмитриев С. В. Термин «курук» в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1998.
13. Дмитриев С. В. Среднеазиатские куруки в эпоху Шибанидов (по материалам XVI в.) // Тюркологический сборник 2005. М., 2006.
14. Дробышев Ю. И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник 2003—2004. М., 2005.
15. Дробышев Ю. И. Обычное право казахов: экологический комментарий // Тюркологический сборник 2005. М., 2006.
16. Дугаров Р. Н. Религиозное уложение XVI в. «Арбан буяны цааз» // Культура Монголии в Средние века и Новое время (XVI—начало XX в.). Улан-Удэ, 1986.
17. Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
18. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли) / Пер. Н. П. Свистуновой. Ч. 1. М., 1997; Ч. 2. М., 2002.
19. Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960.
20. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169) / Изд. текста и пер. Е. И. Кычанова: В 4 кн. Кн. 4. М., 1989.
21. Исаенко А. В. О военно-социальном значении облавных охот в эпоху империи Чингис-хана // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Т. 1. М., 1992.
22. Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. / Текст, транслит. и пер. С. Д. Дылыкова. М., 1981.
23. Книга Марко Поло // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
24. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
25. Кроль Ю. Л. Древнейшие в императорском Китае законы об охране природы // ПП и ПИКНВ. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1 (1). М., 1981.
26. Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII—XIII вв.). М., 1986.
27. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975.
28. Ларичев В. Е., Тюрюмина Л. В. Военное дело у киданей // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в Средние века. Новосибирск, 1975.
29. Лубсан Данзан. Алтан тобчи / Пер. Н. П. Шастиной. М., 1973.
30. Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1971.
31. Массон М. Е. О былых охотничьих парках в Средней Азии // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1953.
32. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
33. Насилов А. Д. Законодательные съезды в Халхе XVII века // Древний и средневековый Восток. Ч. 2. М., 1985.
34. Ням-Осор Н. Монгольское государство и государственность в XIII—XIV вв. Улан-Удэ, 2003.
35. Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности / Сост. и пер. Б. Д. Цибилова. Новосибирск, 1992.
36. Пано Карпини. История могалов // Путешествия в восточные страны. М., 1997.
37. Попов П. Яса Чингис-хана и Уложение Монгольской династии Юань-чао-дянь-чжан // ЗВОИРАО. Т. XVIII. СПб., 1907.
38. Пржевальский Н. М. Третье путешествие по Центральной Азии. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. СПб., 1883.
39. Пржевальский Н. М. Четвертое путешествие по Центральной Азии. От Кяхты на истоки Желтой реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лобнор по бассейну Тарима. СПб., 1888.
40. Пурбуева Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» как источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984.
41. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 2 / Пер. О. И. Смирновой. М. -Л., 1952.
42. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. II / Пер. Ю. П. Верховского. М.; Л., 1960.
43. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. III / Пер. А. К. Арндса. М.; Л., 1946.
44. Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное). Исторический очерк. Харбин, 1931.
45. Рязановский В. А. Является ли монгольское право правом обычным? Харбин, 1932.
46. Рязановский В. А. Великая Яса Чингиз-хана. Харбин, 1933.
47. Сборник законов, положений и основных постановлений, принятых в Монгольской Народной Республике за время с 1/VII 1932 до 1/VII 1933. Улан-Батор-Хото, 1933.
48. Свистунова Н. П. Об одном частном казусе и некоторых общих проблемах законодательства Юань и Мин // XXX НКОНК. М., 2000.

49. *Скрынникова Т. Д.* Ламаизм в монгольском законодательстве XVI—XVII вв. // ПП и ПИКНВ. XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. М., 1982.
50. *Скрынникова Т. Д.* О политической организации Халхи (вторая половина XVI—XVII в.) // *Mongolica*. Памяти академика Б. Я. Владимирцова. 1884—1931. М., 1986.
51. *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI—начало XX века. Новосибирск, 1988.
52. *Скрынникова Т. Д.* Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII—XVII вв.) // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988.
53. *Сээндоорж Т.* Земельное право Монголии: традиция и обновление // *Государство и право*. 2002. № 5.
54. *Ткаченко Г. А.* Человек и природа в «Люйши чуньцю» // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
55. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
56. *Троицкая А. Л.* «Заповедники»-курук кокандского хана Худояра // Сборник Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Вып. III. Л., 1955.
57. Труды экспедиции ИРГО по Центральной Азии, совершенной в 1893—1895 гг. под начальством В. И. Роборовского. Ч. I: Отчет начальника экспедиции В. И. Роборовского. СПб., 1900—1901.
58. *Тумурова А. Т.* Обычное право бурят (Селенгинское уложение 1775 года). Улан-Удэ, 2004.
59. *Тэрбиш Х., Чхиквадзе В. М.* Обитают ли ныне в Монголии черепахи? // Природные условия и ресурсы Западной Монголии и сопредельных регионов. Ховд, 1995.
60. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан луй шу и») / Пер. В. М. Рыбакова. Цзюани 1—8. СПб., 1999; Цзюани 9—16. СПб., 2001; Цзюани 17—25. СПб., 2005.
61. Уложение китайской палаты внешних сношений / Пер. С. Липовцова. Т. 1—2. СПб, 1828.
62. *Урбанаева И. С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1994.
63. *Формозов А. Н.* В Монголии. Очерк путешествия зоологического отряда Монгольской экспедиции Академии наук СССР. М.; Л., 1928.
64. Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано; Ред. С. Д. Дылыкова. М., 1965.
65. Цааджин бичиг («Монгольское уложение»). Цинское законодательство для монголов. 1627—1694 / Введ., монг. текст, транслит, пер. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1998.
66. *Цыремпилов В. Б., Цыремпилов Д. В.* Юридические памятники Монголии XIII—XVII вв. // Монголоведные исследования. Вып. 3. Улан-Удэ, 2000.
67. «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.; Л., 1957.
68. *Юрченко А. Г.* Яса Чингис-хана: нерасшифрованные запреты // *Altaica* VI. М., 2002.
69. *Bira Š.* A Sixteenth Century Mongol Code // *Zentralasiatische Studien*. Bd. 11. 1977.
70. *Drobyshev Y. I.* Nature reserves, kuruk as a phenomenon of the traditional culture of Central Asia // *IASCCA Information Bulletin*. Issue 24. Moscow, 2004.
71. *Haslund H.* Men and gods in Mongolia (Zayagan). London, 1935.
72. *Juvaini, Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror / Trans. by J. A. Boyle. Manchester Univ. Press, 1997.
73. *Serruys H.* Four documents relating to the Sino-Mongol peace of 1570—1571 // *Monumenta Serica*. 1960. Vol. XIX.
74. *Serruys H.* Mongol „Qorir“: Reservation // *Mongolian Studies* // *Journal of the Mongolia Society*. Vol. I. 1974.
75. *Санчир Ч., Дуламцэрэн С.* Монголчуудын байгалийг хамгаалах өв уламжлал // Монгол орны байгаль орчны төлөв байдал — 2000. Улаанбаатар, 2000.

В. Л. Успенский

Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. В. Попова

Александр Васильевич Попов (1808—1865) был одним из основателей российского монголоведения. Окончив в 1828 г. Казанский университет, он в том же году был вместе с О. М. Ковалевским командирован в Восточную Сибирь для изучения монгольского языка. В 1830 г. побывал в Урге (совр. Улан-Батор).

После открытия в 1833 г. в Казанском университете кафедры монгольской словесности Попов стал преподавать там монгольский и калмыцкий языки. В 1838 г. ездил в калмыцкие степи для изучения языка и сбора книг.

В 1846 г. стал ординарным профессором Университета, но в 1853 г. переехал на жительство в Петербург.

После создания в 1855 г. в Санкт-Петербургском университете факультета восточных языков Попов стал первым заведующим кафедрой монгольского и калмыцкого языка. В 1860 г. уехал в Сибирь на должность главного инспектора училищ Западной Сибири.

Собранная Поповым коллекция книг на монгольском языке после его смерти в 1865 г. (а не в 1880 г., как это ошибочно напечатано в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона на с. 557 48-го полутома) была приобретена Санкт-Петербургским университетом. В библиотеке Восточного факультета СПбГУ сохранился написанный рукой К. Ф. Голстунского список этой коллекции, озаглавленный «Опись книгам и рукописям на монгольском, монголо-тибетском и калмыцком языках из библиотеки бывшего главного инспектора учебных заведений Западной Сибири действительного статского советника А. В. Попова». Эта опись датирована 31 мая 1866 г. и имеет пометку: «Означенные книги и рукописи принял библиотекарь Университета М. Пахт 15 октября 1866 г.».

Как указал сам К. Ф. Голстунский, «всего названий в этом каталоге восемьдесят шесть». Он распределил эти книги (т. е. ксилографы) и рукописи по трем основным разделам: монгольские, калмыцкие и монголо-тибетские. Ниже приводится список этих

книг с указанием современных библиотечных шифров и инвентарных номеров, а также старых шифров. Более подробные сведения об этих книгах можно найти в каталоге всех монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в СПбГУ (V. L. Uspensky. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo, 1999), поэтому приведены также номера соответствующих сочинений по этому каталогу.

I. Отдел монгольских книг и рукописей.

1. Sonusuγad yekede tonilγayčĭ ner-e-tü yeke kölgen sudur orosiba.

Mong. E 37, инв. № 626; старый шифр Xyl. Q 447. Каталог, № 711.

2. Bodou-a-tan-u ayimaγ-un ülemjĭ nom: udq-a-yi geyigül-ün üiledugčĭ jula: üliger-ün nom erdeni čoyčalaγsan: lagša tayilburi orosibai.

Mong. D 293, инв. № 627; старый шифр Xyl. Q 448. Каталог, № 418.

3. Qutuy-tu degedü altan gerel-tü neretü sudur-nuγud-un qayan orosiba.

Mong. E 42, инв. № 628; старый шифр Xyl. Q 449. Каталог, № 013.

4. Egesig üsüg kiged: geyigülügčĭ üsüg-üd orosiba. Plg. 74, инв. № 1396; старый шифр Xyl. Q 450. Каталог, № 855.

5. Vačir-iyar oyγaluyčĭ orosiba.

Mong. D 157, инв. № 629; старый шифр Xyl. Q 451. Каталог, № 033.

6. Sirγuljin-u tuyuγĭ orosiba.

Mong. D 158, инв. № 630; старый шифр Xyl. Q 452. Каталог, № 387.

7. Rasiyan-u jiruken naiman gesigutu niγuca ubadis-un undusun-ece qoyitu undusun kemeku orosiba.

Mong. D 159, инв. № 631; старый шифр Xyl. Q 453. Каталог, № 872.

8. Yeke jayayaci-yin irügel ene bui: γal-un irügel orosiba: γal-un takily-a orosiba.

- Mong. D 160, инв. № 632; старый шифр Xyl. Q 454.
Каталог, № 585.
9. Bilig-ün cinadu kürügsen rdorjigjodba-yin aci tusayin tayilbur orosiba.
Mong. D 161, инв. № 633; старый шифр Xyl. Q 455.
Каталог, № 396.
10. Odun tngri-yi uriqu takiqu sudur orosiba.
Mong. D 162, инв. № 634; старый шифр Xyl. Q 456.
Каталог, № 541.
11. Biciküi-yin sanal tusa erdem orosibai.
Mong. D 163, инв. № 635; старый шифр Xyl. Q 457.
Каталог, № 385.
12. Ecige eke-yin aci qariyulaqu sudur orosibai.
Mong. D 164, инв. № 636; старый шифр Xyl. Q 458.
Каталог, № 360.
13. Naiman tümen dörben mingyan nom-un qayal-yayin sayin tülügür orosiba.
Mong. D 165, инв. № 637; старый шифр Xyl. Q 459.
Каталог, № 309 (ошибочно указан старый шифр Xyl. Q 454).
14. Stôgôr manjusiri-yin namtar orosibai.
Mong. D 190, инв. № 667; старый шифр Xyl. Q 460.
Каталог, № 216.
15. Otoci burqan-u altan boljuqai-tur qubilaysan-u jüil kemegdekü sudur orosiba.
Mong. D 191, инв. № 668; старый шифр Xyl. Q 461.
Каталог, № 448.
16. Tonilqu-yin cimeg kemekü sastar orosibai.
Mong. D 1, инв. № 638; старый шифр Xyl. Q 462.
Каталог, № 292.
17. Darucig-un panag yung sudur kemen orosibai.
Mong. D 192, инв. № 669; старый шифр Xyl. Q 463.
Каталог, № 362.
18. Engkürüg keiken sakiqu-yin arу-a.
Mong. D 166, инв. № 639; старый шифр Xyl. Q 464.
Каталог, № 730.
19. Mañcu-srii-yin aman-u esi kemekü orosiba.
Mong. D 167, инв. № 640; старый шифр Xyl. Q 465.
Каталог, № 334.
20. Tegüs qubitan-i burqan-u oron-dur kötelküyin arу-a bodi mör-ün jerge-yi todorqay-a üjügülүgsen sudur-nuud orosiba.
Mong. D 168, инв. № 641; старый шифр Xyl. Q 466.
Каталог, № 335.
21. Qamuу nom-un urida yabuyluqui surtal-lу-a sel-tesün sidurу udq-a-tu nom-un dalai ekin jüg sayin bolai.
Mong. D 193, инв. № 670; старый шифр Xyl. Q 467.
Каталог, № 392.
22. Odun-u kürdü jang bicig üjel takil tegüs orosiba.
Mong. D 169, инв. № 642; старый шифр Xyl. Q 468.
Каталог, № 542.
23. Gal-un takily-a kemeküi sudur orosibai.
Mong. D 170, инв. № 643; старый шифр Xyl. Q 469.
Каталог, № 582.
24. Sanji coyidar sang-un sudur qutuy-tu mayidari-yin irügel-ün qayan noyuyan dar-a eke neretü südür [!] ene yurbaуulan bolai: edür bügüde ürgüljide tasural ügei ungsiqu bui.
Mong. D 337, инв. № 721; старый шифр Xyl. Q 470.
Каталог, № 300.
25. Qotulu tegüsүgsen qayan köbegün-ü tuуuji orosibai.
Mong. D 171, инв. № 644; старый шифр Xyl. Q 471.
Каталог, № 436.
26. Čiqula kereglegci tegüs udq-a-tu neretü sastir orosibai.
Mong. D 172, инв. № 645; старый шифр Xyl. Q 472.
Каталог, № 315.
27. Üge-yin tuуuji kemen orosibai.
Mong. D 173, инв. № 646; старый шифр Xyl. Q 473.
Каталог, № 386.
28. Itegel yabuyluqu-yin kötelbüri-yin üjüg orosibai.
Mong. D 174, инв. № 647; старый шифр Xyl. Q 474.
Каталог, № 457.
29. Ribcün damba-yin namtar orosibai.
Mong. D 175, инв. № 648; старый шифр Xyl. Q 475.
Каталог, № 217.
30. Bharôg řa-sôr kemegdekü orosibai.
Mong. D 176, инв. № 649; старый шифр Xyl. Q 476.
Каталог, № 248.
31. Erte urida cay-tu yucin qoyar modun kümün-ü тауuji [!] orosiba.
Mong. D 177, инв. № 650; старый шифр Xyl. Q 477.
Каталог, № 424.
32. Dotar-un dotar bitiki yaryaqi bögüljigülүgçi em kemegdeku orosibai.
Mong. D 178, инв. № 651; старый шифр Xyl. Q 478.
Каталог, № 531.
33. Vayan sikürtei-yin qariyul-i urbaуuluуçi orosiba.
Mong. D 179, инв. № 652; старый шифр Xyl. Q 479.
Каталог, № 736.
34. Teyin arilуsan yeke bsang orosiba.
Mong. D 180, инв. № 653; старый шифр Xyl. Q 480.
Каталог, № 593.
35. Dalai blam-a-yin jarliy orosiba.
Mong. D 181, инв. № 654; старый шифр Xyl. Q 481.
Каталог, № 379.
36. Noyuyan dhara eke-yin tuуuji orosibai.
Mong. D 182, инв. № 655; старый шифр Xyl. Q 482.
Каталог, № 446.
37. Niyucayin altan dusul kemeküi sudur.
Mong. D 183, инв. № 656; старый шифр Xyl. Q 483.
Каталог, № 793.
38. Ay-a [?] čintamani egesig.
Mong. D 184, инв. № 657; старый шифр Xyl. Q 484.
Каталог, № 363.
39. Altan gerel-tü ibegegçi egesig-tü.
Mong. D 185, инв. № 658; старый шифр Xyl. Q 485.
Каталог, № 018.
40. Начало: (л. 1b) Ôm sayin amуulang boltуai:: činggis boyda-yin ür-e:...
Mong. D 186, инв. № 659; старый шифр Xyl. Q 486.
Каталог, № 382.
41. Сборник различных мелких текстов.
Mong. B 35, инв. № 660; старый шифр Xyl. Q 487.
Каталог, № 937.
42. Начало: (л. 1b) Ôm sosti: ölü kösiy-e terigüten ba: ilangуу-a oboу-a takiquyin jang inu:...
Mong. D 187, инв. № 661; старый шифр Xyl. Q 488.
Каталог, № 733.

43. Начало: (л. 1b) *Ôm sayin jiryalang boltuyai:: öljei qutuy orosituyai::...*

Mong. D 188, инв. № 662; старый шифр Xyl. Q 489. Каталог, № 544.

44. *Sakiyulsun-u sudur.*

Mong. C 142, инв. № 663/36; старый шифр Xyl. Q 490. Каталог, № 554.

45. Начало: (л. 1a) *Angq-a urida bodiçid sedkil egüs-keged...*

Mong. C 50, инв. № No. 664; старый шифр Xyl. Q 491. Каталог, № 184.

Монгольский перевод тибетского исторического сочинения *rGyal-rabs gsal-ba'i me-long* (Gegen toli neretü sudur).

46. *Sayin üge-tü erdeni-yin sang subhasida kemegdekü sastir orosiba.*

Mong. D 3, инв. № 665; старый шифр Xyl. Q 492. Каталог, № 341.

47. *Jarliy-iyar toytayaysan yadayadu mongyol qotong ayimay-un vang güng-üd-ün ilelkel šastir.*

Mong. C 13. 6 томов. Старый шифр Xyl. F 38. Каталог, № 151.

48. Сборник различных мелких текстов.

Mong. B 16, инв. № 145; старый шифр Xyl. 970. Каталог, № 936.

49. Только китайское заглавие: Мэнгуцзы баянь вэньда цюань 蒙古字八仙問答全

Mong. B 38, инв. № 415; старый шифр Xyl. 971. Каталог, № 924.

50. *Boyda-yin suryal-i senggeregöl-ün badarayuluysan biçig.*

Md. 242, старый шифр Xyl. F 39. Каталог, № 925.

51. *Manju mongyol üsüg-iyer qabsurun tayiluysan san tzu ging.*

Md. 109d₁, старый шифр Xyl. 972.

52. Только китайское заглавие: Чусюэ чжинань 初學指南.

Старый шифр Xyl. 973

53. *Qutuy-tu bilig-ün çinadu ki; jayar-a kürügsen vçir-iyar ebdegçi neretü yeke kölgön sudur.*

Mong. E 9, инв. № 672; старый шифр Xyl. Q 493. Каталог, № 032.

II. Отдел калмыцких рукописей.

54 (1). *Mani gambo.*

Calm. D 22, старый шифр Xyl. Q 494. Каталог, № 180.

55 (2). *Xutuqtu tögüncilen boluqsan amidabha-yin zoköl kemëkü orošibo.*

Calm. D 25, инв. № 1791; старый шифр Xyl. Q 495. Каталог, № 068.

56 (3). *Erliq xāni zakā orosibo.*

Calm. D 15, инв. № 1790; старый шифр Xyl. Q 496. Каталог, № 410.

57 (4). *Zuрадуйин sudur orošibo.*

Calm. A 8, инв. № 1792; старый шифр Xyl. Q 497. Каталог, № 713.

58 (5). *Erketü nidüber üzeqci xubilyān oyun cikitüyin xān küböün.*

Calm. D 12, инв. № 1793; старый шифр Xyl. Q 498. Каталог, № 443.

59 (6). *Törölkitöni asaraxui dusul yosuni šastir.*

46 л. Старый шифр Xyl. Q 499. В фонде нет.

60 (7). *Bodhi möriyin ündüsün blamanariyin tuuji: çayan lingxu-a-yin erike.*

Calm. D 36, инв. № 1794; старый шифр Xyl. Q 500. Каталог, № 234.

61 (8). *Eldeb üliger-ün dalai nomloqson medētei medēügei-gi ilyaqci sudur orošibo.*

Calm. D 9, инв. № 1795; старый шифр Xyl. Q 501. Каталог, № 055.

62 (9). *Xutuqtu yeke toniluqsani züqtü delgeröölüqci kemëkü yeke kölgöni sudur orošibo.*

Calm. D 34, инв. № 1796; старый шифр Xyl. Q 502. Каталог, № 051.

63 (10). *Mani gambo.*

Calm. D 32, Calm. D 37. Старый шифр Xyl. Q 503. Каталог, № 180.

64 (11). *Mongyoliyin ubaši xun tayiji.*

Calm. C 10, инв. № 1802; старый шифр Xyl. Q 504. Каталог, № 167.

65 (12). *Zürekeni yurban udxayin kütülbüriyin ündüsüni zalbaril iröl-luça selte beyidurya-yin usuni ürgülji kemëku.*

Calm. D 2, инв. № 1803; старый шифр Xyl. Q 505. Каталог, № 753.

66 (13). Начало: (л. 1b) *Basa jiliyin ezen kiged oduriyin ezen gingkang [?] kemëkü::...*

Calm. D 4, инв. № 1804; старый шифр Xyl. Q 506. Каталог, № 892.

67 (14). *Altan eriken kemëkü.*

Calm. D 3, инв. № 1805; старый шифр Xyl. Q 507. Каталог, № 447.

68 (15). *Xutuqtu biligiyn cinadu kürüqsen tasuluqci ocir kemëkü yeke kölgöni sudur.*

Calm. A 7, инв. № 1806; старый шифр Xyl. Q 508. Каталог, № 040.

69 (16). *Yeke culunggiyin sudur-ece: sagyamuni burhan eyen kemen zarliq bolba>.*

Calm. C 5, инв. № 1807; старый шифр Xyl. Q 509. Каталог, № 275.

70 (17). Начало: (л. 2a) *Om suvasti erte caqtu: ecige eke хойрту...*

Calm. A 11, инв. № 1765; старый шифр Xyl. Q 510. Каталог, № 398.

71 (18). Начало: (л. 2a) *Yerün yesün tenggeriyn oron-„ēce buuji...*

Calm. C 9, инв. № 1808; старый шифр Xyl. Q 511. Каталог, № 163.

72 (19). Начало: (л. 1a) *Namo guru mañzu-siri ya:: om ölzöi sayin amuyulang boltuyai::...*

Calm. C 19, инв. №. 1809; старый шифр Xyl. Q 512. Каталог, № 305.

73 (20). *Xutuqtu dēdū altan gerel suduriyin ayimagi-yin erketü xān kemëkü yeke kölgöni sudur.*

Calm. B 4, инв. № 1748; старый шифр Xyl. 974. Каталог, № 017.

74 (21). *Gurban beye oluqsan getülgeqci milayin tuuji.*

Calm. B 13, инв. № 1749; старый шифр Xyl. 975. Каталог, № 222.

75 (22). Yertüncüyin toli.

Calm. B 1, инв. № 1750; старый шифр Xyl. 976. Каталог, № 328.

76 (23). Yisün öröligiyn zarliq oroşiboi.

Calm. A 6, инв. № 1810; старый шифр Xyl. Q 513. Каталог, № 165.

77 (24). Pandida-yin zokōqson subha-se-da-yin tayilbur orosibo.

Calm. E 11/2, инв. № 1811; старый шифр Xyl. Q 514. Каталог, № 349.

78 (25). Sayitur nomloxui erdeniyn sang subha-sida orosibo.

Calm. E 11/1, инв. № 1812; старый шифр Xyl. Q 515. Каталог, № 344 (ошибочно указан старый шифр Xyl. Q 575).

III. Отдел монголо-тибетских рукописей.

79 (1). Itegel yabuylquuyin kötelbüri bičig orosibai.

Plg. 75, инв. № 102; старый шифр Xyl. Q 516. Каталог, № 456.

80 (2). Qutuy-tu sōgavati oron-u jokiya orosiba.

Plg. 76, инв. № 103; старый шифр Xyl. Q 517. Каталог, № 066.

81 (3). Qamuy nom-un urida yabuylqui surtal-luy-a seltes-ün siduryu udq-a-tu nom-un dalai kemegdekü bolai.

Plg. 77, инв. № 104; старый шифр Xyl. Q 518. Каталог, № 391.

✠ Рукописи, не имеющие особых монгольских заглавий и начинающиеся следующими словами:

82 (4). Abuysan-u amidus-i tuyulqu docin doluyan toy-a tegulder cintamani erdeni.

Plg. 78, инв. № 105; старый шифр Xyl. Q 519. Каталог, № 894.

83 (5). Только тибетское заглавие: bDud rtsi sñing po yan lag rgyad ba man ngag gi rgyud las dum bu dang po rtsa ba'i rgyud ces bya ba bzugs so.

Plg. 79, инв. № 106/41; старый шифр Xyl. Q 520. Каталог, № 873.

84 (6). Üjügülgüci siltayan ilayuysan čonggaba-yin gegen sasin...

203 л. В 3 частях. Старый шифр Xyl. 977. В фонде нет.

85 (7). Töbed uge kilbar surqu bičig yurba siguju jasaγsan orosibai.

Plg. 20, инв. № 66; старый шифр Xyl. 978. Каталог, № 824.

86 (8). Начало: (л. 1a) Bod kyi brda don rags rim tsam ngo sprod ni/.../Töbödiyin dokān-luya udxagi inu bitüübcilküin tödoi tökälxu inu:...

Plg. 21, инв. № 122. Old call number Xyl. 979. Каталог, № 836.

Заканчивается этот список следующими словами: «Сверх того, имеется в библиотеке: Философский словарь на трех языках: санскритском, тибетском и монгольском — печатная книга в 36 листов большого формата». По-видимому, имеется в виду словарь, составленный бурятскими ламами по инициативе барона П. Л. Шиллинга фон Канштадта во время его пребывания в Восточной Сибири в 1830—1832 гг. Ксилографические доски этого словаря были привезены бароном в Петербург. В 1859 г. этот словарь был издан академиком А. Шифнером в Петербурге под названием «Buddhistiche Triglote, d.h. Sanskrit-Tibetisch-Mongolisches Wörterverzeichnis».

Но этот список не исчерпывает всех книг, попавших в университетскую библиотеку от Попова. Следует упомянуть два составленных им в Иркутске монгольско-русских словаря (Mong. B 33 и Mong. C 15). Кроме того, имеется неполная рукопись текста Jayidan qar-a er-e üker-tü köbegün-ü tuuji orosibai (Mong. C 46), которая была издана в составе книги Попова «Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку» (Казань, 1836. С. 19—39). Возможно, некоторые другие монгольские книги также когда-то принадлежали А. В. Попову.

Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой *

Мелитина Ивановна Клягина-Кондратьева вместе с мужем С. А. Кондратьевым была участницей ряда экспедиций Ученого комитета Монголии. По заданию Российской Академии наук она вела сборы монгольской фауны и флоры, проводила вместе с Сергеем Александровичем фотосъемки, обследовала встречавшиеся на маршрутах буддийские монастыри, проводила исследования по этнографии и день за днем вела дневниковые записи. Экспедиционные дневники М. И. Клягиной-Кондратьевой были опубликованы мной в разные годы в монголоведческих изданиях (см.: Из дневниковых записей. М. И. Клягина-Кондратьева. 1-я Кентейская (Ононская экспедиция) // Российское монголоведение. Бюл. IV. М., 1996. С. 126—142; М. И. Клягина-Кондратьева. Хангайская экспедиция 1928 // MONGOLICA-V. СПб., 2001. С. 125—156; Клягина-Кондратьева М. И. Гобийская экспедиция 1929 г. // Российское монголоведение. Бюл. V. М., 2001. С. 412—435).

На этот раз к публикации подготовлены записи из личного архива М. И. Клягиной-Кондратьевой, датируемые разными годами и сделанные в общей пронумерованной от руки тетради в коричневой дерматиновой обложке. (На обороте обложки — клеймо гос. фабрики «Светоч» им. Бубнова. Ленинград, Б. Пушкарская, 18. Есть и дата выпуска: 1935 г. Размер 14,5 см. на 20,5 см.)

Записи начинаются очень подробными воспоминаниями о первой встрече с Монголией. Наверное, в их основе могли быть дневники, которые Мелитина Ивановна всегда вела подробно и образно. Постоянным спутником Мелитины Ивановны был фотоаппарат. Он работал и на самом первом ее маршруте по Монголии. Безупречно выбранные кадры, отличная печать и их многолетняя сохранность живо иллюстрируют записи девятилетней давности. В тетрадь вклеено немало разных фотографий, позволяющих увидеть, как велика была любовь Мелитины Ивановны к стране, какие яркие впечатления остались у нее от путешествий, от жизни в столице, от встреч с людьми. Мелитина Ивановна предоставляет возможность узнать, как создавалась нынешняя Государственная монгольская библиотека, и испытать благодарность за ее важный труд по каталогизации массы книг, стекавшихся в это хранилище при Ученом комитете. Записи М. И. Клягиной-Кондратьевой поэтично передают яркие краски монгольской природы, открывают сокровенный характер монгольских кочевников, знакомят с соотечественниками, оказавшимися в ту пору в Монголии, вводят в круг друзей, рисуют далекие теперь и — увы! — не сохранившиеся картины жизни монгольской столицы.

Первые две, основные и самые пространные, записи датированы 1935 г., остальные сделаны в 1941-м. В лихолетье начала войны М. И. Клягина-Кондратьева вместе с мужем оставалась в Москве и, наверное, для душевного равновесия обращалась к памяти о событиях и встречах, случившихся в счастливые годы жизни и экспедиционных поездок-путешествий по Монголии. Эта страна обладает удивительным магнетизмом и надолго остается в сердцах людей, побывавших в ней хоть один-единственный раз.

Свои тетради-дневники Мелитина Ивановна передала, вероятно, предчувствуя скорую кончину, Н. П. Шастиной, дружба с которой длилась всю жизнь. В последнюю тетрадь после публикуемых ниже записей Нина Павловна вклеила записочку М. И.: «В этом году (26 июля) мне исполнилось 74 года. Надо надеяться, что я скоро последую за С. А.». После этой записки Нина Павловна сделала приписку: «Это Мел. Ив. написала мне в разговоре в декабре 1970 г.». Сюда же вложена бумажка — карточка размером в четверть тетрадного листа с вопросом: «Как будет с бумагами С. А., если я скоро умру?»

Дневники после кончины С. А. Кондратьева находились, как сообщается в Бюллетене Общества востоковедов при РАН, — у известного монголоведа Н. П. Шастиной и были переданы ею впоследствии Д. Д. Васильеву для подготовки к публикации». Избранные страницы из этих рукописных дневников готовились к изданию Д. Д. Васильевым вместе с И. В. Кульганек. Полностью дневники С. А. Кондратьева опубликованы стараниями петербургского монголоведа И. В. Кульганек в замечательной книге, изданной в серии «Архив Российского востоковедения» совместно с В. Ю. Жуковым и посвященной жизни, творчеству и научной деятельности в Монголии и России выдающегося представителя российской интеллигенции.

Дневники жены С. А. Кондратьева М. И. Клягиной-Кондратьевой и тетради с ее личными записями также хранились у Н. П. Шастиной. Она передала их мне вместе с нотными тетрадями С. А., когда я работала над своими полевыми материалами — народными песнями, записанными у монгола Г. Давааджия (см.: Яцковская К. Н. 100 песен монгола Г. Давааджия. М., 1979). (Нотные записи С. А. Кондратьева из этих тетрадей были использованы и частично опубликованы им в его книге «Музыка монгольского эпоса и песен» (М., 1970)).

Весь текст записей М. И. Клягиной-Кондратьевой публикуется с сохранением авторской пунктуации.

* Публикация, введение, примечания К. Н. Яцковской.

7/X 1935

Первая встреча

Об этой встрече я мечтала много месяцев — с самого отъезда С. в декабре. К весне начались хлопоты, волнения. Познакомилась с А. П. В. и его дочерью Н. А., хорошенькой молодой женщиной, с короткими вьющимися каштановыми волосами; она должна была ехать вместе со мной к мужу, торгпреду Б. Н. О. До последней минуты были задержки. Н. А. торопила: муж уже выслал за ней машину в В/удинск. У меня все вещи были собраны и, незапакованные, разложены по дивану и кровати. Взяты были билеты. Наконец в последний день я получила паспорт, визу, отпуск со своих служб; дома завязали вещи и в 6-м часу вечера, совершенно обалдев от всего этого, я очутилась на вокзале. Это было 26 июня 1926 года.

Ехали в мягком. В купе с нами были еще знакомые Н. А. супруги Михельман, ехавшие на Д. В. Оба небольшого роста, средних лет; она темноволосая, худенькая, фельдшерица; он полный блондин, видный банковский работник. Проехали Троице-Сергиево и Арсаки, с которыми у меня было связано столько поэтических воспоминаний. Но что воспоминация, когда я была вся в будущем! Все горело во мне нестерпимой жадой скорее, скорее доехать, и суеверно я не давала себе вообразить эту встречу. Наутро пошли северные ландшафты, незнакомые мне. Ели, леса, поля, огороженные наискось поставленными жердями. Непривычно построенные избы. Самые станции — их названия — казались мне какими-то особенными: Буй, Котельнич, Свеча. Я ждала увидеть Уральский хребет, но гор не оказалось — дальние холмы у Свердловска никак не напоминали горы. Потом разостлалась Западно-Сибирская равнина с ее березовыми рощицами. В вагоне было нестерпимо жарко. Мы беспрерывно пили холодный чай, намешав туда варенья и выдавив сок апельсинов, подаренных мне на прощанье одной из подруг. Все мои спутники уже бывали там, куда я ехала. Они говорили об общих знакомых, называли не известные мне фамилии, рассказывали о дорожных приключениях: поломки машин, снежные заносы, переезды через быстрые реки и т. п. Михельманы даже, по их словам, попали раз в лесной пожар и спаслись лишь благодаря находчивости шофера. Немало места занимали в этих беседах и всякие таможенные истории. Я жадно слушала все это, мало-помалу входя в новый для меня мир.

Одну за другой мы переезжали сибирские реки, но мне они не показались особенно широкими. Я все ждала тайги. Но ее не было. Посмотрев в ж.-д. указатель и обнаружив там станцию «Тайга», я решила, что тут-то тайга и начнется. Однако этого не случилось. Станция стояла на обширной поляне, и только на другой день поезд наш въехал в гущу лесов, и я увидела путевых рабочих в черных накомарниках. Вечером мы с Н. А. стояли в коридоре и смотрели в чернильно-темное окно. И она спокойно рассказыва-

ла о том, как изменяет ей муж в Урге и с кем именно. Спокойствие свое она объясняла тем, что это измена «временная», ввиду отсутствия жены, несерьезная. Я была поражена таким отношением к такому «ужасному несчастью», как я это себе представляла в то время, и с гордой радостью думала, что уж мой-то муж не так ведет себя. Н. А. напевала песенки, певшиеся, по ее словам, каким-то консулом, и мне на всю жизнь запомнилась одна, с пошлым мотивом и глупыми словами, но тем не менее милая мне навсегда именно потому, что я услышала ее в том поезде, когда ехала на встречу:

Горят закаты на склоне дня.
Идут солдаты. Люби меня.
Грустить не буду, любовь моя,
Найдешь повсюду таких как я.

В нашем купе все чаще стали упоминать о Байкале, и бывалые спутники описывали мне его красоты. Приехали в Иркутск. Город лежал далеко от станции, на горе, и на склоне ее мне хорошо запомнились старинные дома с колоннами. Потом потекла бурная Ангара, с островками и крупными камнями, и наконец появились большие темные скалы, окружающие нежно-голубую легкую пелену Байкала. Я не отрывалась от окна, боясь упустить что-нибудь, но поезд целых шесть часов бежал по краю берега. Мы сходили на станциях, опять названия — Слюдянка, Лиственичная — казались мне новыми и сулящими новое, я изумлялась прозрачности воды. (4-ю страницу тетради с этой записью завершает маленькая фотография, сделанная во время пути на берегу Байкала, с вдающимися в его воды горным отрогом, с застывшими фигурами людей. — К. Я.). Пассажиры несли в вагон темные блестящие кусочки слюды и коричневых копченых омулей. Поезд нырял из норы в нору, и не менее привлекательна, чем голубое озеро, была крутая каменная стена, испещренная клочками мха, пучками травы и кустиков, прилепившихся к расселинам, стоявшая прямо за окнами вагона с правой стороны. Но вот отошла и она, Байкал остался позади, и поезд пошел по поросшей кустарником равнине, за которой вскоре показались холмы, на другое утро превратившиеся в высокие округлые горы, невиданные раньше и соблазнительные. Днем мы, проехав мимо множества каких-то зданий, окруженных соснами, остановились в В/удинске, и мы с Н. А. выгрузились на платформу, попрощавшись с Михельманами. Нас, вернее, Н. А. встретил какой-то ответработник, кажется Быков, и отвез нас на присланной из У.¹ машине к себе домой, где его жена, не особенно приветливая, но ничего себе дама, дала нам умыться и расположиться в их довольно пустой и неудобной квартире: видно было, что эти люди чувствуют себя тут «временными жителями» и стремятся обратно, поближе к центру.

Выяснилось, что мы тронемся в дальнейший путь только через два дня. Я очень этим огорчилась, каждый лишний час был невыносим для моего нетерпе-

ния. Делать было нечего. Мы с Н. А. ходили по городу. Он заинтересовал меня своей необычностью: крепкие тяжелые дома из толстых бревен, на улицах песок, в который нога уходит по щиколотку, вдали маяющие горы. Только базарная площадь с ее белокаменными «рядами» была совсем как в любом уездном городе средней России, и потому особенно странно было видеть на ней фигуры бурят в темно-синих халатах с бархатной оторочкой и шапках-конусах. Вечером город казался мрачным: окна прятались за крепкими ставнями, и на улицах было темно. В выходной день мы с семейством Быкова отправились на машине завтракать. Не знаю, что мы там делали, помню только, что пили чай в сосновом лесу за столиками. (Это было нечто вроде загородного сада); время тянулось томительно. Наконец, кажется, это было 2 июля, мы отправились в путь. Меня поразил вид автомобиля: легковой, он был загружен вещами. Тем не менее мы сидели, как полагаются, на сиденьях, но все порожки были завалены банками с бензином и тюками, так что двери не открывались, и чтобы попасть внутрь, надо было перелезть через вещи. Кроме нас с Н. А. (я по примеру ее оделась по-мужски: в штаны и сапоги, что, собственно, было ни к чему) в машине сидел какой-то молодой человек с портфелем и жена шофера с ребенком, немолодая некрасивая женщина. Странно было, что муж ее такой молодой и красивый. Это был первый из плеяды монгольских шоферов, с которыми я познакомилась. Н. А. знала многих из них, упоминала их фамилии, особенно знаменитых Коваленку и Пашу Бызова² (В начале 11-й страницы вклеена маленькая фотография загруженной машины с пассажирами на фоне низких покатых гор. Внизу подпись мелкими буквами: «4 июля. 3-й день пути». — К. Я.). Впрочем, наш шофер в противоположность упомянутым был скромн и ездил без отчаянности. Мы переправились еще у самого города через Селенгу на пароме и потом покатали по ровной степи, лишь вдали ограниченной холмами. Было жарко, пыльно, и я обрадовалась, когда, поднимаясь на первый дабан³ (я впервые тогда услышала это слово), мы с Н. А. вылезли и пошли пешком по лесу, березовому и сосновому. Я дивилась желтым и оранжевым, новым для меня, цветам — сибирским жаркам. Проезжали через бурятские деревни. Кое-как сколоченные избы, загоны для скота, полное отсутствие зелени, огородов. Под вечер подъехали к Селенгинску. Этот памятный по декабристам город, собственно просто деревня, даже небольшая, и потому особенно странным казался здесь огромный белый собор, построенный поодаль от крайних домов. А дома, как и в В/удинске, тяжелые, крепкие, из огромных бревен. Ночевали в доме Лушниковых, одного из тех многочисленных Лушниковых, которые были когда-то столь известны в этом районе. Тут жили только старик с женой, горестно рассказывавшие о том, что единственный сын их, юноша, утонул в колодце. В нашей машине что-то испортилось, и это меня волновало, т. к. боязнь задержки все время

томила меня жестоко. Однако шофер наш справился с поломкой. Мы с Н. А. гуляли в сумерках, смотрели на дальние горы и скалы, окаймлявшие реку, и это был первый настоящий азиатский закат. Наутро выехали. Переправа через Селенгу оставляет желать лучшего. Когда я увидела паром — крошечный плот, я не могла поверить, чтобы на нем устоялся автомобиль. Однако шофер, к удивлению, въехал на него, и колеса стали как раз у края. Мы, пассажиры, кое-как примостились сбоку, и вот бурные мутные потоки Селенги понесли нас. Мы причалили к берегу много ниже, как отчалили, и я вздохнула с облегчением. Эта переправа показалась мне довольно-таки страшной. Потом опять, увязая в песках и томясь от жары, поехали дальше и примерно к полудню были в Троицкосавске. Этот городок был гораздо больше похож на обычные среднерусские, чем В/удинск и Селенгинск.

Домики в садах, провинциальные лица. Ничто не говорило о близости к Монголии. Мы позавтракали в одном из таких домиков — нечто вроде постоялого двора. Выяснилось, что у жены шофера нет документов, и ее вряд ли пропустят через границу. Шофер, волнуясь, куда-то ездил, а я страдала от новой задержки. К нам присоединилась еще пассажирка — молодая комсомолка с ребенком. Помню, мы долго сидели с ней на крыльце таможни — огромного старинного каменного здания. Я смотрела на Кяхту с собором и полуразрушенными каменными домами бывших частотроговцев. Спутница моя ехала обратно в У. и рассказывала мне о своих семейных делах. Наконец мы погрузились. Жена шофера временно осталась. (Она приехала в У. через месяц, как я слышала.) Подъехали к границе. Небольшой домик. Военный. Просмотр наших паспортов занял очень немного времени. И вот мы въехали в Монголию. Первое, что я в ней увидела, это городок Алтан-Булак, в котором ничего особенно специфического не было. И все же дома здесь были немножко другие. Попадались китайцы, монголы. Здесь опять остановка у консула и в монгольском управлении, где визировали наши паспорта. К нам села еще пассажирка, деятельная женщина средних лет, и присоединилась еще машина, в которой ехали неизвестные мне люди. Наконец мы двинулись дальше уже по Монголии.

Вначале она не казалась мне особенно отличающейся от Бурятии, но очень быстро пейзаж стал меняться. Холмистая желтовато-зеленая степь. Дабаны круче. Быстро темнело, зажгли фары, и я удивлялась, как можно ехать ночью по таким дорогам — какие-то рвы, сосны. Машина, присоединившаяся к нам, уехала далеко вперед; но вот мы увидели у кучки домиков ее зажженные фары. Очевидно, она остановилась на «станке». Это был первый станок на тракте — поселок Дзунха. Мы тоже решили заночевать здесь. Домики в поселке были выстроены довольно примитивно — из бревен, обмазанных глиной, с плоскими крышами. (В нижнем углу 16-й страницы слева наклеена очень маленькая фотография этих домиков с плоскими крышами. Они на снимке стоят

почти вровень с пологой горой, вытянувшейся вдаль у самого горизонта. — *К. Я.*) Возможно, что это китайские постройки. Жители «семейские», т. е. переселившиеся из Забайкалья сибиряки-староверы. Странно было видеть здесь простых русских баб в ярких ситцевых сарафанах, высоко подокнутых спереди, завесках, бусах и повойниках. Помню одна показала мне красивый домотканый пояс. (Сбоку от текста на с. 17 по левому краю — черно-белая фотография двух женщин, одна повыше, с гладко зачесанными и собранными в пучок на затылке волосами, другая — с косами, уложенными на голове венчиком, спокойно позируют перед камерой. — *К. Я.*)

Станок, как и многие другие станки, виденные мною впоследствии на многоверстных трактах Монголии, представлял собой довольно просторную избу, в которой были устроены широкие нары, стоял длинный стол и лавки. Мы поужинали все вместе, на дворе при свете фар погуляли с Н. А. и улеглись спать в избе. Рядом на широких нарах. Все было для меня интересно, ново, все волновало. Утром снова сияло солнце, обещая жаркий день. Напились чаю. Наш шофер немного задержался, и вторая машина укатила вперед, увезя с собой одну из наших спутниц — энергичную даму. Мне жаль было отпускать ту машину, т. к. по неопытности я считала, что одни мы можем заблудиться или застрять в песках и т. п. Но спутники мои отнеслись к этому равнодушно, и я, конечно, молчала. Опять покатали мы вверх и вниз по желто-зеленым холмам, которые все росли. Встречались юрты, еще стада овец. Поднялись на дабан к р. Иро. Голубой лентой она вилась, слева уходила в высокие лесистые горы, справа терялась среди холмов. Переправились через нее на пароме. Паромщики-монголы в коричневатых халатах удивили меня тем, что головы у них были повязаны кусками грязнейших купальных полотенец европейского образца. Поднялись на большой дабан, поросший редким сосновым лесом, покатали дальше. Где-то на пути встретились белые субурганы, стоявшие рядом. Они поразили меня четкостью своих очертаний и белой прелестью на фоне зеленого травяного холма. Четыре раза в жизни я проехала на авто путь от Иро до Урги, но все же помню его не очень хорошо. Только самое общее осталось в памяти: волнообразный пейзаж, желто-зеленая окраска, пятна лесов на южных склонах, далекие призрачно-дымчатые хребты. В долине реки Хары были пашни, китайские и госпосевы. Тут было сравнительно много построек: домики, сараи, все примитивные, бревенчатые и шабареные, т. е. обмазанные глиной. На некоторых особенно крутых дабанах мы слезали, и я впервые увидела вблизи обо⁴, о котором знала из книг и по стихам С. Я тоже подняла камешек и бросила его на кучу камней. Проехали по какой-то болотистой равнине. Солнце уже клонилось к закату, и она изумрудно зеленела. Но вот, когда уже близился вечер, автомобиль наш въехал на небольшую возвышенность и вдруг круто повернул налево, на восток, и поехал по краю долины Толы. Справа открылась великолепная

цепь Богдо-Улы. Впервые я увидела эту гору, которую потом полюбила так страстно. Огромная, длинная, с мягкими очертаниями, до половины поросшая лесом, она лежала в величественном покое. Тогда она не произвела на меня особого впечатления. Тогда путь мой был долог, я устала от душевного волнения последних недель. Хуже того, и вся долина, широкая, с ее редко разбросанными юртами, речкой, выющейся среди ив, взъерошенными кустиками ирисов и дэрсису⁵, с показавшимся вдаль городом, почему-то произвела на меня несколько удручающее впечатление, особенно голые холмы ее левого от меня (географически — правого) склона. Я подумала тогда: «Неужели я обречена жить здесь много лет?» Этой мысли я до сих пор не могу себе простить. «Обречена!» Что сказала бы я теперь если бы мне предложили «жить там много лет». Но оправдание в том, что я полюбила все это здесь на следующий день.

Мы подъехали к какой-то будке на окраине — это оказался пост. Вышедшие монголы посмотрели наши документы и пропустили нас. Мы въехали в город, уже погрузившийся в сумерки. Он ошеломил меня своей необычностью, которая даже показалась мне немного жуткой. Бесконечные серые заборы из шершавых лиственниц, за ними крыши домиков и белые купола юрт, жерди с их лоскутками и флажками. Кое-где вдаль золоченые крыши храмов, лай больших черных собак, необычные фигуры монголов, царивший надо всем особенный запах дунзы⁶ и дыма — все это было новое, странное, требующее восприятия.

Все спутники мои направились к русскому поселку, где находилось полпредство, расположенному за городом, и намеревались завезти меня к С. Но где он? Судя по письмам, он жил либо у Всехсвятских, либо в школе, но шофер сказал, что он, кажется, переехал, а куда — не знает. Я взволновалась. Тут на одной из улиц, где заборы так близко подходили один к другому, что, казалось, машине невозможно протиснуться между ними, нас окликнул какой-то русский в чесучовом пиджаке. Оказалось, это знакомый Н. А. Он подсел к нам и (неразборчиво. — *К. Я.*) сообщил, что С. живет теперь в Учкоме⁷ (в Урге знали все обо всех). Туда мы и направились. Я не была ни в чем уверена и тревожилась. Захотелось скорее добраться до С., и я отказалась от предложения Н. А., которая звала меня переночевать у ней (муж ее, по сведениям того же знакомого, еще не вернулся из командировки в Калган); и все же я невольно думала: куда меня завезут? Глупа еще была. Но вот мы обогнули длинный забор, граничивший с широким пространством долины, и въехали в «галь» — таможенно. Это огромный двор с несколькими юртами, сараями и домиками. Шоферу очень не хотелось туда въезжать, т. к. был субботний вечер, занятия кончились и вещи наши могли задержать на целый день. Однако переговоры нашего встречного спутника с чиновниками увенчались успехом, и мы, въехав в восточные ворота, скоро и без всяких затруднений выехали через западные и сейчас же под-

катили к воротам учкомского двора, который был рядом. Ворота эти, как и все в Монголии, были темно-красные, с толстыми перекладинами наверху. Из ворот вышел пожилой монгол небольшого роста в ламском халате, худой, с добрым изможденным лицом. Как я потом узнала, это был учкомский сторож-дворник. Знакомый Н. А. вылез из машины, и, переговорив с ним по-монгольски, сообщил нам, что С. действительно живет здесь, и Цокто знает, что я должна приехать. Сейчас С. нет дома, т. к. он не ожидал меня так рано, тем не менее мне предлагается выйти. С некоторым недоверием я вышла из машины и попрощалась со спутниками. Цокто и знакомый Н. А. помогли мне нести вещи. Мы прошли по большому двору, в то время густо застроенному китайскими зданиями разного размера и вида; я плохо различала их в сумерках и от волнения. Подошли к дому совершенно необычайного вида. Нижний этаж его был скрыт за многочисленными столбами, подпиравшими террасу второго этажа. Мы поднялись по лестнице на террасу. Прямо перед нами на ней стояла деревянная юрта с дверью. Юрта слева соединялась небольшим крытым проходом со вторым этажом дома. Это был деревянный домик в 4 окна с наличниками и ставнями, ярко раскрашенными в синюю, желтую и красную краску, крыша была темно-красная, тесовая, полукитайского типа, двускатная, и над ней торчали две трубы. Дальше были крошечные сени. Потом я узнала, что в юрте и комнатах, выходящих окнами на юг, помещалась канцелярия Учкома и кабинет его руководителей. Мы вошли в сени и через них прошли в комнату с двумя окнами на север. Она была скудно обставлена. У окон небольшой столик. В углу скатанный войлок. Посередине простой деревянный стол, заваленный всевозможными предметами, среди которых я заметила хорошо мне знакомый серый старенький чемоданчик С. Тут я поняла, что С. действительно здесь живет, и сразу успокоилась. Русский, попрощавшись со мной, ушел. Цокто ласковой улыбкой жестики и непонятными мне монгольскими словами пытался объяснить, что «хозяин ушел, но скоро вернется». Это я в конце концов поняла. Вскоре он ушел и вернулся с огромным чайником, из которого тут же налил чаю в немытый стакан, стоявший на столе среди коробок от фотопластинок, тетрадей, посуды и множества других вещей. Мне не хотелось пить, но это монгольское гостеприимство, впервые испытанное мною и особенно ласковость старика Цокто очень меня тронули и ободрили. Цокто ушел. Я осталась одна. Села на табурет перед столом и зажгла свечу, т. к. уже темнело. На окнах не было занавесок. За ними терраса шла узкая, как балкон. Мне не хотелось раскладывать вещи, переодеваться в свое обычное платье. Все казалось, что если С. нет, значит, я еще не совсем приехала. Ожидание казалось долгим. Наконец я раскатала войлок, лежавший в углу, и легла на него. Долго, очень долго лежала я так и неотрывно смотрела на свечу, горевшую на столе. Вокруг меня лежал незнакомый азиатский город. Я была одна.

С. не шел. С улицы раздавались разные звуки: лай собак, гудки автомобилей, низкое гудение труб из храмов, еще какие-то неопределенные шумы. Мало-помалу мною овладел страх за С. Было уже поздно. Часов 11. Куда он ушел? Где он? А вдруг его убьют по дороге в этом жутком темном городе? Неужели я так и не увижу его, проехав столько тысяч верст? К этому примешивалась сладость ожидания — а ведь я его все-таки скоро увижу, но эти мысли я отгоняла. Я, как всегда, предпочитала не облегчать себе в таких случаях неприятного чувства, а нарочно отягощать его, чтобы подкупить судьбу.

Мне послышались чьи-то тихие шаги на террасе за окнами. Я замерла. С. или нет? Потом кто-то тихо вышел в сени и подошел к двери. Она была заперта на крючок. Я уже знала сердцем, что это С., но не хотела верить. Потом тихий стук. Я вскочила и побежала к двери. «Кто это?» Спрашивала я, хотя была уверена, что это С. Молчание. «Кто это?» Тихий, едва слышимый ответ: «Это я». Я распахнула дверь. Это он стоял в темноте, почему-то на коленях. Я удивилась и тоже стала рядом с ним. Он не хотел входить в комнату, а я тащила его. Я не буду писать того, что он мне говорил. Наконец я увела его в комнату. Он не хотел показывать своего лица, сожженного недавней поездкой в Гоби. Я потушила свечу. Он говорил, что когда получил мою телеграмму из В/удинска, так обрадовался, что подарил Цокто, принесшему ее, несколько янчанов — серебряных китайских долларов, чему Цокто очень удивился. Говорил, что не ждал меня сегодня, иначе не ушел бы в гости и не стал бы там пить ликер. Все это были такие пустяки, а радость была так велика, что я еще не могла ощутить ее после того, как сердце так долго томилось разлукой. Мы сидели в темноте на войлоке. Среди беспорядочно разбросанных вещей, в маленьком домике, в далеком городе, затерянном среди азиатских просторов, вдали от родины, от родных, друзей, всей прежней жизни, и он, наклонившись ко мне, прошептал: «Так значит есть же счастье».

Так оно действительно и было.

Вот первая моя встреча.

28/ XI 1935

Мой день шесть лет назад

Я опишу свой день в тот год. Не обязательно 28/XI 1929 г., т. к. того именно я, конечно, не помню, а в дневник смотреть не хочу (как и вообще когда буду писать здесь), и я опишу обычный день, характерный для ноября того года.

Я просыпаюсь. В моей комнате сумрак, т. к. ставни закрыты. Я лежу на деревянном диване, с ящиками внизу. На диване войлок, на нем большой новый спальный мешок из белой овчины, крытой темно-синей далембой, и мне в нем очень тепло. Диван занимает все пространство от наружной стены до перегородки, не доходящей до верха и отделяющей мою комнату, которая чуть больше двухместного купе в

международном вагоне, от коридорчика. Я смотрю на часы, висящие на гвоздике рядом со мной. Около 8-ми. Рядом с часами красивая Зеленая Тара в шелковой рамке, подаренная мне Ц. Г. Б.⁸ (Почти всю левую половину следующей, 33-й страницы занимает фотография размером 9×12. Мелитина Иванова — на переднем плане справа внизу. Она сидит, вероятно, около дивана. Слева — занавешенное легкой тканью окно. Через него проходит солнечный свет, падающий на правую половину лица и плечо М. И., выделяющий мягкие складки платья. Под окном стоит монгольский сундук, расписанный национальным орнаментом. На его гладкой поверхности — раскрытая тетрадь, в изящном подсвечнике толстая свеча, ножницы, зеркало, другие предметы. На стене за спиной М. И., рядом с окном, две картины. На одной — монгольский пейзаж. М. И. смотрит прямо в объектив. Спокойное красивое лицо. Волосы повязаны шелковым шарфом или прикрыты тонкой вязаной шапочкой, низко опущенной на лоб. На ней платье из плотной ткани, сшитое в стиле 20-х гг. Снимок датирован ноябрем 1928 г. Сбоку в скобках уточнение: «Платье и комната действительны и для ноября 1929 г.». — К. Я.). Дальше некрашеная деревянная полка с книгами (Чехов, дневники Толстой, Chesterton, санскр. учебник и мн. др.) На боковой стенке ее, прямо передо мной, написаны карандашом для назидания мои любимые цитаты и изречения. Хлопает кухонная дверь, на дворе слышны шаги, стук дерева и железа — и вот поток света льется в комнату, проходя над перегородкой. Это Фу-Чин пошел открывать ставни. Он обходит вокруг нашего домика по деревянному тротуару, огороженному балясником. Вот он открыл обе ставни в комнате С., вот грохочет около моей, и вот все у меня пламенеет — свет проник сквозь оранжевую занавеску из китайского шелка. Я вылезаю из мешка, становлюсь босыми ногами на мягкую серую сарлычью шкурку, лежащую на полу. Отыскиваю широкие бархатные китайские туфли с загнутыми вверх носками, снимаю халат, висящий в моем примитивном «гардеробе»: с другой стороны окна, между стеной и круглой железной печкой, выкрашенной в цвет терракот, есть небольшое пространство, здесь вбиты гвозди и висят на вешалках с кукольными головками мои немногочисленные платья — будничное — серое фланелевое, черное бархатное, *deux pieces* — юбка беж и пиджачок оранжевый клетчатый, бледно-зеленый вязаный костюм и немногие другие. Иду умываться в коридорчик. Здесь примитивный умывальник над тазом и ведром, раскрашенный цветами китайский столик в углу. Два деревянных сундука вдоль стены. Я беру с подоконника пасту и зубную щетку, заглядываю в окно, и острая радость пронизывает меня — я вижу Богдо-Улу. Окно выходит на восток, и я вижу только восточный конец хребта, но все равно, Богдо-Ула прекрасна отовсюду. Мощные склоны ее запущены снегом внизу, а вверху черно-сини от леса. Солнце встает, вот оно создало на гребне целое озерко из расплавленного золота, еще мгновение —

озерко иссякло, и над гребнем показался край огненного диска. Умывшись, я возвращаюсь к себе и причесываюсь перед своим «туалетным столиком», иначе — красным монгольским шкафчиком с золотыми узорами. Он стоит перед окном, вплотную примыкая к дивану, а левым углом почти касаясь печки. На нем утренний беспорядок: овальное бритвенное зеркальце, две оплывшие свечки в медных подсвечниках, желтая пудреница, Ганза⁹, ножницы, шаровидный флакон с темным *Chypr-om Coty* и т. п. С трудом причесываю волосы, которые нехотя отрастила по просьбе С. Надеваю серое платье, иду будить С. Он спит, тоже в спальном мешке на широкой деревянной кровати. Против нее огромный стол, заваленный всякими вещами: чернила, свечи с бумажными абажурами моей работы, коробки от пластинок, общие тетради, инструменты, книги. За столом на полу длинный ящик с книгами. На стене, у которой стоит кровать, — большая полка с книгами и картами. В простенке высокий некрашенный шкафчик со многими ящиками. Под окнами выючные сундуки. У печки (которая соединяет комнату с моей) между нею и дверью красный с золотом монгольский шкафчик, на нем патефон. С трудом добудившись С., иду пить чай на кухню. Фу-Чин только что вернулся со двора, где вел переговоры с дровяниками-китайцами, я вижу, как один за другим подходят к дому верблюды, навьюченные дровами; погонщики развьючивают их и пилят дрова. Солнце горит на рыжей лохматой шерсти животных. Фу-Чин снимает чайник с белой печки-плиты, стоящей между окном и выходной дверью, (напротив фучиновой кровати) и ставит его на стол. Тут же, прямо на столе, ибо скатерти мы не заводили, расставлены китайские чашки без ручек и блюдец, хлеб, масло, копченый язык и т. п. Фу-чин идет в мою комнату растапливать печку, а я, сварив себе какао, сажусь его пить на свое постоянное место, между столом и стеной, напротив выходной двери. Слева от меня, до стены, большой черный рундук¹⁰; в нем наши экспедиционные одежды, а на нем всякие хозяйственные принадлежности, посуда, желтая банка с чаем *Lipton*, шоколадная с моим какао, огромный почти квадратный нож, которым Фу-Чин, как и все повара-китайцы, так ловко умеет резать мясо на мельчайшие кусочки. Мимо окна, прорезанного справа от меня в восточной стене, проезжает обледенелая бочка. Она останавливается у сени; входит молодой китаец с двумя ведрами воды. Он с шумом выливает их в бак из-под бензина, стоящий в углу. С., одевшись, присаживается к столу справа от меня. Я кончила свой завтрак, набиваю ганзу кенстином (*mild*) и покуриваю ее. Хлопает дверь, и входит А. Д.¹¹ Он в синей короткой куртке, меховой шапке с болтающимися ушами. Садится на кровать Фу-Чина, закуривает свою большую толстую ганзу и, перебирая крупные деревянные четки, болтает с С. об учкомовских делах, городских новостях, просит собраться у тех или иных знакомых в ближайшие дни. (В левом нижнем углу 38-й страницы — нарисованный от руки план дома, комнат с их

обстановкой. Он ориентирован по странам света, которые, соответственно, обозначены с четырех сторон рисунка. В начале 39-й страницы — фотография дома снаружи. Типичная российская деревенская постройка из бревен. С белыми ставнями. С резными наличниками на окнах. С близко поставленным к дому забором. Перед домом с угла стоит С. А. Кондратьев. В шляпе, в длинной кожаной куртке с меховым воротником, в сапогах. — *К. Я.*) Скоро 9. Я меняю туфли на валенки, надеваю свою старую шубу, шапку, забираю ганзу, кисет, ключи от библиотеки, кучку отработанных дома карточек и через сени выхожу на двор. Он очень изменился с 1926 года, когда я впервые его увидела, так сказать — «раскитаился». Исчезла двухэтажная вычурная библиотека Дарханвана, снесен сквозной китайский дворик, нет и того необыкновенного дома — на столбах и с деревянной юртой, в котором мы жили в 1926 и 1927 гг. Построены два больших деревянных дома — в одном научные кабинеты, другой пока пустует; белый дом в углу, поблизости от нашего, где живут Симуковы; сарай для всякого имущества, он же квартира учкомовского доджика (выносливой заслуженной машины, превращенной из легковой в грузовую и, соответственно, способной возить до 100 пудов по монгольскому бездорожью, прошедшей уже больше десятков тысяч миль по хангайским долинам, по гобийским пескам, по степной беспредельности; переезжавшей речки, влезавшей на дабаны, сползавшей с круч, выдавшей всякие виды, — для меня она почти живое существо), построены два шабареных дома для библиотеки и канцелярии, переделаны ворота. И все-таки двор совершенно монгольский. (Уголок просторного двора снят на фотографии, открывающей 41-ю страницу. Около двух «сарайчиков» — юрта. Рядом остановился бычий обоз. Около него стоят наблюдающие люди. — *К. Я.*) Кое-где, как белые толстые грибы, притулились юрты, остались и несколько китайских сарайчиков с темно-красными, чуть изогнутыми крышами; оградой по-прежнему служит все тот же шершавый хашанник, и все так же, величественная и спокойная, прекрасная и древняя, такая знакомая и всегда необычайная, высится вдали Богдо-Ула. Я иду по чуть запорошенному снегом просторному двору и смотрю на нее с радостью, нежностью, любовью, тоской, желанием уйти дальше, еще дальше за нее, куда — неизвестно, а также с тяжелым предчувствием, что скоро покину ее.

Я знаю, что лежит за нею; этим летом я проезжала по холмистым степям, потом по Гоби, но ведь это не все, за этим лежит еще столько невиданных земель, и мое желание, моя тоска перелетают через темный от леса гребень и несутся в «чудесные страны». (После этих строк на с. 42 вклеена фотография с видом на Богдо-Улу. Через ворота и над сплошным забором, огораживающим двор Учкома, видна эта гора с темными массивами леса на заснеженных склонах. «С севера, — как подписывает снимок М. И. — Южные ворота Учкома. Начало зимы». — *К. Я.*).

Я подхожу к своей милой библиотеке, к своему детищу, с радостью. Вхожу в сени. Слева дверь в во-

сточную часть, справа — в европейскую. Открываю замок. Зверский холод охватывает меня. Но за мной идет галчи-истопник, немолодой монгол с вечно подвязанной щекой, и растапливает печку. Иногда температура поднимается до того, что даже можно снять шубу или — чаще — накинуть ее на плечи. Я с гордостью оглядываю свою библиотеку. Из кучи ценных, но совершенно не приведенных в порядок книг я уже создала книгохранилище по всем правилам. Я применила свой девятилетний опыт, полученный в Ленинской библиотеке, отдала всю свою любовь к библиотечному делу и вижу плоды. Книги стоят в шкафах, они снабжены всяческими библиотечными знаками: печать, шифр, систематический знак, инвентарный номер, заведены книги инвентарная и топографическая, каталоги — алфавитный, систематический, отдельно — монголоведение. Я хочу закончить всю работу к 1 января и потому спешу, а работы много, помимо окончания каталогов надо записывать новые книги, писать просьбы и заказы на книги, выдавать книги читателям (правда немногочисленным) и принимать их; недавно купили небольшое собрание книг — и его надо включить; надо позаботиться о переплете. Я работаю усердно и с удовольствием. Изредка покуриваю ганзу. Изредка смотрю в большие широкие окна. Одно выходит на восток, вдали виднеются низкие снежные хребты; другое окно на юг, за ним все та же любимая Богдо-Ула. Ярко светит солнце. Небо синее-синее. Иногда кто-нибудь заходит. Нина Павловна¹² пришла переменить книги и рассказала последнюю новость. Ринчино, красивый юноша, точно сошедший с буддийской иконы, пришел посоветоваться насчет каталога в восточной части; Эрдем-Баир, умный приятный молодой бурят, посидел часа два — каталогизировал рукописные материалы. Забежал Гомбо-Джаб, элегантный молодой человек, бывший князь, способный и бойкий, рассказал несколько случаев из своей жизни в Париже, где он провел года три, и блеснул хорошим французским произношением. Впрочем, почти не бывает, чтобы за весь день зашло больше 1—2 человек. Иногда не бывает никого. Но мне не скучно. Я работаю с радостью, книги мне нравятся, я нежно взглядываю на Богдо-Улу, грею руки у печки. Бывают и тяжелые мысли в связи с моей личной жизнью (родители, С.), но об этом вспоминать не хочется. Раз в день я убегаю домой на 5 минут, предварительно заперев дверь, в кухне у нас уже вкусно пахнет. Фу-Чин, в белом фартуке, готовит обед. С. обычно нет дома, он в одном из кабинетов, или в городе, или у начальства. Но вот близится 2 часа. Я подвожу итоги своей дневной работы в дневнике, разграфленном на разные разряды. Столько-то книг внесено в инвентарь, столько-то каталогизировано, столько-то написано карточек, систематических и алфавитных, столько-то выдано читателям и принято от них. Перечисляются и все другие работы. К концу месяца я сведу эти данные в месячный отчет, к концу года — в годовой. Работа подвигается: к 1 января, безусловно, кончу, выполню свой план. Забираю с

собой пачку карточек, чтобы отработать их дома (иначе не успеть) и запираю дверь на замок. Иду домой. Снимаю шубу, мою руки, опять надеваю туфли вместо валенок, сажусь вместе с С. за стол, на котором уже стоят тарелки. Супа у нас не полагается, и Фу-Чин сразу подает второе, которое съедается с большим аппетитом. Мы едим вдвоем. Это либо кушоры¹³ — жареные оладьи с мясом, либо пельмени с коричневым китайским соусом, либо кусок темной кабанины, к которому я открываю бутылку со сладким американским томатным соусом *catsup* (прозванным у нас «кошачий суп»), либо т. н. (по русско-китайски) «жар-мяс», т. е. мелко нарубленные кусочки мяса с луком, чесноком и еще какими-то Фу-Чину ведомыми приправами. Если суп и бывает, то это неизменно густейшая китайская лапша — гоми, бесконечно длинная, как пряжа. Овощи — их мало — картошка, китайская капуста, огурцы (редко). Иногда бывает сладкое — желе, которое я делаю, распуская в воде сухие американские кубики, или чудесные калифорнийские консервы *Del Monte* — персики, ананасы, груши. Пьем чай. Я рассказываю С. о своем библиотечном дне. Он мне о своих делах. Фу-Чин ест молча, но изредка и он подает реплики. После обеда все закуривают. У всех теперь свободное время. У Фу-Чина до ужина. У С. оно заполнено занятиями, но т. к. они добровольны, то это все равно свободное время. Мне надо еще написать карточки, но это я сделаю вечером. А теперь я хочу воспользоваться тем, что еще светло, и пойду в город. Опять надеваю свои валенки, шубу (новую яманию¹⁴), шапку (тоже новую, с верхом из голубой тибетской парчи, отороченную белками, убитыми Васей Марчуком, но плохо сделанную и потому нелюбимую), беру сумочку и по двору направляюсь к восточным воротам. Оглядываясь, вижу, что домик весь светится: дверь из коридорчика в мою комнату растворена и, т. к. окна друг против друга, свет проходит как сквозь окна вагона. Вообще наш домик напоминает вагон. И мал, уютен, тепел, но живем мы в нем словно едем куда-то; мы вечно готовы сняться с места.

Я выхожу за ворота и по узким улицам направляюсь к заходьру — базару. Снегу здесь совсем нет — ноги людей и животных, колеса машин и бычьих двуколок начисто его уничтожили, и мои валенки шуршат по твердой, как камень, желтовато-серой земле. Из-за угла кривой улочки раздается гудок машины, я прижимаюсь к темно-красным воротам в лиственничном заборе, над которым торчат шесты и реют гирлянды с молитвенными флажками. В подворотне лежит большая собака. Я осторожно обхожу ее — весной одна такая укусила меня, и нога болела целый месяц. Навстречу мне идет лама в ярко-розовом халате, через плечо у него перекинут красно-коричневый плащ — орхимджи; рядом с ним молодой монгол в темно-синем халате и европейской фетровой шляпе. Сзади меня обгоняет другой лама, верхом, он в шубе, крытой лимонным шелком, и остроконечной шапке с развевающимися сзади

лентами. Как и все монголы, он сидит на своей низенькой горбоносой лошадке как будто небрежно — корпус вихляется, как-то скошен на сторону, зато ноги в пестрых гутулах¹⁵ словно приросли к коню. Еще встречаю — русская дама в яманий шубке, китаец-рабочий в меховых штанах, заправленных в черные туфли, русский крестьянин-колонист в унтах и ватной куртке. Я прохожу мимо бесконечных заборов, мимо шабареных домиков — белых, желтых и розовых и наконец выхожу на площадь. Дорогу мне перегораживает бычий обоз. Он тянется, тянется, медленно шагают коротконогие быки, таща за собой нагруженные двуколки; надо бы перешагнуть через веревку, соединяющую каждую двуколку с мордой следующего быка, но я не решаюсь этого сделать; как-то раз летом я так попробовала перешагнуть и очутилась на земле с ободранным до крови локтем. Наконец обоз проезжает. Пожилая монголка в прическе рогами (это теперь редкость) покупает что-то у китайца-торговца, присевшего около лестницы, ведущей в Монценкоп, это большое для Улан-Батора, даже внушительное здание. С южной стороны квадратной площади — белая каменная аптека, по другим сторонам магазины и лавочки — государственные, частные, русские, еврейские, китайские. Тут собраны товары чуть ли не со всего света: голландское какао и швейцарский шоколад, цейлонский чай и английский табак, германские фотоаппараты и японские кимоно, здесь можно купить отрез оранжевой китайской *канфы* — поток пламенного шелка, бутылку французского ликера — сладкого, крепкого и душистого, пестрый американский джемпер, коробку русских папирос, банку варенья из Окленда. А кто «знает места» — достанет и кусочек черного контрабандного опиума. Я вхожу в Монценкоп. Молоденькая продавщица, белокурая татарка Ягудина с миловидным, но всегда сердитым лицом продает мне пару шерстяных и пару шелковых чулок, а ее сосед, медлительный монгол, отрезает по моей просьбе небольшой кусок голубого шелка с узором из цветов и меандров (я сделаю из него абажур для комнаты С. и подушку на свой диван). Иду дальше по площади, смотрю на витрины, заглядываю в китайские лавочки, где продают всякую мелочь, семечки, чашки, конфетки, китайское печенье на кунжутном масле; перехожу через мостик над вечно сухой Сельбой, захожу в китайскую фирму. Она завалена тканями, вышивками, за перегородкой хозяин пьет чай с покупателями, они курят очень длинные и тонкие медные трубки. Я покупаю цветочный чай в высокой цилиндрической банке с изображением девушки; это «хухен цай», а то еще есть «убугун цай», этот продается в четырехугольной банке с изображением старика-отшельника. Прихожу на самый заходьр-базар. Чего тут только нет. Мясные ряды, меховые ряды — снежно-белые овчины, серые яманы шкурки, сарлычьи, беличьи и даже соболевые, мебельный ряд — низенькие раскрашенные цветами кровати, столики, которые у нас сочли бы за скамеечки для ног, шкафчики красные с

золотом или разрисованные пестрыми цветами, седла, гутулы, шапки; ближе к площади «галантерейный ряд». Над прилавками висят пестрые ленты, куски тканей, пояса, по полкам разложены мишурные брошки (молодые монголки прикалывают их на свои мужские фетровые шляпы), трубочные мундштуки, пестрые пуговицы — стеклянные в металлической оправе, на полу кучей лежат валенки. На углу сидит странствующий монах-нищий и монотонно поет. Я направляюсь к лавке тибетца. Хозяин темнолицый, в коричневом халате с огромным напуском отвешивает мне на маленьких весах кораллы. Товары у него, как и у всех соплеменников, дорогие и особенные: куски тонкой тибетской парчи с очень ярким золотом, раскрашенные деревянные лошадки, нефритовые мундштуки для ганзы, каменные табакерки — флаконом с красной крышечкой, похожей на пуговицу или крупную ягоду, медные чайники с чеканным узором, серебряные украшения для женских головных уборов, зеленоватая бирюза, ожерелья из разноцветных тяжелых камней. В прошлом году я купила здесь М. А.¹⁶ брошку из розового коралла, она была похожа на большой волшебный цветок. Я возвращаюсь на площадь, покупаю в кондитерской шоколад Ганс-Петер для С., да и для себя и по (неразборчиво. — К. Я.) улице направляюсь домой. Я иду мимо лазурных дверей китайского ресторана; оттуда доносится стук ножей, возгласы китайцев-поваров, запахи кушаний; прохожу мимо русской гостиницы «Спартак». Никто не знает фамилии ее хозяина, его так и зовут Спартак, это человек с оловянными глазами, а жена у него еще молодая, но такая непомерная, что при виде ее вспоминаешь о допотопных животных; после сравнительно широкой [...ской] снова погружаюсь в лабиринт переулков; здесь уже сумрак. Прохожие встречаются редко, солнце сейчас сядет, и последние лучи его облили низкие снежные хребты на востоке потоком расплавленного золота. Передо мной над заборами высятся, как гигантский аметист, Богдо-Ула. Она вся пылает, фиолетовая, преобразенная. В этот час она всего прекраснее. Я люблюсь на нее с невыразимым чувством. Собаки уже начали свой концерт — лай раздается со всех сторон. Из-за хашана слышится низкое гудение — это лама поет басом молитвы; из-за другого — шаманский бубен, из домика, окна которого выходят на улицу, доносятся патефонные звуки фокстрота «*I love you, I love you, baby, but I'm afraid of you*». Эта пластинка была и у miss Lindgren, молодой высокой рыжеволосой американской шведки, влюбленной в меня. Я иду дальше. Солнце село. Звезды одна за другой загораются в прозрачном небе. Я прохожу мимо домика, где живут Тубянские, он стоит на пригорке, подхожу к южным воротам Учкома; мимо меня шагает караван; верблюды медленно, мерно ступают большими толстыми, как подушки, лапами (так!), длинные морды их качаются в такт шагам. Я не знаю, пришел ли этот караван или уходит вдаль, но хочу думать, что уходит, и сердце мое тянется за ним. Я вхожу в темный двор. Из Ган-

дана доносится низкое густое гудение труб в храме; кажется словно это ревет сказочное чудовище; звук их волнует и манит. В нашем домике ставни уже закрыты, и щели света проникают наружу из комнаты С. В кухне Фу-Чин зажигает нашу необыкновенную «лампу»: это сооружение, сделанное им из проволоки, в него вставляется свеча, а я украсила его абажуром из желтого шелка, сборчатым, как юбка балерины. От этого свет в кухне мягкий. На столе лежит раскрытая китайская книга, но Фу-Чин сейчас не читает ее, он занят приготовлением ужина. Я прохожу в свою комнату, раздеваюсь, снимаю валенки, раскладываю покупки. С. зовет меня к себе и просит напечатать для него письма к наблюдателям метеостанций: в Хатхыл (у озера Косогола, чьи берега лесисты, а вода необычайного зеленовато-голубого цвета прозрачна, как воздух), в Удэ (на Калганском тракте, в пустыне, где все серо-желтое — песок, камни, земля), в Улясутай (городок с кучкой китайских домиков, китайским храмом и театром, китайскими огородами и голыми холмами вокруг, загораживающими покрытую вечным снегом вершину недалекого Отхон-Тэнгри), в Цецерлик-Мандал, иначе Цзаин-шаби (где монастырь Цзаин-Гегена расположился у подножья скал, покрытых гигантскими пестрыми фресками, изображающими будд и бодисаттв, где склоны гор зелены от лиственных лесов, где речка Урту-Тамир бежит среди густой ивово-и тополево-й урёмь). Я снимаю чехол с машинки «Корона», которая пишет одними лишь заглавными буквами, и послушно стучаю под диктовку С. Кончив, иду к себе, зажигаю свечи и, приспособив к дивану табурет, пишу библиотечные карточки. Но вот и эта работа кончена. Я забираю полученные вчера номера *Graphic, Asia* и с ногами усаживаюсь на свой диван, опираясь на свернутый большим валиком спальник мешок. Блаженство читать о светской жизни в Лондоне и путешествиях по Индии, смотреть на фото актрис и герцогинь, замков в Швейцарии и Нью-Йоркских небоскребов, египетских пирамид и Джейпурских дворцов, когда живешь в Центральной Азии, в странном городе Урге, ныне Улан-Баторе, откуда до железной дороги 600 верст и попасть на нее можно либо на автомобиле, либо на верблюде, а если удастся, то и на самолете, когда знаешь, что вот тут за твоим домиком лежит Богдо-Ула, а за нею беспредельные пространства, текущие к Тибету, когда из-за ставен приглушенно доносится лай собак, гудки машин и рев монастырских труб, весь мир кажется тут и близким и далеким. Он далек, потому что добираться до него долго и трудно, он близок, потому что нет вокруг тебя стен как в европейском большом городе, отгораживающих тебя от мира каменной стеной своих построек. Ты чувствуешь землю, на которой стоит твой домик, и земля эта непрерывной связью соединяет тебя со всеми другими городами и лесами и деревнями, стоящими на ней.

Фу-Чин заглядывает в коридорчик: «Милисин Иван ужинать» (не умею передать, как он выговаривает трудное имя С.) Мы идем в кухню. Ужин при-

мерно такой же, как и обед. Заходят Тубянские или Симуковы. Мы разговариваем в комнате С., иногда играем во что-нибудь, как, напр., в «рассказы в 100 слов», или С. заводит патефон и мы слушаем Вагнера, Рахманинова, Шаляпина, Чайковского. И музыка тоже звучит здесь иначе, чем в Европе. Здесь, пожалуй, ее воспринимаешь хуже, или не хуже, а как нечто очень прекрасное, но совсем чуждое (зато как слушаешь пение старинных монгольских песен в горах и степи). Расходятся рано. Перед сном я, накинув шубу на плечи, выхожу на двор. Звезды, огромные, блестящие, лохматые от светлых лучей монгольские звезды сияют в небе, похожем на драгоценный камень. Голубой волшебный Сириус стоит над гребнем темной, массивной, как уснувший медведь, Богдо-Улы, выше раскинулся мощный Орион. Очень холодно, но воздух свежий и оживляющий как «живая вода» в сказках. В кухне Фу-Чин, склонившись над столом, читает свою китайскую книгу при свете желтой «лампы-свечи», но и он скоро ляжет, а С. говорит, что еще позанимается. Я моюсь, раздеваюсь и залезаю в свой спальный мешок. Я еще выкуриваю одну ганзу и немножко читаю путешествие в Китай Сосновского и Пясецкого (которые так забавно ссорились между собой), потом тушу свечу и засыпаю с чувством счастья, что я здесь, в этой любимой мною стране, что С. со мной, тут рядом, сидит у стола, заваленного разными вещами, пишет или думает. (После этой записи на с. 63 вклеена фотография С. А. Кондратьева, сидящего за своим столом и что-то пишущего. — К. Я.)

22/XI

Если это было воскресенье — тамошний выходной день, то в общем он проходил так же, только в библиотеку я не ходила, все же остальное — т. е. хождение за покупками, чтение и т. п. делалось в увеличенном размере.

Иногда мы ходили в гости. Семейных домов знакомых у нас было чрезвычайно мало, почти не было, в сущности. К Шастиным и Бадмажаповым нас обычно приглашали «всем Учкомом» (т. е. вместе с Симуковыми и Тубянскими). Обе эти семьи жили довольно далеко от нас, пожалуй, больше чем в 2 километрах. Жили они на самой окраине, недалеко от консульского поселка. Дома у тех и других по Урге считались роскошными, хотя по московским масштабам их можно было бы сравнить просто с хорошими дачами: это были одноэтажные деревянные дома по 6—7 не очень больших комнат. Семья Бадмажаповых была довольно пестрая. Глава ее — Цокто Гармаевич, забайкальский бурят, красивый, выше среднего роста человек, скорей не бурятского, а индейско-монгольского типа: чуть-чуть выдающиеся скулы, темный цвет лица, нос с горбинкой, очень красивые руки, бесстрастные, как на буддийской иконе, черты лица. Биография его мне лично известна лишь в очень кратких отрывках, но и они представляют немалый интерес.

В юности он участвовал в монголо-сычуанской экспедиции П. К. Козлова, и между прочим именно он открыл «мертвый город» Хара-хото, который впоследствии принес П. К. такую славу. П. К. предумышленно умолчал об этом как в письменных своих работах, так и в многочисленных устных сообщениях, а Ц. Г., живя в монгольской глуши, и не подозревал, какую славу получила его находка. Он узнал об этом, если не ошибаюсь, только в 1927 или 1928 г. и написал П. К. недоуменное письмо, на которое не получил ответа. Я знаю также, что Ц. Г. был некогда произведен в офицеры забайкальского казачьего войска и, видимо, играл какую-то роль в общественной жизни своей области. Так, например, он сопровождал бурятские делегации, когда они ездили к царю, и сохранил немало забавных и любопытных воспоминаний из придворного быта, которые я, к сожалению, позабыла. Ездил он также в Париж, куда сопровождал хамбо-ламу на буддийскую всемирную выставку. Хамбо-ламе Париж не понравился, и старик сиднем сидел в отеле, проводя свои дни примерно так же, как у себя в Гусино-Озерском дацане. Ц. Г. же бродил вместе с Бальмонтом по всяким значным местам. Знаю также, что Ц. Г. однажды «ездил с пером». Это требует пояснения. В Монголии лица, посылаемые с поручениями, напр. курьеры и другие командированные, едут по т. н. «дзаре». Это значит, что на каждом уртоне (станции) им по предъявлении соответствующего удостоверения («дзары») выдается свежая лошадь, вареная баранья нога, кумыс *quantum satis* и (ночью) ночлег в уртонской юрте. Но когда курьер посылается с особо спешным поручением, к шляпе его прикрепляется особое перо. Такие курьеры не ночуют в юртах. Они почти не едят и не пьют, чтобы не расстрястись. Они едут день и ночь, конечно вскачь, и когда изматываются вконец, их привязывают ремнем к седлу, а очередной провожатый держит их коня в поводу. Так вот, Ц. Г. тоже проделал такой путь «с пером» что-то около 2000 верст и сохранил об этом самые скверные воспоминания. Добравшись до места назначения, он свалился замертво и спал много часов подряд.

Вообще за всю свою жизнь (когда я познакомилась с ним, т. е. в 1928 г., думаю, ему было уже за сорок) он проделал много тысяч верст и в вагоне, и на автомобиле, и верхом на верблюдах, так что под конец устал и уже ездил не дальше, как на свою дачу — усадьбу Суджи, расположенную километрах в 70 на С.-З. от Улан-Батора. Ездил он туда на своем плохоньком автомобильчике и говорил, что даже думать о верховой езде ему противно. Однако помню, что на Цаган-Сару¹⁷ 1929 года он, по древнему обычаю, приехал к нам с визитом на коне. Обычно он одевался по-европейски, но на этот раз надел темно-малиновый теплый терлик¹⁸ из китайской канфы (атласа), подпоясанный длиннейшим кушаком, и соболий малахай. Только сапоги на нем были русские. Надо сказать, что он представлял собой красивое зрелище. В обращении он был всегда спокоен, ровен, а разнообразные рассказы его с легким

оттенком юмора были очень занимательны. (К сожалению, я все это забыла.) Жена его, Ида Павловна, маленькая, черненькая, средних лет, но очень молодая немка из обрусевшей в Сибири немецкой семьи, представляла рядом с ним довольно разительный контраст. Некогда в юности она вышла замуж за русского, механика Балашова, и я не знаю, когда переселилась с ним в Ургу и жила в доме, который в свое время занимали Шастины и который, как я уже говорила, был напротив дома Ц. Г. От Балашова у Иды Павловны родились четыре дочери, не особенно красивые, но милые девочки (в 28 году старшие — Вера и Марина — были уже взрослые). Не знаю как, но у Иды Павловны начался роман с Ц. Г. Муж ее узнал об этом, и однажды Ида Павловна, вернувшись домой от своего возлюбленного, нашла мужа повесившимся. Ц. Г. поступил по-рыцарски и женился на ней, усыновив ее 4 дочек. Впоследствии от брака с Ц. Г. у нее родились еще трое детей — мальчик Гава и две девочки — Дэнсима и Деви. Эти дети, в противоположность старшим, были очень красивы. Когда я видела их, мальчику было 7 лет, а младшей девочке года полтора. Не знаю, насколько счастлив был этот брак. Ц. Г. азартно играл в карты, что очень тревожило его жену. Пил он тоже порядочно, но в Урге пили все, сама Ида Павловна в этом отношении не уступала любому мужчине, так что это вряд ли могло ее особенно беспокоить. Даже в ту пору (1929—30 гг.) карьера Ц. Г., такая блестящая ранее (он был советником у богдо-гегена, о котором рассказывал много забавных анекдотов, и занимал ряд крупных должностей в МНР), сильно пошатнулась. Однако в мое время видимость благополучия все еще сохранялась. Дом у них был обставлен в общем так же, как у нас до войны квартира интеллигентов средней руки, но некоторые вещи придавали ему особый, восточный колорит: например, буддийский алтарь в спальне. Ида Павловна, хотя и лютеранка, собственноручно меняла жертвы и зажигала лампы перед бурханами. Общество у них, как и всюду в У., собиралось пестрое. Помимо нас, учкомовцев, бывали Шастины, швейцарец Херинг — толстый техник кирпичного завода с красивой женой — молчаливой яркой блондинкой, мисс Линдгрэн, Шостакович, чрезвычайно некрасивый молодой человек, банковский служащий, отличающийся тем, что в пьяном виде имел обыкновение ловить арканом женщин на (неразборчиво. — *К. Я.*) улице; молодой монгол Хурлат, невзрачный маленький человек, обучавшийся в Германии и привезший оттуда жену, тоненькую немочку с пышными белокурыми волосами, очень легкомысленную и влюбленную в мисс Линдгрэн (впоследствии они разошлись, немка уехала в Германию, а Хурлат женился на старшей дочери Иды Павловны Вере Бадмажаповой); далее, бывал там Сергей Борисович Бадмажапов, пожилой, с длинными усами бурят, очень достойный на вид, похожий на болховского купца старого закала; бывал швед Мамин, седой, огромного роста человек, впоследствии, к общему удивлению, женившийся на *т. Л.*

(в 1930 году из У.-Б. в Пулково переслали билет, извещавший об этой свадьбе, состоявшейся в Париже: о, космополитизм!) Бывали и другие, которых не упомяну.

Мы, дамы, ввиду мороза, приходили в валенках и в передней снимали [их] и надевали туфли, принесенные под мышкой. Недолго сидели в гостиной, а потом переходили в столовую, где ждал обильный ужин — с традиционными пельменями, маринованной свеклой, фаршированными яйцами. Алкоголя было много, и дамы не уступали мужчинам; нас с Мел. Ал. Симуковой обычно сажали по бокам от хозяина, сидевшего во главе стола, т. к. он питал к нам обоим платоническое расположение. Однажды целый ужин интриговал меня и всех тем, что преподнесет мне в подарок. Никто не мог угадать, что именно и, наконец принесли прекрасное изображение Зеленой Тары, которая до сих пор висит у меня. Я была очень тронута этим подарком. Ужин проходил интересно, т. к. хозяин занимал всех самыми разнообразными анекдотами из своей многогранной биографии. Потом переходили в гостиную, где танцевали фокстрот под патефон; после чего снова шли далеко-далеко по сухой пустынной Урге: мороз, огромные звезды, Сириус над Богдо-Улой, лай собак, монастырские трубы, успокоение в крошечных комнатах домика.

У Шастиных вечер проходил примерно так же, но разнообразился гитарой и песнями дяди Миши — старого холостяка, прижившегося в семье своего брата доктора П. Н. Шастина. Помню песню, которая мне очень нравилась:

Завела я любовничка,
Канцелярского чиновничка,
Я любила его, гладила,
Волосы ему помадила,
От моей ли невозможности
Отходил дружок от должности...

Сам старик П. Н. был прелестный, очень душевный человек, жена его, Мария Игнатьевна, нравилась мне меньше. Старший сын его, Николай, молодой доктор, был женат на довольно красивой женщине, Тамаре Николаевне Яценко, родившей от него сына Павлика, но явно не любившей мужа и флиртовавшей с другими. Единственная дочь их Нина Павловна, неглупая образованная девушка, не сумела устроить свою личную жизнь, что было очень грустно. Три других сына в это время жили в Ленинграде.

Еще мы с С. бывали у бухгалтера Монценкопа Гаврилова, да и то потому, что у него были чудесные пластинки. У Всесвятских, хотя они и были самые давние знакомые, не бывали совсем. Т[аким] обр[азом] можно сказать, жили довольно заединенно.

По субботам те же лица, т. е. учкомцы, Нина Павловна, да изредка какой-нибудь другой мужчина бывали у нас. Тут вечер проходил всегда одинаково. Фу-Чин готовил винегрет с провансалем. Подавались водка и чай. За столом оживленно болтали, пели квартеты, сочиненные С. (пели С., я, Мел. Ал. и

А. Д.), потом переходили в комнату С. и там слушали пластинки нашего патефона, тоже разговаривали и, конечно, флиртовали немножко. Все-таки надо сказать, что во всех этих вечерах был какой-то особый колорит по сравнению, например, с московскими. Это объяснялось, конечно, тем, что жили мы все в Ц[ентральной] Азии, и во все наши разговоры вплетались всевозможные монгольские темы. Кто-нибудь из присутствующих обязательно говорил или о своей экспедиции, или о том, что на днях поедет, например, в Цзаин, или о том, как недавно ездил в Улясутай или в Гоби; передавались разные местные новости, и т. п.

И всякий раз, как, бывало, выйдешь подышать свежим воздухом, на юге возвышался огромный темный могучий силуэт Богдо-Улы, а над ним сиял голубой чудесный Сириус и манил еще дальше, еще дальше, куда-то, не знаю куда, в «чудесные страны».

О различии между «чатна»¹⁹ и «болна»

В бытность мою в Монголии я живо интересовалась местной архитектурой. Во всех экспедициях я подробно осматривала большие и малые монастыри (архитектурные объекты кочевой Монголии находились только в немногих ее оседлых пунктах — монастырях), делала заметки, примитивные планы; С. фотографировал по моей просьбе наиболее интересные здания. Плодами этого изучения были: 1) очерк «Монастырь Бревен хит²⁰», 2) «Отчет», посланный мною в 1929 г. в Академию наук СССР, и статья под заглавием «О юртообразных зданиях Внешней Монголии». Эта последняя была напечатана в журн[але] изд[ательства] Ака[демии] наук (Советская этнография. 1935. № 3). Лето 1929 г. мы почти целиком провели в городе, не считая месячной поездки в Гоби, и я посвятила часть своего свободного времени изучению одного из Улан-Баторских монастырей — Цзун-Хуре (Да-Хуре). В нем было много образцов, [рассказывающих об] эволюции юрты и превращении ее в архитектурный объект — здание, и собранные мною там материалы легли в основу упомянутой статьи. В Цзун-Хуре я обычно ходила вместе с Н. П. Шастиной (интересовавшейся монгольской этнографией и написавшей несколько статей о цаме, монгольском театре и др.). Шли мы туда чаще всего во второй половине дня, когда спадала жара и косые тени ложились на твердую пыльную землю. Мы бродили по обширной территории монастыря, осматривали и описывали храм за храмом. Иногда фотографировали. Я набрасывала примитивные планы в блокноте, измеряя расстояния шагами. Иногда мы присаживались отдохнуть на ступеньках у входа в какой-нибудь храм и, конечно, смотрели вдаль на громадную спокойную темно-зеленую Богдо-Улу. Было тихо. Желтым огнем горели медные и золоченые толи²¹, чжалцаны²², статуи «оленья и лани» на храмах; откуда-то издали иногда доносились пение лам, похожее на гудение гигантских шмелей, бой мо-

литвенного барабана или трубный звук, а то и просто собачий лай. Но тишина поглощала все эти звуки.

Ламы к нам привыкли. Изредка они заговаривали с нами, но чаще не обращали на нас внимания. Прислужники-сторожа всегда охотно отворяли для нас свой храм, если он был заперт, зная, что получают на «чай» несколько «мунгу»²³.

(Нет, не воссоздать мне сейчас, спустя почти 12 лет, «аромата» этих покойных закатных часов; не представить себе этого мягкого желтого света, этих ярких чистых красок, этого запаха пыли, дунзы (табака), старых шелков в храмах, курительных свечей и тлеющей сухой арцы (можжевельника). Все это ушло безвозвратно.)

Однажды мы присели отдохнуть на какие-то бревна. Кажется, тут поблизости строилась деревянная юрта для изготовления «балинов» — жертвенных фигурок, вылепленных из коровьего масла. Вокруг нас собралось несколько лам. Завязался разговор, довольно примитивный, т. к. обе мы очень плохо знали монгольский язык. Один лама, немолодой, тощий, некрасивый человек все время обнимал и ласково поглаживал по спине юношу — хуварака (послушника), с глуповатым хорошеньким лицом. Кто-то из лам, указывая на них, сказал: «Это его жена (о молодом)». Я — не знаю зачем — напустила на себя строгость и, желая сказать «этого нельзя» (т. е. нехорошо, не следует делать) произнесла «чат-уге». То была грубая ошибка; мне следовало сказать «Бол-уге», ибо «чат-уге» значит «невозможно» и я, таким образом, отвергла возможность того, что один лама может быть «женой» другого. На мою обмолвку ламы громко расхохотались и уверенно, даже радостно заорали «чатна-а! чатна-а!» (т. е. возможно, вполне возможно!). Посрамленная, я сочла за лучшее удалиться вместе со своей спутницей.

Так окончилась эта краткая встреча лицемерного Запада с непосредственным Востоком. Впрочем, она не помешала нам с Н. П. продолжать наше изучение монгольской архитектуры. Наша западная «pruderie» к тому времени давно успела растаять.

В том же, 1929-м, году мы, как я уже говорила, совершили небольшую по времени (конец мая—начало июня, в общем около месяца) и порядочную по количеству пройденных километров экспедицию на автомобиле (заслуженном учкомовском доджике) в Гоби. Примерно треть пути мы ехали по накатанной дороге, — Калганскому тракту, по которому быстро добрались до Удэ — пограничного пункта. Затем, вернувшись назад, свернули на юго-запад и тоже примерно треть пути проехали совершенно без дорог. Тут было все: и пески, и солончаки, и болота, и безводные колодцы, и жара, и холод, и нестерпимые ветры, и божественные тихие ночи пустыни. Под конец мы перевалили через хребет Гурбан-Сайхан и остановились в монастыре Байшинту, неподалеку от границы с Внутренней Монголией. Оттуда возвращались в Улан-Батор, по прямой почти линии с юга на север, и частью тоже без дорог, частью руководствуясь двухлетними следами автомобильных шин:

за два года перед тем, весной, когда оттаявшая земля была мягкой, по этому направлению везли какие-то грузы из Внешней Монголии во Внутреннюю. Весь бензин, потребный для путешествия, пришлось взять с собой, т. к. никаких бензиновых станций в этих районах не было, и под конец запас истощился. Помню, в последний день перед возвращением в город наш шофер, великий мастер своего дела, эстонец Эльмар Кейф пользовался каждым пригорком, чтобы спуститься на «казенный счет», т. е. с выключенным мотором, выражая опасения, что мы застрянем в Толе; он просил дать в долг хоть галлон бензина у каких-то встречаемых уже под самым Улан-Батором (они отказали) и торжествующе остановил машину на Учкомовском дворе в тот момент, когда сгорела последняя капля бензина.

До Байшинту мы везли с собой студента-монголоведа Ленинградского университета Пучковского. Он должен был год пробывать в Байшинту, где устраивалась новая метеорологическая станция, и быть в ней наблюдателем. Согласился он на этот «подвиг» (с точки зрения многих) с целью усовершенствовать свое знание монгольского разговорного языка, т. к. ему предстояло общаться с одними лишь монголами. Русских там не было. ...Это был очень худой, даже истощенный молодой человек в очках, чрезвычайно интеллигентного вида. И довольно своеобразный внутренне, как слышала. Сама я его мало знала.

Мы везли с собой все оборудование мет[ео]станции на нашем вместительном доджике, вместившем на сей раз, помимо своего месячного бензинового пайка, 6 человек с их личным и научным багажом и ... упомянутое оборудование, в том числе 2 больших столба для дождемера и флюгера, укрепленных по бокам кузова, выше не отпирившихся дверец, и очень мешавших мне и моему соседу Эльмару влезать на наши шоферские места. Приехав в Байшинту, приборы метеостанции начали устанавливать неподалеку от монастыря, с севера. Байшинту — большой монастырь «южного» типа (по своей внешности). Храмы у него в китайском стиле, лишь слегка смешанном с тибетским. Кельи лам построены из сырцового кирпича, с плоскими крышами. Дворы ограждены глинобитными или тоже кирпичными стенами. Деревя в постройках очень мало. Здесь оно дорого. Говорят, что в Гоби деревянная дверь для юрты стоит дороже всей юрты, и тут нередко встречаешь «двери» из стеганого войлока. Пучковского поместили в домике из сырцового кирпича совершенно кубической формы. В нем были комнатка и чулан, слабо освещенные крошечными окошечками. Никакой мебели, кроме «кана», конечно. Тут Пучковский прожил целый год. Не знаю, что он извлек из этой своей жизни, т. к. видела его после этого лишь раз, и то мельком. (Я бы извлекла многое, будь я мужчиной, и потому очень завидовала ему, уезжая.) Каждый день он 3 раза в сутки ходил делать наблюдения на мет[ео]станцию. Что он видел? На сев.-востоке хребет Гурбан-Сайхан. На сев.-западе очень далекие призрачные горы. На юге китайские

крыши храмов, плоские крыши келий в монастыре. За ним — пустыня. Вокруг — солончаковое болото. Ни деревца. Ни кустика. Где-нибудь на горизонте стадо или одинокий всадник. Вечером небо пламенело на западе, в розовой дымке — на востоке. Ночью огромные лохматые блестящие звезды и темное-темное небо. Пустыня. А люди? Какие они были там, я не знаю. Пучковский, кажется, не дружил с ними. Он жаловался потом, что его ущемляли в отношении пищи, что ламы будто бы обвиняли его дождемер и флюгер, если наступала несвоевременная засуха или если песчаные бури превосходили норму («дождемер впитывает всю воду с неба, флюгер притягивает ветер»). Он рассказывал одному знакомому и такой случай. Подавленный одиночеством, он влюбился в красавицу-монголку из аила, кочевавшего неподалеку. Она казалась ему чем-то прекрасным, и любовь его носила главным образом романтический характер. (Надо думать, что телесный элемент в ней также присутствовал, но, м. б., влюбленный и не осознавал это). Однажды он, после долгих колебаний, решился объясниться ей в любви. Объяснение шло на монгольском языке, но в европейском стиле. Т. е. выражались восхищение, и преклонение, и высокие чувства и т. п. Красавица молча слушала, покуривая длинную ганзу (трубку), и наконец, когда влюбленный умолк, изрекла: «табу янчан» (что значит «5 янчанов — серебряных китайских долларов»). Молодой человек упал с неба на землю. В рассказе своем впоследствии он забыл отметить, воспользовался ли он предоставленной ему возможностью или сохранил 5 янчанов для удовлетворения других потребностей.

И все-таки нечто ценное, видимо, нашел там и он. Он рассказывал впоследствии, что долго и страстно ждал, чтобы за ним приехали, когда подошел назначенный срок; и вот когда вдали на Сев.-Западе показалась темная точка, спускавшаяся со склонов Гурбан-Сайхана, он испытал бурное волнение, догадавшись, что это учкомовский автомобиль. Но когда тот же доджик повез его на север и с тех же скатов Гурбан-Сайхана он оглянулся назад, на серо-желтый Байшинту, затерянный в серо-желтой пустыне, он почувствовал, что лишается, а м. б., и по своей вине, чего-то очень большого и прекрасного, что никогда уже не придет к нему вновь.

Все это я передаю с чужих слов и, м. б., неточно. Но так я представляю это себе.

1941

Еще одна обмолвка

Вышеописанное недоразумение с «чатна» и «болна» напомнило мне и такой случай. В Учкоме работал один бурят — Ринчино Бимбаев, в те времена юноша дивной красоты, казалось, спустившийся в наш невзрачный мир с буддийской иконы. Идеально правильное овальное лицо, светлая кожа, длинные глаза, тонкие прекрасные, как, впрочем, у всех монголов, руки. При этом он отличался свойственной большинству монголов медлительностью. Он довольно хорошо го-

ворил по-русски. Однажды у нас на кухне он в присутствии нескольких учкомовцев и других (в том числе дам) стал рассказывать какую-то монгольскую сказку. Дойдя до места, где герой сказки начал мочиться (подробность, которую нельзя было опустить, т. к. она имела существенное значение в развитии сюжета), Ринчино остановился в затруднении, подыскивая наиболее «мягкое» русское слово для обозначения этого действия. «Он начал... он начал...» и наконец, вспомнив, произнес: «Он начал с...». Общество замерло. Бедный Ринчино, отыскивая наиболее «мягкое», по его мнению, русское слово, произнес наиболее грубое.

1941

О монгольских шоферах

Эта тема так обширна и увлекательна и я столь неспособна развить ее, что здесь хочу только упомянуть о ней, выразив сожаление, что не нашлось бытописателя для того, чтобы изложить все увлекательные приключения монгольских шоферов, не нашлось поэта, чтобы воспеть романтику этих жизней, проведенных в поисках новых путей.

Дороги, дорожные встречи и события — об этом так много говорили и рассказывали в Монголии, и я, как нерадивый раб, не записывала этого, и пропало даже то небольшое, что могла бы сохранить я.

Я опушу здесь рассказ о шофере, который 3 дня сторожил машину с ценным грузом среди снегов, под вой окружавших его волчьих стай, а потом, спасенный другой машиной, был привезен домой в бреду и в жару и умер через 2 дня. Последние его слова, обращенные к жене, были: «Береги мотор», а когда его хоронили, все улан-баторские шоферы провожали его на своих машинах и прогудели ему прощальный салют, когда его опускали в могилу. (Я не говорю об этом подробно, т. к. изложила это несколько лет назад в беллетристической форме, но неудачно).

Упомянутый Эльмар Кейф отличался главным образом своим мастерством. Он спускался по таким перевалам, по каким и каравану нелегко было бы спуститься. Другой славный мастер был Коваленко, но тот грешил чрезмерным пьянством и однажды в Кобдо учинил скандал на улице в совершенно голом виде. Его со скорбью выгоняли из учреждений за этот порок, потом прощали и принимали за мастерство, потом опять выгоняли. О другой знаменитости, Паше Бызове, говорили, что он пьет водку, только если у него нет денег, а когда они есть — пьет чистый спирт. Однажды мне довелось повидать эту легендарную личность. Это было в Улясутае. С. послал меня зачем-то к местному «ресторатору», державшему нечто вроде табь-дота для проезжих и носившему драгоценную фамилию Топал (нечто среднее между «опал» и «топаз»). Мне сказали, что хозяин в домике во дворе. Я прошла в маленький китайский домик с окном, «меандровый» переплет которого был затянута промасленной бумагой. Хозяин, старый толстый человек с большими усами, похожий не то на еврея, не то на грузина, сидел у окошка, а на кане

полулежа расположился огромный парень, чуть-чуть навеселе, с крупным добродушным довольно красивым лицом. В руках у него была мандолина. Он привстал и очень вежливо попросил меня присесть. Хозяин представил его. Мне захотелось познакомиться со знаменитым шофером, я села и закурила, не отказавшись от предложенного угощения в виде рюмки водки с консервами в качестве закуски. Завязался разговор. Не помню его в точности. Запомнилось только, что Паша Бызов рассказывал, как он 3 раза переезжал русскую границу тайным манером за одну ночь. (Это было в давние годы, кажется в 18-м или 19-м, когда граница охранялась не так, как теперь.) Решил он «перекочевать» в Монголию; собрался, сел в машину (вероятно чужую, а м. б. и свою) и поехал ночью. Переехал благополучно. Но дома, в забайкальской деревне, у него осталась «мамочка» (т. е. девчонка). И вдруг жалко ему стало ее. «А ну возьми ее с собой». Повернул обратно. Переехал. Среди ночи въезжает в деревню, стучит в окошко, вызывает «мамочку». «Поедем, Ньюра» (а м. б. Клаша, не помню уж, как ее звали). «Поедем». Посадил ее в машину. Покатили. Опять благополучно.

Остального не помню. Да и все это субъективно, м. б., очень мало интересно. А многое интересное растаяло в памяти.

1941

Птичка-ржанка

Помню, где-то в Хангае я отошла недалеко от лагеря, села на пригорок. М. б., закурила, м. б., так сидела, глядя на окрестные пологие холмы, серо-желтые, покрытые низкой осенней травой. И вдруг увидела птичку. Такой я еще не видывала. Она была тоже серо-желтая, как и все вокруг, и ножки у нее были очень высокие и тоненькие. Она совсем не боялась меня, а м. б., просто не замечала и все ходила и ходила сажень в двух от меня; то клевала что-то носиком, то поворачивала головку, то опять ходила. А я мучилась. Мне казалось, что это особенная птичка, и надо обязательно сказать С., чтобы он убил ее для коллекции. Но было очень жалко. Так я колебалась долго, а птичка и не думала улетать и все ходила. Наконец, «интересы науки» превозмогли. Скорее — интересы С., так как мне пришло в голову, что, м. б., эта птичка какой-нибудь совершенно новый вид, который прославит С. или что-нибудь в этом роде. Я пошла в лагерь. С. взял ружье и вернулся со мною на пригорок. Птичка по-прежнему беззаботно ходила на своих высоких ножках по низкой траве. С. убил ее. Мне было очень неприятно, но «интересы» и т. д. Не знаю, насколько интересной она оказалась. Во всяком случае, это был не «новый вид», а известная миру «ржанка», и С. она не прославила. А маленькая доверчивая жизнь погибла. Положим, через год-два она все равно погибла бы естественной смертью, но все-таки.

Вообще если подумать, то мы, люди, м. б., зря убиваем столько живых существ. Вот я всегда ин-

стинктивно противилась охоте и не хотела ходить с ружьем и убивать зверей и птиц. И мне противен был вид окровавленной убитой дичи. Однако с каким удовольствием я ела эту самую дичь, убитую другими. А сама я: сколько тысяч «клопов» — моих *hemiptera-heteroptera* — я убила, засадив их в банку с цианистым кали на дне! И это я делала без всяких угрызений совести. М. б. потому, что самое убийство было какое-то непротивное — бескровное. Я просто сажала эти прелестные желтые, зеленые, коричневатые маленькие существа в их стеклянный застенок, и они там бесшумно умирали, даже не на глазах у меня, в недрах кармана моих штанов, пока я ловила сачком новую порцию их собратьев. А ведь это тоже жизнь. Не все ли равно, что они такие маленькие, а лось, или изюбрь, или человек такие большие. Одни кричат и борются, другие молчат и, по слабости, не могут бороться. Вот и вся разница.

И, м. б., единственное наше оправдание, нет не оправдание, а искупление нашего многократного греха уничтожения жизни, в том, что сами мы обязательно будем убиты, кто упавшим камнем, кто бациллой, т. е. также живым существом, неизмеримо меньшим, чем самый маленький *heteroptera*, и все-таки наделенным силой отомстить за убийство других живых существ.

* * *

На этом размышлении заканчиваются воспоминания о днях, прожитых в Монголии, записанных М. И. Клягиной-Кондратьевой через много лет.

В заметках об оплошности в употреблении иностранных слов фигурируют имена известных впоследствии ученых — Л. С. Пучковского (1899—1970), монголоведа — историка и текстолога, а также монгольского академика и писателя Б. Ринчена (1905—1977).

Примечания

1. У. — Урга (Улан-Батор), столица Монголии. Мелитина Ивановна часто называла ее по-старому.
2. Ниже в этой же тетради Мелитина Ивановна несколько страниц заполнит рассказом о монгольских шоферах.
3. Д а б а н (монг. *даваа(н)*) — перевал.
4. О б о (монг. *овоо(н)*) — ритуальное сооружение, пирамида, обычно насыпаемая из камней на перевалах, вершинах почитаемых гор; посвящается духам местности, гор. Иногда обо венчает в центре деревянный шест или ветка дерева, на которые привязываются символические лоскутки материи или маленькие флажки. По обычаю путник спешивается перед обо и кладет в пирамиду свой камень.
5. Д э р и с у (монг. *дэрс(эн)*) — чий блестящий.
6. Д у н з а (монг. *дүнс(эн)*) — трубочный табак, который обычно курят монголы.
7. У ч к о м — сокращенное русское название первого монгольского научного учреждения (монг. *Судар бичгийн хүрээлэн*).
8. Ц. Г. Б. — Цокто Балданжапов.
9. Г а н з а (монг. *гаанс*) — курительная трубка.
10. Р у н д у к — род ларя, крытой лавки с подъемной крыш-кой.
11. А. Д. — Андрей Дмитриевич Симуков (1902—1942).
12. Н и н а П а в л о в н а — Н. П. Шастина (1898—1980).
13. К у ш о р ы (монг. *хууцуур*) — род жареного пирожка с мясом.
14. Я м а н ь ю (от монг. *ямаа(н)*) — козью (шубу).
15. Г у т у л ы — монгольские сапоги с загнутыми сверху носками.
16. М. А. — Мелания Алексеевна Симукова, жена Андрея Дмитриевича.
17. Ц а г а н - С а р а (монг. *Цагаан Сар*) — букв.: Белый месяц, первый весенний месяц; по лунному календарю новогодний праздник.
18. Т э р л и к (монг. *тэрлэг*) — легкий летний халат. (М. И. Клягина ошиблась в монгольском названии зимнего халата — *дэли*. — К. Я.).
19. «Ч а т н а» и «б о л н а» (монг. *чадна* и *болно*) — мочь, уметь; можно, допускается.
20. Х и т (монг. *хийд*) — монастырь.
21. Т о л и (монг. *толь*) — зеркало, зд. зеркалообразные круги на крыше храма.
22. Ч ж а л ц а н (монг. *жалцан, жанцан*) — символ победы (религ.).
23. М у н г у (монг. *мөнгө*) — монета; 100 *мөнгө* равны 1 *тугрику*.

Письма А. Д. Симукова к П. К. Козлову и Е. В. Козловой *

Имя Андрея Дмитриевича Симукова занимает видное место в истории изучения Монголии, становлении и развитии целого ряда научных направлений Ученого комитета Монголии.

Знакомясь с достаточно обширной библиографией работ о нем, вышедших за последние 15 лет, трудно представить, что до начала 1990-х гг. об А. Д. Симукове практически ничего не было известно. Необоснованный арест в 1939 г. наложил «вето» на упоминание его имени¹. Впервые воспоминаниями об А. Д. Симукове в 1971 г. поделилась Н. П. Шастина [5: 206—218], она же опубликовала и несколько его писем к родным. В 1987 г. большой очерк о нем написал журналист А. М. Кривель [2: 124—140].

В конце 1980-х гг. новые социально-политические условия в стране позволили получить доступ к ранее закрытым архивным материалам. В 1992 г. появилась написанная А. М. Решетовым первая научно-биографическая работа об А. Д. Симукове [3: 228—235], где впервые была рассказана вся правда о его трагической смерти. В 1994 г. *Mongolica* опубликовала большой материал, подготовленный дочерью ученого Н. А. Симуковой [6: 57—71]. В дальнейшем исследование жизни и деятельности А. Д. Симукова было продолжено не только российскими, но и монгольскими учеными.

Определенный итог многолетней работе А. Д. Симукова подводит недавно изданный в Японии двухтомник (планируется издание третьего тома) практически всех известных на сегодня его трудов [4]. Эта публикация была осуществлена благодаря подвижническому труду Н. А. Симуковой и поддержке видного японского монголоведа,

проф. Юки Конагая. В издание включены также статьи специалистов, освещающие многогранную исследовательскую работу А. Д. Симукова в Монголии, его вклад в изучение физической и экономической географии, кочевого животноводства и земледелия, пастбищ, картографии, флоры и фауны, этнографии Монголии².

Как уже хорошо известно, свою исследовательскую деятельность А. Д. Симуков начал в Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова (1923—1926). Нельзя сказать, что их отношения складывались легко и просто [6]. Представители молодого поколения 1920-х гг., отправляясь в экспедицию, горели желанием совершить научный подвиг. Трудно было свыкнуться с мыслью, что вместо подвига их ожидает ежедневный, на первый взгляд рутинный, труд и, как казалось, мелочные придирки и жесткая требовательность начальника экспедиции. Но по прошествии небольшого времени, начав вести самостоятельные исследования, А. Д. Симуков высоко оценил школу, которую прошел у П. К. Козлова. Благодарность за приобретенный опыт рефреном звучит в его письмах к знаменитому путешественнику.

Публикуемые четыре письма А. Д. Симукова к П. К. Козлову и Е. В. Козловой освещают самый первый период его пребывания в Монголии: деятельность в Ученом комитете, экспедиционные маршруты, о которых не сохранилось архивных материалов, интересные факты из жизни монгольской столицы. Кроме того, имеющиеся в письмах живые, яркие, отмеченные тонкой наблюдательностью описания природы, несомненно, привлекут внимание всех интересующихся историей Центральной Азии.

* Публикация, введение, примечания Т. И. Юсуповой, Н. А. Симуковой.

¹ Следует отметить, что академик В. А. Обручев в своем труде «Восточная Монголия. Географическое и геологическое описание» (Ч. 1, 2. М.; Л., 1947) приводит аннотацию 18 статей А. Д. Симукова в журналах «Хозяйство Монголии» и «Современная Монголия», опубликованных в 1928—1938 гг. Правда, в издании допущена опечатка в отчестве Андрея Дмитриевича: по всей книге он проходит как А. А. Симуков.

² В 1-м томе помещены статьи В. П. Чичагова «А. Д. Симуков и география Монголии», Д. Базаргура «А. Д. Симуков и картографическая наука в Монголии», Б. Батбуяна «А. Д. Симуков и реформа административного деления Монголии», А. Болда «А. Д. Симуков как зоолог», В. В. Грайворонского «О вкладе А. Д. Симукова в изучение кочевого животноводства и земледелия в Монголии», И. Лхагвасурэна «А. Д. Симуков — этнограф» и др.

№ 1 *

Улан-Батор
25 декабря 1926 г.

Глубокоуважаемый Петр Кузьмич!

Прежде всего должен извиниться перед Вами за долгое молчание. Причиной тому была общая ненастроенность моей личной жизни. Теперь малопомалу все начинает входить в норму, и я могу писать Вам. Прежде всего о поездке моей на запад. Маршрут: Урга — Цзаин-шаби — Урту — Тамир — Хумосай-даба, Туин-гол почти до старого Туйуртона, затем на запад и северо-запад в хурэ Дашидо-гун, откуда немного на юг и снова на запад почти до Байдарика. И обратно — уртонной дорогой.

Выбрались мы 24-го сент[ября] на авто до Цзаина без приключений. Единственное интересное по дороге — развалины большого монастыря близ уртона Ходасын.

Их мы мельком осмотрели, и немец¹ снял несколько фотографий. По мнению В. И. Лисовского², это был монастырь красного толка, разрушенный цзонхавистами. Кладка стен из дикого камня, причем крупные неправильные куски последнего чередуются со слоями тонких кусков сланца. Все скреплено подобием цемента. Вокруг вал, а вне вала следы арыков.

В Цзаине мы простояли 7 дней, налаживая небольшой караван и кое-какое добавочное снаряжение. Оттуда двинулись по Урту-Тамиру. Парухайныков с драндулетами и 4 коня — вот и весь наш караван. Я был занят всецело съемкой. Выдающегося на этом пути нам ничего не попало. Единственное обращающее на себя внимание — это классические конечная и боковые морены в верховьях Урту-Тамира. Далее я получил сведения, что на Туин-голе, близ монастыря Туин-голын-хур, имеется надпись на скале, которую не могут прочесть ни монголы, ни китайцы. К сожалению, у меня не было возможности съездить к этой надписи и срисовать ее. Мы слишком спешили начать наши основные работы. Кроме надписи, близ этого монастыря имеются развалины — прежнее место этого монастыря, по словам монголов.

Через два перехода от Дашидогуна мы пришли к первым на нашем пути монгольским «приискам». Узенькое дно сухой долины сплошь изрыто, словно тарбаганами. Шурфики один на одном, узенькие и неглубокие — не больше 2—2 ½ саж. Золотоносный пласт тонкий и небогат. По природе здесь был как раз переход от Хангая к Северной Гоби, т. е. все слегка напоминало по характеру ур[очище] Холт. Далеко на юге синела, радуя глаз, громада Ихэ-богдо, а с вершин можно было видеть полоску оз. Боун-цаган-нор. Изучив место, где, между прочим, мы нашли, по видимому, остатки весьма древних плавильных печей — рядом есть следы железа и кам[енного] угля,

мы двинулись к Утын-голу, к тому месту, недалеко от которого сливаются Утын-гол с Байдариком. В этом месте горы носят уже совершенно гобийский характер. В районе Утын-гола много рисунков на скалах. Мотивы знакомые: янгер во всех видах, иногда аргали, барс, редко фигура человека. Вследствие крайне позднего времени мы очень торопились. Какая тут промывка пород, когда ночью морозы до – 25°C! Покончив с работами, мы выехали на север, к уртону Байдарик, а там через Огин-даба по большой уртонной дороге в Ургу.

Результатами поездки были геологический маршрут Цзаин—Утын-гол и подробное обследование целого ряда золотоносных урочищ.

По возвращении (в Ургу мы приехали 22 ноября) я продолжал работать в Миннархозе. Но не так давно В. И. Лисовский получил предложение занять кафедру в Новочеркасском сельскохозяйственном институте и собрался уезжать. Т[ак] к[ак] Гнадеберга³ Миннархоз не отпустил, то Ц. Ж. Жамцарано⁴ предложил мне занять место Лисовского и, насколько хватит сил, заменить его в Учкоме. В настоящее время я уже ушел из Миннархоза, вникаю в учкомовские дела с тем, чтобы с 1 января официально вступить в должность. Желание работать у меня огромное.

Вот, собственно, все мои новости. Т[ак] к[ак] все там, в России, ждут писем от меня, то я пока получил всего одно письмо — от жены. Остальные молчат. Поэтому я не имею никакого представления о том, как была встречена экспедиция правительством и обществом, как встретили наши коллекции ученые, что там новенького и т. д. Если у Вас, Петр Кузьмич, найдется время, черкните мне пару строк обо всем этом.

Думаю, что моя работа Вас будет интересовать, поэтому я временами буду писать Вам о том, что делаю и предполагаю делать.

А все-таки, как хотелось бы взглянуть на выставку, увидеть «свои» коллекции, ставшие достоянием науки и широкой публики, услышать Ваши лекции и узнать на диапозитивах знакомые, почти родные места!

Как только налажено будет дело с открытием музея и все в Учкоме придет в свою норму, я сейчас же займусь составлением плана летних работ. Хочется снова к южной границе, в Центральную Гоби, поближе к Шара-хулусуну, на дикий простор, такой знакомый и близкий.

Очень надеюсь на Вашу помощь в смысле завязки постоянных сношений с Академией⁵.

Как устроилась и устраивается вся наша публика? Что поделяют Вася Канаев⁶, Василий Андреевич⁷, Коля⁸. О Коте⁹ я уже кое-что слышал. Здесь я часто вижу Фу-чина¹⁰, иногда Фильчу Вторушина¹¹.

Сам живу ни шатко ни валко. Читал лекцию в деловом клубе под заглавием «Впечатления туриста о Мертвом городе (Хара-хото)¹²». Лекция сошла удачно.

Вечерами иногда бываю в знакомых семейных домах — у Шастиных¹³, Бадмажаповых¹⁴, Всесвятских¹⁵.

* Архив Музея П. К. Козлова (Санкт-Петербург), ф 1, оп. 7, д. 139.

Поздравляю Вас и всех Ваших с праздниками. Глубокий поклон Елизавете Владимировне¹⁶. Привет Владимиру Петровичу¹⁷ и Ольге Петровне¹⁸.

Ваш А. Симуков.

Р. С. Мне бы очень хотелось иметь на память от Вас несколько фотографий, особенно Эцзин-гол, Хара-хото, наши группы и, конечно, общий вид каравана в движении (помните, Ваш снимок между Уйцзен-ваном и Мишик-гуном).

А. С.

Мой адрес: Улан-Батор, Учком, Симукову.

№ 2 *

Суцзуктэ
20 марта 1927 г.

Глубокоуважаемая Елизавета Владимировна!

Простите меня за долгое молчание. Писать Вам я собрался отчасти из-за дела — о нем ниже, отчасти благодаря мысли, что Вам небезынтересно было бы получить весточку от истинно преданного Вам человека, работающего в местах, с которыми, несомненно, связано много приятных для Вас воспоминаний.

Петру Кузьмичу я написал подробное письмо, описав, как обещал, свою поездку на Байдарик. Ответа пока не получил. Или же письмо не дошло, или же Петр Кузьмич не пожелал мне ответить хотя бы парой строк. Если у него было время писать Вере и Марине Бадмажаповым¹⁹, то неужели не нашлось пяти минут, чтобы ответить своему спутнику, хорошо ли, плохо ли, а отслужившему делу экспедиции три года? По накоплении интересного материала буду писать ему еще и еще. Но и мне хотелось бы услышать о Вас обоих, о всех наших, забывших меня, о судьбе наших сборов и нашей работы, о всем, что стало за эти три года так близко и дорого.

Моя судьба здесь не лишена интереса. Через неделю после отъезда экспедиции, т. е. через три недели по приходе каравана нашего в Ургу, я уехал в новую экспедицию-разъезд в Дашидогунский золотосный район. Повторяться не буду, вспомню лишь, какое наслаждение было созерцать тихим осенним вечером, сидя у палатки после трудового дня, громаду Ихэ-богдо, столь знакомую Вам, уже покрытую снегом. Правда, до нее было верст 150, но в Гоби это ведь не мешает! Или вспомните осеннее золото лесов Хангая с белоснежными гольцами на заднем плане. Сидя вечером с ганзой в зубах около огонька в нашем «хуху-майхане» и разговаривая одновременно на трех языках (русском, немецком и монгольском), я чувствовал себя в своей атмосфере.

Обратно мы выехали «уртой»²⁰ на Байдарик-уртон и понеслись по большой уртонской дороге. 20 уртонов проехали в 8 дней, не торопясь. Жирные осенние кони давали подчас возможность поистине лихой скачки. Только Herr Weiske страдал — лоша-

ди гнулись под его 7 пудами и отказывались скакать. Приходилось брать заводную.

В Урге я поработал первое время в Миннархозе, вычерчивая свою съемку. К Рождеству выяснилось, что В. И. Лисовский уезжает надолго, м. б. навсегда, в Россию. В качестве заместителя он выдвинул меня, и дело было решено. С 1-го января этого года я вошел в учкомскую семью при жалованье в 125 * (без квартиры). Снял неподалеку от Учкома чудесный отдельный домик и живу там с моим близким другом (экспедиция его не знает), его 14-летним братишкой и нашим дорогим Фу-чином. Жду не дожусь жену. Без нее жизнь какая-то половинчатая.

Да, получается как будто по любимой сердцем нашим песенке:

Друзья мои, не ждите!
Я не вернусь домой...
В путь меня проводите,
Благословите рукой...

За узеньким порогом
Раздолие путей...
Ах! У Господа Бога
Много таких детей!

Которые уходят
В забытые края.
Боль и звезды уводят
От суеты и дня...

Слово в слово исполняю ее. Ждали меня дома, даже варенье сварили — я не вернулся. Узенький порог я, думается, уже перешагнул, а манило-то ведь — раздолие путей...

Чем Гоби не забытый край? А тянет именно туда. Последние же две строчки полностью выражают, почему я перешагнул узенький порог...

Работы в Учкоме по горло. На мне и картографический [отдел], и музей, и всякие другие дела. Работаю и вечерами. По части монгольской зоологии в музее почти пусто. Это и будет, пожалуй, моим коньком. Пришлось мне даже начать учиться делать чучела! На безрыбье, поистине, и рак — рыба!

На Цагалху^{**} приезжал сюда, поколотил маленько птичек. Сейчас думаю провести здесь апрель. Что буду делать летом — пока темна вода во облацех. Подал докладную записку-смету на поездку к Шар-Хулусуну. Не знаю, как будет с монетой. С этой корявой штучкой у нас туго. А тысячи 2—3 мне нужно на это дело.

Теперь о делах. Помимо чисто черновой работы по сбору типичной фауны Монголии и всяких организационных заданий, мне хотелось бы, что будет в моих силах, поработать и для науки. Обращаюсь к Вам с покорнейшей просьбой помочь мне в этом деле. Я не хочу бродить впотьмах. Мало догадываться о том, что важно и с какой стороны; надо знать. Немного времени ведь отпущено человеку. Прежде всего

* Архив Музея П. К. Козлова (Санкт-Петербург), ф. 2, оп. 17, д. 119.

* Далее следует неразборчивый знак.
** Так в тексте.

книги. Что есть по монгольской фауне? Новейшие перечни, монографии. Ведь у нас нет даже такой важной штуки, как монография Насонова о роде *Ovis*²¹. Лучшие определители. Затем пожелания Бялыницкого-Бирули²², Сушкина²³ и других академиков. Пожелания в таком роде, чтобы мне ясна была основная задача и я мог бы сделать маленькое обобщение. *Noblesse oblige**. Увы! «К вопросу о...». Помните? Но в этом отношении я делаю уступки только благодаря большой плате за нее и то, хочется думать, временную. Впрочем, ведь и С. А.²⁴ написал «о некоторых могильных памятниках бассейна верхней Хары»... Какая грусть!..

Я думаю, что если Вы познакомите академиков с моим существованием и положением на сей планете в настоящем перерождении, они сами заинтересуются всякими возможностями, и тогда я буду просить Вас только о покровительстве, а то за 6000 верст академикам очень даже просто «изгаляться» над молкососом, не рискуя ребрами. Хотя, вероятно, многие вопросы интересуют и Вас лично. Для Вас, будьте уверены, сделаю все, что могу, и даже *über*, т. е. что в обычном порядке не могу.

Конкретно, на всякий случай, хотелось бы знать, что можно сделать в пограничном южном районе, на что обратить сугубое внимание? В общем виде я себе все это отлично представляю, но хотелось бы частных. Думаю, что Вам ясно, чего мне хочется от Академии, в чем нужда нашего Улан-Баторского и всемонгольского музея.

В первый день Цаган-сара я был в Урге. Ровно в полночь мы вышли на двор — загудели монастырские трубы... Начал Гандан. Не успели замереть последние колебания его мощного голоса, отозвался Цзун-хуре, сначала *piano*, *forte*, *fortissimo* и снова кончил *pianissimo*. А там пошли другие, кругом всей — провинциальной для одних и сказочной для других — Урги. С полчаса мы безмолвно слушали эту дивную музыку... Ночь была ясная, теплая. В городе было тихо, но чувствовалось какое-то напряжение, неведомая ургинским *quasi*-«европейцам» мощная жизнь...

Получил ли Петр Кузьмич официальные письма Учкома о высылке крайне необходимых нам копий съемки? Если получил, то как дела с этим вопросом?

Передайте, пожалуйста, ему от меня глубокий поклон и еще раз благодарность за его школу. Результаты сказываются уже сейчас, и, конечно, благодарить и вспоминать его мне придется более чем часто. Это весьма приятный долг.

Привет Владимиру Петровичу и Ольге Петровне, а также всем нашим, кого Вы видите!

Яззу Котика следует обругать даже непечатно. Я ему написал, а он мне ни слова. Все решительно меня забыли. Просил я Петра Кузьмича о некоторых фотографиях на память — Эцзин-гольских, Харакото и групповых, и каравана — очень хочется их иметь.

* *Noblesse oblige* (фр.) — положение обязывает.

Низкий поклон Вам и Петру Кузьмичу от Фу-чина и Кузнецовых²⁵. Лидочка их сбежала ... в Дадахэ с полуграмотным парнем-бобылем. Вася Воробьева²⁶ выходит замуж. Павел за стрихнин и ружья в тюрьме.

Ваш А. Симуков.

№ 3*

Ламэн-гэгэн
31 июля 1927 г.

Глубокоуважаемый Петр Кузьмич!

Простите Христа ради мое долгое молчание, над многим я должен был подумать. Прежде всего сообщу Вам о результатах моих раскопок (Ваше письмо касательно их сильно запоздало). Пятый номер оказался с чрезвычайно рыхлой почвой. Все сгнило, от помещений почти ничего не осталось. Взял я лишь урну, два-три золотых листика и 4 подвески зеленого камня с очень интересным орнаментом. Затем я взялся за одинокий курган в Цзурумтэ, пониже Кондратьевского. Тут оказалось прекрасно (благодаря тройному навалу бревен) сохранившееся помещение, но бедное по содержанию. Добыл я, помимо малоинтересных, обычного порядка, предметов хорошо сохранившийся череп, прелестное маленькое рельефное изображение лошадки скифского стиля и лаковую чашечку с китайской надписью, относящейся к погребению и точно устанавливающей его дату (т. е. погребения).

Не знаю, кому пошлет эту надпись Ц. Ж[амцарано] для перевода. Это очень любопытная штучка.

Копал я совершенно так же, как и мы в свое время. Много помог Фу-чин.

Поработав в начале лета в Музее, около первого июля я получил возможность снарядить маленькую экспедицию в Гоби. Собрался я очень быстро, причем во время сборов очень часто вспоминал Вас, т. к. никому не решался доверить даже мелочь. Все от начала до конца сделал сам. Да и во время путешествия каждый день, каждый переход буду вспоминать Вас с глубокой благодарностью за Вашу школу, результаты которой очень и очень заметны.

Маршрут у меня намечен примерно следующий: Ламэн-гэгэн, куда я добрался на авто, Ихэ-богдо, Легин-гол, Немегету, Алтын-ула, район Шархулусуна — здесь центр внимания — м. б., легкий развезд на Эдзин-гол, Ноин-богдо и прямо на Ургу. Из Ламэн-гэгэна я уже съездил на Байдарик с целью осмотреть земледелие там. То же задание у меня на Тацин-голе и Легин-голе.

* Архив Русского географического общества, ф. 18, оп. 3, д. 629. В Архиве РГО находится 8 (в описи ошибочно указано девять) писем А. Д. Симукова к П. К. Козлову. Шесть из них — краткие отчеты А. Д. Симукова о выполнении различного рода просьб и заданий П. К. Козлова в период работы Монголо-Тибетской экспедиции. Наибольший интерес представляют, на наш взгляд, два публикуемых письма, написанных уже после завершения экспедиции.

Состав — я с женой (Миля у меня фотограф и коллектор по ботанике) и два монгола. Один, учкомовский, для сбора расспросных сведений, сношений с властями и помощник по препарированию, другой — повар.

Трудно будет очень, т. к. на юге — засуха. Но задачу свою выполнить постараюсь всеми силами. По возвращении подробно сообщу Вам о результатах поездки и пришлю наиболее интересные фотографии. Вернуться думаю не раньше ноября-месяца.

Очень прошу Вас, Петр Кузьмич, не забыть и меня в Вашем предполагаемом походе на Голубую реку²⁷. Как видите, страсть к странствованиям во мне еще не остыла, да и не скоро остынет. Хотелось бы еще поработать под Вашим руководством.

Большое спасибо Вам за книжку.

Поклон Елизавете Владимировне и Василию Андреевичу.

Ваш А. Симуков

Жена моя, очень часто Вас вспоминающая, шлет Вам свой привет и лучшие пожелания. Добралась она до Урги, благодаря Вам, вполне благополучно.

№ 4 *

Улан-Батор-хото
15 февраля 1928 г.

Многоуважаемый и дорогой Петр Кузьмич!

Много виноват перед Вами за столь долгое молчание. Вы, наверное, получили мое письмо, посланное в конце июля из Ламэн-гэгэна. Думаю, что Вам интересно будет узнать о результатах моей поездки по Гоби. С этого и начну.

Из Ламэн-гэгэна мы обычной дорогой — вниз по Туин-голу — прошли к Ихэ-богдо. Минувя Орок-нор, я вышел прямо в Битютэн-ама, где и простоял дней 5. С большим трудом, пешей экскурсией, мы прошли вдоль всего Вашего каньона и вышли в верховье Битютэн-ама, достигнув ее истока. Этот участок ущелья — выше каньона — весьма интересен. Широкое ущелье — дно ледника, ясные морены, ледн[иковые] кары, дивный альпийский луг и пятна вечного снега на окружающих гребнях. Есть даже лесок карликовой широколистной ивы (не той, что в каньоне). Собрали довольно полный гербарий самого верхнего пояса, пофотографировали. В каньоне нашли прелестный водопад, метров 8—10 высоты. Из Битютэн-ама мы прошли к перевалу Сэпсул-даба, расположенному много западнее, чем Хусту-даба. Спускаясь по южному склону, прошли мимо Пунцук-обо. Я заехал на эту горку и видел Ваш ханский мавзолей²⁸. Взял схему, фото снять не удалось — гора была в облаке. Придя на Легин-гол, мы задержались там надолго. К юго-западу от Легин-гола пошаливали скоп[ен]окрады с юга, население откочевало на север и восток.

Прямо на Шара-хулусун меня везти отказывались. Чтобы все поподробнее выяснить, я, оставив караван в Лег'е*, налегке съездил в Юм-бэйсе и Йосту-бэйсе (к югу от SW оконечности г. Гичигин-нуру). Пересек маршруты А. Н. Казнакова²⁹ и В. Ф. Ладыгина³⁰. Местные монголы еще помнят их и очень хорошо отзываются. Вернувшись, я собрал подробные данные о Легин-гольском земледелии, оказавшемся весьма и весьма древним, доставшимся монголам по наследству (об этом еще у Потанина, Гань-суйское путешествие³¹). Далее я прошел в Нэмэгэту. Долго задержаться в этом интересном хребте не пришлось — я торопился дальше. Видел там уларов. Перевалив эти горы, мы остановились в горах Тосту. Здесь я направил свой караван в Ноин-богдо, а сам с двумя проводниками-охотниками легким разездом двинулся к г. Цаган-богдо, в места, теперь небезопасные.

К сожалению, в тех краях, т. е. в Цаган-богдо, была сильная засуха, что мне сильно напортило в деле сбора зоолог[ических] коллекций. Верстах в 50 к юго-западу от Потанинского пересечения г. Тосту есть ур[очище] Чоный-боом — группа песчаных барханов с саксаулом и тамариском. В этом урочище мне повезло: я добыл прелестный неповрежденный экземпляр *Salpingotus*'a, выкопав его из едва заметной, засыпанной им изнутри, норки. Не буду утверждать, что это *S. Kozłowi*, т. к. пойманный Колей в Хара-хото плохо помню³².

Дойдя до Цаган-богдо, я пошел вдоль северного склона Хуху-темирты к Шара-хулусуну. Проводник знал дорогу лишь до Хурун-дэль-хуудука (см. Ладыгинскую съемку), поэтому далее мы шли с некоторым риском, руководствуясь грубым изображением Ладыгинской съемки на сороковерстке. Одну ночь ночевали-таки голодом**, совсем без воды, после 50-верстного перехода. Видели следы медведя. К сожалению, вероятно вследствие засухи, медведей в этом году к востоку от Шара-хулусуна почти нет. На громадном расстоянии мы встретили следы всего 2—3 особей. Поэтому, несмотря на старания и поиски мы даже не видели гобийского мишку. С неделю стояли в Цаган-бургусуне, откуда съездил посмотреть Шара-хулусун. Усердно ловил грызунов, но попадались (кроме *Gerbillus*'ов 2 видов) лишь два вида — короткохвостый хомячок и длиннохвостая мышь. Оба вида в камышах.

Добыли очень интересную антилопу, редкую в Ц[ентральной] Гоби. Монголы называют ее «ада-боро». Я подумал: не Нань-шаньская ли ада — *Procapra picticauda*? Очень похожа на харасульту (убит самец), но меньше последней. Окраска: светлее, желтее харасульты и темнее, рыжее цаган-дзере. Хвост черный.

На обратном пути вышли на южный склон гор. В общем Хуху-Темирты меня несколько разочаровали. За исключением Цаган-Бургусуна и Шара-Хулусуна,

* Архив Русского географического общества, ф. 18, оп. 3, д. 629.

* Так в тексте.

** Так в тексте.

они почти ничем не отличаются от, скажем, Ноин-Богдо. Особо интересных птиц не отметил. Наличие медведя еще ничего не говорит, т. к., по словам монгол[ов], он держался в большом числе лет 20 назад, а м. б., и сейчас держится в горах Этэрингийн-нуру, а лет 30 тому назад попадался в диких участках Тосту. На обратном пути мы дали крюк в дикую пустыню к SO от Цаган-Богдо, где и встретили на 110-верстном безводном перегоне прошенных и моленных диких верблюдов. Удалось добыть громадного старого бура в очень хорошем виде. Взял шкуру и полный неповрежденный скелет. Дикий верблюд тех мест ничем не отличается по величине от домашнего.

Благодаря этой охоте наши верблюды не пили 4 дня. В населенные места мы вышли около ур[очища] Кобдэн (Потанин) к югу от Тосту. За весь разезд не видели ни одной юрты, ни одного монгола.

Заехав в Оботэн-хурул, я приехал в свою базу, стоявшую около Гурбун-Тушемила. Не задерживаясь в Ноин-Богдо (вернулся я туда в конце октября), снова оставив свой караван, я с женой поехал на Эцзин-гол. Был там у Циндэ (помните «хуху-Циндэ»^{33?}). Вспоминали Вас.

Проехав на нашу стоянку в ур[очище] Бухан-хуб, мы побывали в гостях у Свена Гедина³⁴, уже полтора месяца стоявшего на Ихэ-голе. Принял он меня, как Вашего спутника и ученика, прекрасно. Мы с женой были приглашены к официальному завтраку. Гедин показал нам свою мет[еорологическую] станцию, которая проработает на Эдзин-голе не менее года. Экспедиция у него очень большая — около 80 чел[овек], из них свыше 20 научных сотрудников и до 300 верблюдов. Вышел он из Пекина, затем Бату, пересек Алашань, мимо Хара-хото пришел на Эдзин-гол. С Эдзин-гола он вышел 8 ноября и должен был через Ма-цзы-шань и Бэй-шань выйти на Хами, где и зазимовать. Небольшую партию, во главе с геологом, он направил северным путем, вдоль Хуху-Тёмирты, но удался ли этот план — сомневаюсь, так как для громадных северных, но бескормных и безводных переходов в этой местности его верблюды совершенно не годились. Они были в отвратительном состоянии — совершенно без горбов. Собирался он работать в Тянь-Шане, а дальнейшие его планы неизвестны. Главное внимание у него обращено на метеорологию. Почти на каждом переходе пускаются привязные баллоны для изучения верхних слоев воздуха. Насчет сбора естественно-исторических коллекций у Гедина дело совсем швах. Занимается этим делом врач экспедиции, имеющий очень туманное представление о препаровке³⁵ и совершенно не знающий фауны и флоры Гоби.

О Вас Гедин говорил очень тепло. В его экспедиции участвуют в качестве научных сотрудников и китайцы — они были навязаны ему. Да и вся экспедиция носит название «Китайско-Шведской», хотя китайские деньги там и не участвуют. Так вот, китайцы-археологи предложили Гедину поработать в Хара-хото. Он ответил: «Хара-хото — открытие и собственность моего друга, знаменитого путеше-

ственника Козлова, и я в его городе работать не буду»³⁶. Гедин просил передать Вам наилучшие пожелания и сердечный привет.

Вообще сейчас, минуя Пекин, работать в населенных местах Китая невозможно, особенно по археологии, так как вышел закон о запрещении иностранным экспедициям работать без ведома научных учреждений Китая и о запрещении вывоза исторических и археологических ценностей. Выпускаются лишь дубликаты.

Съездив в Хара-хото — я пробыл там всего 2—3 часа, — мы вернулись в Ноин-Богдо и на следующий же день, 15 ноября, тронулись в обратный путь. Идя большими переходами, без дневок и не работая в дороге, мы Вашим путем, через хошун Хит на Онгине, на восемнадцатый день пути были в Улан-Баторе. Это было 3 декабря. О нас здесь беспокоились и собирались искать.

Помимо подробного дневника (120 таких как эта страниц), я привез 20 шкур с черепами, около 15 грызунов в спирту, несколько экземпляров пресмыкающихся, до 300 листов гербария (200 видов) и 80 характерных фотографий. Птиц почти не собирал, привез лишь десятка полтора-два экземпляров, и интересных среди них нет. Лучший экземпляр — эцзингольский фазан.

Вот вкратце ход и результаты моей гобийской поездки. Обошлась она в 2000 тугр[иков].

С тех пор как я получил в начале лета Ваше письмо, много воды утекло, многое переменялось. Самое главное тут то, что если бы Вы пожелали снова видеть меня в рядах Вашей новой экспедиции — мне пришлось бы отказаться. Причин этому много, самого различного свойства. Очень нелегко было мне прийти к такому решению, вместо того чтобы дожидаться весны с мыслью о Тибете. Но... ничего не поделаешь. Мне только очень не хотелось бы, чтобы это мое решение вызвало бы в Вас неприязненные чувства ко мне. Просто такова моя судьба. Грустно мне будет, когда Ваш караван пойдет на юг, но что же делать?

Все это не мешает мне с удовольствием выполнять Ваши поручения, если таковые будут. Мне очень хочется снова увидеться с Вами, показать свои работы, услышать Ваши советы, получить подкрепление к дальнейшей работе. Ведь я — всецело Ваш ученик и таковым и останусь.

Сюда откуда-то проникли сведения, что Вы будете в Урге уже в апреле. Верно ли это?

Из Тибета новостей не слышно. Сообщения почти нет. Нет известий и о Рерихе³⁷, хотя, м. б., Вы знаете о нем уже из иностранной печати. Донир³⁸ сидит на старом месте. Ему (по письму Коти) я о Вашей экспедиции сообщил. Как идет разборка Ваших материалов? Много ли еще нашли нового?

Старые товарищи меня не забывают. Получил письма от В. А., Васи, Коти, Коли³⁹. Как здоровье Елизаветы Владимировны? Ваших детей?

Вы же, наверное, чувствуете себя сильным и бодрым, вновь облеченным доверием правительства и

общества. Подготовка к новому подвигу идет, вероятно, полным темпом.

Кажется, сказал все, что хотел сказать в этом письме.

Передайте, пожалуйста, мой глубокий поклон и лучшие пожелания Елизавете Владимировне. Привет Владимиру Петровичу и Ольге Петровне, если они еще помнят меня.

Примечания

1. По-видимому, речь идет об инженере Weiske.
2. Лисовский Всеволод Игнатьевич — окончил Донской политехнический институт по отделению мелиоратора, сотрудник Управления русского советника при монгольском правительстве (1914—1917), участник экспедиции П. А. Витте по статистико-экономическому обследованию Монголии (1915—1916), с 1921 г. сотрудник Ученого комитета Монголии, где проводил большую научно-исследовательскую работу. В конце 1926 г. вернулся в Россию, работал ассистентом кафедры солонцеведения в Донском сельскохозяйственном институте в г. Новочеркасске.
3. Гнадеберг А. Г. — сотрудник Миннархоза, лесничий.
4. Жамцарано Цыбен Жамцаранович (1880—1942) — ученый-монголовед, организатор науки в Монголии, ученый секретарь Ученого комитета Монголии (1921—1929); в 1932 г. вынужден был уехать в Россию, жил и работал в Ленинграде, в Институте востоковедения АН (1932—1937). В августе 1937 г. был арестован, умер в заключении.
5. Имеется в виду Академия наук СССР.
6. Канаев Василий Михайлович (1903—?) — участник Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова 1923—1926 гг., а также экспедиций Е. В. Козловой в Монголию в 1929 и 1931 гг., в начале 1930-х гг. работал в Ученом комитете Монголии.
7. Видимо, речь идет о Гусеве Василии Андреевиче — препараторе, участнике Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова 1923—1926 гг. После ее окончания долгое время работал в Иркутском противочумном институте.
8. Пржевальский Николай Владимирович (1908—?) — внучатый племянник Н. М. Пржевальского, в начале 1925 г. вошел в состав Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова, работал вместе с А. Д. Симуковым в 1925—1926 гг. в Хара-хото.
9. Даниленко Константин Константинович (Котик) (1905—1931) — участник Монголо-Тибетской экспедиции. По ее окончании учился в Ленинградском восточном институте, умер, возвращаясь из Китая с практики.
10. Фу-чин — китаец, наемный рабочий, повар в Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова.
11. Вторушин Филипп — наемный рабочий в Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова.
12. Хара-хото — древний тангутский город (XI—XIII вв.) в низовьях р. Эдзин-гол (кит. Жошуй), на юге пустыни Гоби. Город прославили уникальные археологические находки, сделанные П. К. Козловым во время Монголо-Сычуаньской экспедиции 1907—1909 гг. А. Д. Симуков работал в Хара-хото в составе Восточной партии Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова в первой половине 1926 г.
13. Шастин Павел Николаевич (1872—1953) — врач, приехал в Монголию в конце июля 1923 г. по приглашению монгольского правительства для организации

Милия просит передать Вам ее лучшие пожелания в успехе подготовки к новой экспедиции. Надеемся проводить Вас из Урги лично.

Ваш А. Симуков

Р. С. Долг свой Вам (100 тугр[иков]) я уже давно внес на Ваш текущий счет в Монголбанк. Квитанции не посылаю, боясь утери.

- системы здравоохранения. В 1937 г. вернулся в СССР. Последние годы работал в пионерлагере Артек. Вместе с ним в Монголии жили и работали двое его сыновей (Антон Павлович и Леонид Павлович) и дочь Шастина Нина Павловна (1898—1980), впоследствии известный монголовед, научный сотрудник Института востоковедения АН СССР.
14. Имеется в виду семья Бадмажапова Цокто Гармаевича (1879—1937) — бурята, друга П. К. Козлова, участника Монголо-Камской экспедиции (1899—1901) П. К. Козлова; в 1920-е гг. сотрудника Минюста и Монценкопа. В 1931 г. выслан в СССР. В октябре 1937 г. арестован, расстрелян.
15. В 1924 г. сотрудница экспедиции П. К. Козлова Елена Петровна Горбунова вышла замуж за юриста советского полпредства в Монголии Всесвятского Петра Васильевича (1884—1938). В Монголии он проработал до 1930 г., затем был переведен в Москву, в Верховный Суд СССР (1930—1936), позже в Наркомюст Казахской ССР в Алма-Ате (1937). В 1937 г. арестован, расстрелян. Горбунова Елена Петровна (1888—1973) — сестра управляющего делами СНК Н. П. Горбунова (1892—1937). После возвращения из Монголии воспитывала детей, с 1937 г. в Алма-Ате преподавала в школе, позже в Казахском государственном пединституте им. Абая.
16. Козлова Елизавета Владимировна (1892—1975) — вторая жена П. К. Козлова (с 1912 г.), видный зоолог (орнитолог), доктор биол. наук, работала в Зоологическом институте АН СССР. Участница экспедиций в Монголию в 1929 и 1931 гг.
17. Козлов Владимир Петрович (1897—1971) — сын П. К. Козлова от первого брака, ученый-почвовед, окончил ЛГУ. Принимал участие в переиздании трудов отца.
18. Козлова (в замужестве Мясоедова) Ольга Петровна (1903—1982) — дочь П. К. Козлова от первого брака, художник-иллюстратор.
19. Бадмажаповы Вера и Марина — приемные дочери Ц. Г. Бадмажапова.
20. Имеется в виду система почтово-пассажирских станций — уртонов.
21. Насонов Николай Викторович (1855—1939) — биолог, зоолог, академик Петербургской академии наук. Возможно, речь идет о книге: *Насонов Н. В. Географическое распространение диких баранов Старого Света*. Петроград, 1923. 255 с.
22. Бялыницкий-Бируля Алексей Андреевич (1864—1937) — зоолог, зоогеограф, полярный исследователь, чл.-кор. АН (1923), директор (1921—1929) Зоологического музея АН, профессор ЛГУ. Снят с должности директора в ноябре 1929 г. и до момента ареста временно исполнял обязанности старшего зоолога. Арестован в ноябре 1930 г. по «академическому делу», приговорен к 3 годам лагерей.
23. Сушкин Петр Петрович (1868—1928) — орнитолог, академик АН СССР (1925), научный руководитель Е. В. Козловой.

24. Кондратьев Сергей Александрович (1896—1970) — участник Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова, проводил по поручению П. К. Козлова археологические раскопки Ноин-Ульских курганов (1924—1925), занимался исследованием музыкального фольклора монголов, работал в Ученом комитете МНР (1925—1931); после возвращения в Москву заведовал музыкальной частью Московского Драматического театра, был дирижером Центрального театра Красной Армии. О какой его работе пишет А. Д. Симуков, выяснить не удалось.
25. Кузнецов Алексей Александрович — бывший сотрудник золотопромышленной компании «Монголор», в 1924—1925 гг. оказывал большую помощь экспедиции П. К. Козлова при проведении археологических раскопок в Ноин-Уле.
26. Воробьевы — семья русских колонистов в Монголии (пос. Мандал), оказывали помощь экспедиции при проведении раскопок в Ноин-Уле. Вася — Васса Воробьева.
27. В ноябре 1927 г. П. К. Козлов представил на рассмотрение правительства план новой трехлетней экспедиции в Тибет, к истокам Янцзы, с посещением Лхасы. Однако Наркоминдел и ОГПУ резко выступили против очередной центральноазиатской инициативы путешественника. Несмотря на активную поддержку со стороны Академии наук, Географического общества и др., П. К. Козлову в конце февраля 1928 г. было отказано в организации новой экспедиции.
28. П. К. Козлов посетил Пунцук-обо (Пунцэн-обо) 6 июля 1926 г. См.: *Козлов П. К. Дневники Монголо-Тибетской экспедиции 1923—1926 гг.* СПб., 2003. С. 877—879.
29. Казнаков Александр Николаевич (1871—?) — помощник П. К. Козлова в Монголо-Камской экспедиции 1899—1901 гг. До революции директор Кавказского музея в Тифлисе. Описание маршрута А. Н. Казнакова см.: *Казнаков А. Н. Мои пути по Монголии и Каму / Монголия и Кам. Труды экспедиции ИРГО, совершенной в 1899—1901 гг. под руководством П. К. Козлова.* СПб., 1907. Т. II, вып. I. 136 с.
30. Ладыгин Вениамин Федорович (1860—1923) — участник Тибетской экспедиции (1893—1895) В. И. Роборовского и Монголо-Камской экспедиции (1899—1901) П. К. Козлова. С 1912 г. старший коммерческий агент КВЖД в Харбине. Описание маршрутов В. Ф. Ладыгина см.: *Ладыгин В. Ф. О пересечении Гоби от Далайн-туру в Су-чжоу: Вести из экспедиции П. К. Козлова // Изв. ИРГО. 1900. Т. XXXVI, вып. II. С. 169—197; Он же. Поездка на верховья реки Урунгу* (Булугун): Вести из экспедиции П. К. Козлова // Изв. ИРГО. 1900. Т. XXXVI, вып. I. С. 47—66.
31. Имеется в виду Третье Ганьсуйское путешествие Г. Н. Потанина (1884—1886).
32. Еще во время Монголо-Сычуаньской экспедиции П. К. Козлова 1907—1909 гг. недалеко от Хара-хото удалось поймать редкий экземпляр тушканчика. Позднее, обрабатывая коллекции экспедиции, зоолог В. С. Виноградов установил, что тушканчик представляет новый вид и род. Он назвал его именем П. К. Козлова (*Salpingotus Kozlowi*).
33. Монгол Цэндэ (Циндэ) в мае—июле 1926 г. был проводником в Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова.
34. Гедин Свен Андрес (Hedin, Sven Andres) (1865—1952) — известный шведский путешественник, исследователь Среднего Востока и Центральной Азии: Персия, Восточный Туркестан, Тибет, Китай, Монголия.
35. Имеется в виду «препарирование»
36. Первый раз П. К. Козлов попал в Хара-хото в марте 1908 г. во время Монголо-Сычуаньской экспедиции. Произведя обследование древнего города и небольшие археологические раскопки, путешественник отправился далее по запланированному маршруту. В мае 1909 г. экспедиция П. К. Козлова произвела вторичные археологические раскопки. В этот раз находки превосходили все ожидания: в одной из культовых построек — субургане, получившем название «Знаменитый», П. К. Козлову повезло найти богатейшую коллекцию, содержащую тысячи книг и рукописей на тангутском, китайском, тибетском и уйгурском языках, сотни скульптур и икон, святыни из буддийских храмов и т. п. Материалы из «Знаменитого» субургана позволили ученым восстановить историю забытого тангутского государства Си-Ся, просуществовавшего около 250 лет (982—1227) на территории современного Северного Китая. Третий раз П. К. Козлов был в Хара-хото в июне 1926 г.
37. Рерих Николай Константинович (1874—1947) — художник, путешественник, инициатор движения в защиту памятников культуры. С 1916 г. жил в Финляндии, США, с 1927 г. в Индии. В сентябре 1926 г. во главе Центрально-азиатской экспедиции прибыл в Ургу, где пробыл до апреля 1927 г.
38. Донир (дхонир, dhonir) — представитель правительства Далай-ламы XIII в Урге.
39. Имеются в виду члены Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова: Василий Андреевич Гусев, Василий Михайлович Канаев, Константин Константинович Даниленко, Николай Владимирович Пржевальский (см. предыдущие примечания).

Литература

1. *Козлов П. К. Дневники Монголо-Тибетской экспедиции 1923—1926 гг.* СПб., 2003.
2. *Кривель А. Самый синий Хангай.* М., 1987.
3. *Решетов А. М. Андрей Дмитриевич Симуков: 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.
4. *Симуков А. Д. Труды о Монголии и для Монголии: В 2 т. Осака, 2007.*
5. *Шастина Н. П. Из воспоминаний о Монголии // Книга братства.* М.; Улаанбаатар, 1971.
6. *Mongolica III.* СПб., 1994.

Из поэзии Д. Нацагдорджа

Моя Родина

Хэнтэй, Хангай, Саяны — выси прекрасных гор,
Хвойный таежный север — темный хребтов убор,
Мэнэн, Шарга, Номин — гобийских пустынь простор,
С юга — моря барханов, их не охватит взор.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Керулена, Онона, Толы прозрачная глубина,
Ключей журчащая влага, живительная волна,
Хубсугул, Увсунур, Буирнур — глубокая голубизна
Поит людей и животных, зачерпнутая со дна.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Бурлят красавицы-реки Орхон, Хохий, Селенга,
Богатые рудами недра, холмы, перевалы, луга.
Былых городов руины — память о них долга,
Бегут дороги, уводят на дальние берега.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Снегами высокие горы сверкают издалика,
Синий край небосвода — над гладью солончака,
Сурово смотрят утесы, глядят ледники свысока,
Сладко душа вздохнула — степи и облака...

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

От Хангая до пустыни — Халхи простор кочевой,
Изъезженный весь с годами, изведанный с детства мной.
На плоскогорьях длинных — охотников трудный лов,
А в золотых долинах — гонка лихих скакунов.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Сочные, нежные травы, которые ветер гнет,
Сиянье, слепящее очи, миражей круговорот.
Собрание мужей, пришедших, чтобы воздать почет
Священным, словно Сумэру, обо крутых высот.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Ходит на пастбищах пышных ветер, траву шевеля.
Холмами, как частой сетью, вся покрыта земля,
Удобная для кочевья, в несметных волнах ковыля.
Пять разновидностей злаков усеяли эти поля.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Предки на крутосклонах, как в колыбелях, лежат.
Страна, что детей и внуков растила средь горных гряд.
Пять видов скота пасется, и нет приволью конца.
Страна, влекущая вечно монгольские наши сердца.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Страна, покрытая снегом в зимние холода,
Сияющая хрусталем, манящая блеском льда.
Летом в цветах и травах — вся она, как всегда,
Стремятся певчие птицы из дальних краев сюда.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Клады страны первозданной Алтай стерегут и Хинган.
Край, что отцами завещан, в наследство предками дан,
В лучах золотого солнца мирно и стойко живет,
В серебряном лунном свете блещет века напролет.

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Страна моя! Хунну, сюнну помнящая времена,
В годы синих монголов могущественная страна.
Родина — год от года сильнее влечет она,
Монголия знаменем красным ныне осенена!

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Отчизна, земля любимая, где мы родились и росли,
Если придет захватчик — прогоним с родной земли
Создадим Республику в стране, что дана судьбой,
Сверши для грядущего подвиг высокий свой!

Это — земля родная, Монголия — дивный край!

Перевод М. И. Синельникова

Звезда

Вновь ко мне издалика звёздный свет летит прекрасный!
Веер странствий направляет лучезарный ветер красный!
Видно, жаром этим Солнце опалило Марсу тело!
Я давно с таким соседом познакомиться хотела.

Что за люди и природа с этим телом обитают?
Что у них цветы, деревья, горы, воду составляет?
По обычаю какому дом родной тобой устроен?
В нём порядок любишь, милый, — и поэтому спокоен?

Что за мой особый свет Марс оттуда наблюдает?
Что меня зовут Землёю — разве он про это знает?
Ты зажёг любовь земную, а огня не добавляешь!
Почему с лучами света мне вестей не посылаешь?

Взор сюда из тишины, благородный Марс, бросаешь!
Что хорошего во мне — ты ещё узнать мечтаешь?
Мои глаза давно с надеждою любуются тобою.
Я быстро, милый, соберусь. Ты приходи за мною!

Перевод С. Евстафьева

Подстрочник Д. Носова

Первый снег

Когда зимою месяц первый начало холода встречает,
То в юртах старики тепло огня хранят.
Когда к вершинам тёплых гор пурга и мгла летят,
То с думой о любимых молодёжь мечтает.

Когда сиянье молодой Луны тот первый снег скрывает,
То мысли любящих к фантазиям спешат.
Когда подошвы мокрые опять на снег ворчат,
То шёпот милых о мечтах тропу им освещает.

Когда злой ветер крутит снег, да и мороз крепчает,
То юные сердца на холоде кипят.
Когда с высот созвездия лампадами горят,
То зеркальце от ближнего двора мне лучик посылает.

Перевод С. Евстафьева
Подстрочник Н. Ямпольской

Тайная любовь

Как только мы в толпе встречаемся,
То кругом с тревогою словно озираемся.
И какая здесь любовь — на одно мгновение?
Кому дело до её тайного свечения?

Но память нам дарит ту встречу случайную,
Где мы исполняем желания тайные!
А робкий цветочек в лесу от смущения
Лишь улыбается в это мгновение...

Единственный миг этот — не забывается!
Тысячекратно во снах вспоминается...
«Где и когда было чудное, тайное?» —
Терзают два сердца вопросы печальные.

И, вечно несчастные и несвободные,
Оба страдают и, будто голодные,
Любви своей памятной кровью питаются,
И снами подлунными тайно встречаются...

Перевод С. Евстафьева
Подстрочник О. Шалимовой

Ц. Тумэнбаяр

Монгольская писательница Цэрэнтулгын Тумэнбаяр (р. 1959) начала свой творческий путь в середине 70-х гг. XX в. На страницах монгольской периодической печати постоянно появлялись стихотворения и поэмы, из которых впоследствии был составлен первый сборник автора «Цэцгийн суу» — «Цветочный нектар» [1]. В 1993 г. выходит её первый прозаический сборник «Удган» — «Шаманка» [2], принёсший ей известность. Следующим этапом в творчестве Ц. Тумэнбаяр стали сборники тонкой

психологической прозы «Мэргэнд буусан чоно» — «Знак Волка» [3] и «Өндгөн чулууны домог» — «Легенда о каменном яйце» [4]. В 2005 г. выходят поэтический сборник «Тэнгэрийн зүүд» — «Небесный сон» [5] и прозаический сборник «Согоо суман» — «Стрела маралихи» [6]. Во многих своих произведениях Ц. Тумэнбаяр касается темы женской судьбы. Представленный здесь рассказ «Уралын тэс мод» — «Уральская рябинушка» [7] посвящён русской женщине и её нелёгкой доле.

Литература

1. Тумэнбаяр Ц. Цэцгийн суу. У.-Б., 1986. 48 х.
2. Тумэнбаяр Ц. Удган. У.-Б., 1993. 55 х.
3. Тумэнбаяр Ц. Мэргэнд буусан чоно. У.-Б., 1999. 178 х.
4. Тумэнбаяр Ц. Өндгөн чулууны домог. У.-Б., 2001. 40 х.
5. Тумэнбаяр Ц. Тэнгэрийн зүүд. У.-Б., 2005. 68 х.
6. Тумэнбаяр Ц. Согоо суман. У.-Б., 2005. 240 х.
7. Тумэнбаяр Ц. Уралын тэс мод. <http://www.olloo.mn>. У.-Б., 2006.

Уральская рябинушка

Моя мать каждое утро, когда я выходила из дома с коляской, повторяла, словно попугай: «Этой сумасшедшей русской ничего не стоит запустить камнем ребёнка в голову. Будь осторожна».

Тогда мне было около десяти, и в мои обязанности входило гулять с младшим братишкой, которому к тому времени исполнилось всего полгода. Обычно я катала детскую коляску по дальней широкой Китайско-Синьцзянской улице. Там, по этой улице, и зимой и летом ходила туда-сюда одна русская женщина — в ватнике, длинной шерстяной юбке, на голове толстый вязаный платок, за плечами плоский зелёный солдатский термос. Всех прохожих она по-русски осыпала проклятиями и швыряла камни в тех, кто оказался поближе. Я очень её боялась, старалась держаться подальше и постоянно следила, как бы камень не попал в коляску.

Однажды я увидела, как она стоит, опершись на придорожную осину, и что-то напевает. Она была спокойна, поэтому я подошла с коляской, зачарованная тихой незнакомой мелодией. Заметив меня, она сказала: «Что ты смотришь?» — и, оттолкнув коляску, со всех ног бросилась прочь. Я очень хотела узнать, откуда в наших краях появилась эта русская женщина, не знающая ни одного слова по-монгольски, по-

чему каждое утро она ходит по улице, проклиная всех и вся и швыряет вслед прохожим камни.

* * *

Девушка Наташа в венке из цветов рябины на золотистых волосах пришла к милому на свидание. Русские девушки считали рябину символом любви, а неосыпавшиеся красные ягоды зимой, на морозе, приобретают необычный терпкий вкус. Летними вечерами в деревнях молодёжь танцует под баян и поёт задушевные песни про любовь. Какой же прекрасной, весёлой была юность Наташи! С Ваней они поженились, родился сынок Серёженька. Двадцать лет промчались как одно мгновение. Сыну уже исполнилось семнадцать. Наталья с нежностью и лёгкой грустью вспоминала прошедшую молодость. Но однажды летним днём всё задохнулось в горьком дыму войны. На фронт Наталья проводила разом и мужа и сына.

— Ничего, Наташка, будет и на нашей улице праздник, — говорил, прощаясь, Иван. А она снова и снова целовала сына, не ведая, суждено ли им ещё раз увидеться на этом свете. И когда стояла, вся в слезах, обнимая сына, у неё возникло какое-то

странное предчувствие. Деревенские бабы, проводив мужиков, постепенно притерпелись к всеобщей скорби. Спасала работа — тяжкая, от зари до зари. Издалека слышались глухие раскаты войны. Тянулись долгие хмурые дни. Всей деревней с нетерпением ждали почтальона, заезжавшего в их глухомань раз в неделю. Редко, но всё же получала весточки и Наталья. И вот однажды, уже после того как сына перевели на Восточный фронт, из Монголии, где он сражался на реке Халхин-гол против японцев, пришло письмо: «Мама, держись. Наш отец был настоящим героем. Мне очень горько. Но я горжусь отцом... Он не вернётся, но я вернусь. Обещаю. Скоро война кончится». Слова из письма сына Наталья запомнила наизусть. Все её братья и родственники погибли. Остался один Серёжа. Днём и ночью Наталья молилась, прося у Бога лишь одного — чтобы единственный сын вернулся с войны живым. Каждый раз в ожидании телеги почтальона она со страхом думала: «Что за письмо придёт?» Ноги и руки дрожали, по телу пробегали мурашки. Радостная весть об окончании войны пришла светлым весенним утром. Наталья радовалась вместе со всеми, то смеясь, то плача: «Слава Богу, слава Богу! Теперь и сынок вернётся живой и здоровый». Но писем от сына больше не приходило, и в душу матери снова закрался страх. С тревогой и опасением ждала она нового удара. И вот пришло письмо, которого она так ждала и так боялась. На конверте чужим, незнакомым почерком было выведено: «Наталье». Она дрожащими руками взяла письмо, пальцы не слушались, конверт не раскрывался, пришлось разорвать его сверху. Наталья быстро пробежала строчки глазами. «Ваш сын тяжело ранен. Он доставлен в военный госпиталь в Улан-Баторе», — прочла она. Дальше всё поплыло перед её глазами, письмо выпало из рук. Губы шептали од-

но: «Сынок... кровинка моя. Ты жив, жив. Мама придет. Мама может спасти». Она собралась быстро, без колебаний. Не успев даже попросить соседей присматривать за домом, она вместе с воинским эшелоном отправилась в незнакомую страну Монголию. Единственной целью было застать сына в живых. Без него ей незачем было жить на этом свете. Почти месяц, разными путями, несмотря на зимнюю стужу, Наталья добиралась до монгольской столицы. Наконец нашла тот госпиталь, где, тяжело раненный, лежал её сын. На какой-то дальней китайской улочке сняла у людей комнатёнку, но днём и ночью находилась в палате у сына. Однажды рано утром она, как всегда, вскипятила воды, налила в плоский солдатский термос и отправилась в госпиталь. Тело сына было уже с головой накрыто одеялом. Наталья закричала в голос: «Нет, нет, сынок... Ты не должен умереть» — и упала без чувств. Её подняли, насильно оттащили от тела.

С тех пор минуло тридцать лет. И все эти тридцать лет каждое утро Наталья вставала на рассвете, кипятила воду, наливала её в старый зелёный термос и отправлялась в госпиталь, приговаривая: «Губки у сыночка пересохли. Надо горяченького принести». Встретившимся по дороге военным она кричала по-русски: «Отдайте моего сына, отдайте моего сына!»

В один прекрасный день сумасшедшая русская вдруг исчезла. Говорили, что она умерла в том месте, где был похоронен её сын. Я же до сих пор, услышав русскую песню «Уральская рябинушка», вспоминаю русскую женщину, мать, что в поисках сына приехала с далёкого Урала и умерла в наших краях.

Улан-Батор, 2006 г.

Введение и перевод с монгольского
М. П. Петровой

Из современной монгольской прозы

Жанр короткого рассказа

В последнее время жанр короткого рассказа завоевывает все более прочные позиции в монгольской литературе.

Сжатая форма повествования требует отточенности стиля, емкости слога. Афористичность, ассоциативность, присущие короткому рассказу, сближают его с поэзией. Лирическую миниатюру часто называют поэзией в прозе. Действительно, жанр короткого рассказа не ограничивает свободу выражения мысли и одновременно окрашен музыкой поэтического слова, способного передать мгновение в ощущении действительности.

Короткий рассказ — не новый жанр в монгольской литературе. В истории монгольской словесности был известен жанр «посольских слов»: в средневековой традиции существовал обычай устной передачи информации через послов, курьеров, которые обязаны были запоминать текст послания. Сохраняя фабульную достоверность событий, посол вносил свое индивидуальное видение, интерпретируя сообщение, насколько ему позволял талант рассказчика. Умение рассказывать, сказывать о каком-то случае из жизни и привело к рождению современного жанра «рассказ».

Современный короткий рассказ очень разнообразен по содержанию — это и короткие сюжетные рассказы-былички, и притчи, и лирическая миниатюра, либо содержащая философскую сентенцию, либо представляющая собой пейзажную зарисовку.

Короткий жанр афористической прозы сегодня продолжает традиции лирического рассказа, созданного в 20-е гг. Д. Нацагдорджем.

Авторы коротких рассказов и миниатюр, представленных здесь, известные современные монгольские писатели, принадлежащие примерно к одному поколению, внесли весомый вклад в развитие жанра. Каждый из них обладает индивидуальным неповторимым рисунком письма.

Очирбатын Дашбалбар (1957—1999) — выпускник Литературного института им. М. Горького — автор десятка поэтических сборников, прожил яркую жизнь пламенного поэта и пуб-

личного политика бурных 90-х гг. Оставил яркий след в литературе и образ гуманиста и борца за справедливость в памяти соотечественников.

Джагдалын Лхагва (1942—1997) — опытный мастер рассказа. Среди читателей пользовались большой популярностью его сборник рассказов «Верблюдица кричит за холмами» и миниатюры «Камешки на ладони».

Дарамын Батбаяр (р. 1941), лауреат Государственной премии, признанный мастер прозы, один из немногих действующих ныне драматургов. Во всех произведениях Д. Батбаяра, будь то короткий роман «Мemento» или социально-бытовая повесть «Скачущая антилопа», неизменно заключено размышление о высшем смысле человеческого бытия. Философская мысль требует крылатых слов, лапидарности, быть может поэтому писатель все чаще в последнее время обращается к форме афоризма, короткой притчи.

Творчество **Балджирын Догмида** (р. 1945), уроженца восточногобийского аймака, лауреата Государственной премии, отличается тонким лиризмом, его героями чаще всего становятся мужественные, неунывающие сельские жители гобийских мест.

Творчество известного прозаика, поэта, драматурга **Дамдинсүрэнгийн Урянхай** (р. 1940) многогранно. В последних своих книгах он пытается сформулировать собственную философскую концепцию («бодь сэтгэл»). С манифестами против безнравственных поступков Д. Урянхай через прессу регулярно обращается к соотечественникам.

Свое первое произведение — «Повесть грозových лет» тувинец (урианхаец) по национальности **Чинагийн Галсан** (р. 1942) написал на немецком языке после окончания Гумбольдтского университета. Опубликовал в Германии и Швейцарии около двух десятков книг поэзии и прозы. Его творчество высоко оценивает Э. Шриттматер.

Голоса этих писателей слышны в хоре монгольской литературы, которая ныне продолжает успешно развиваться, постигая новые и новые вершины художественного мастерства.

Д. Батбаяр

Караван

Жизнь — это караван. Ускоришь шаг — и обязательно наступишь на пятки впереди идущему. За-мешкаешься — тогда тебе наступит идущий следом.

Чтобы не спотыкаться о переднего и не за-держивать следующего, надо идти размеренным ровным шагом. Не останавливаясь, все время идти вперед. Этому можно поучиться у верблюдов, мерно идущих караванной тропой.

Д. Урянхай

Среда обитания

Солнечный луч рассыпался мириадами кристаллов, и хрустальные брызги засверкали на луговых цветах и травах. Напивавшаяся зеленым соком травы, неотли-чимая от нее тоненькая гусеница неспоро ползет по ли-сту папоротника, то складывая свое, похожее на сте-белек цветка, тело, то вытягиваясь в ниточку.

Неутомимый кузнечик скачет рядом по верхуш-кам травинок, стрекочет с утра до вечера, задевая своими крылышками траву и стирая застывшие звез-дочки — круглые капельки росы. Вот он сверкнул в воздухе, будто зажженная спичка, и снова принялся петь свою песню.

Гусеница ощупывает стебель папоротника, воз-дух вокруг, проверяет ближнее пространство, такое же зеленое, как трава и лист, потом опять льнет к листу, сливается с его зеленью, тащится, ползет дальше — только судорога пробегает по тельцу. Словно маленький зверек, встав на хвост, вытяну-лась, подняв вверх зеленую головку. Замерла, чутко прислушиваясь к голосам грешной земли. Убедив-шись, что все в порядке, и успокоившись, она снова двинулась дальше, заторопилась к вершине папо-ротника, распластавшись всем телом вдоль листа.

«Куда ты, глупая, торопишься?» — улыбнулся я про себя. Мне было смешно глядеть на суетливые, бестолковые движения маленького существа, но по-том я одернул себя: «Над чем смеешься?... Разве тебе дано знать, в чем смысл бытия, где начинается и где кончается разум природы?»

На расстоянии двух пальцев от папоротника в дремотном забытии склонился лист лапчатки. Утром он намок от росы, а теперь среди небесной пустоты и безмолвия, то ли впад в меланхолию, то ли тоскуя от одиночества, он нервно вздрагивает. Точно как ушко маленькой антилопы, трепещущей от страха и тревожных предчувствий.

Порывы ветра расшевелили папоротник и лап-чатку, они приветливо зашуршали, ластясь друг к другу, как два заблудившихся зайчонка, что радост-но принимают мордочками. А ветер все раска-чивает и раскачивает головки трав. Запутавшиеся в объятиях папоротник и лапчатка подрагивают, слов-но ушки ягненка, резвящегося по весне в загоне мо-лодняка. Но вот ветер стихает. И снова папоротник и лапчатка застывают в блаженном спокойствии.

Вцепившись хвостом в макушку папоротника и дотянувшись головкой до лапчатки, гусеница соеди-нила их — живой мост для двух влюбленных, вечно жаждущих встречи, она подарила им счастье нового свидания.

При виде этой картины я вдруг перестал ощущать разницу между махонькой нежной зеленой гусени-цей и колоссом вселенских масштабов. Меня пора-зила равноценность несравнимого — ничтожного и великого.

Гусеница переползла с папоротника на лист лап-чатки и остановилась, как бы отдыхая от трудного пе-рехода. То сжимая, то разжимая свое, не больше фа-ланги мизинца, тельце, ты упорно, дюйм за дюймом преодолеваешь бескрайнюю даль, стремясь к своей цели. Пока не наступят холода, ты будешь безропотно нести свой крест. Я бы не взялся утверждать, чей путь более долог и тернист, велик и чудотворен, — тот путь, который ты преодолеваешь за одно сокращение своего крошечного тельца, или путь, который прохо-дит наша земля, обходя вокруг солнца.

Недолго гусеница оставалась недвижима. Вот она вцепилась в ребристый край лапчатки, взвилась, подставляя тело солнечным лучам, поворачивая в разные стороны свою бирюзовую головку, потом наклонилась вперед и снова принялась осторожно, на ощупь, исследовать незнакомую, неуловимую пу-стоту небесной сини. Нашупав наконец край папо-ротника, гусеница снова перебралась на него, начала карабкаться вверх. На всей бескрайней земле бед-няжка владеет лишь этим кусочком тверди — ли-стом папоротника. Прицепилась к нему и ползет, неугомонная, все выше и выше, но дальше нет пути. Какая цель влечет ее, что ждет там наверху, — неиз-вестно. Вот она и на вершине — головка уперлась в пустоту — лист кончился, дальше пути нет, здесь предел ее жизненного пространства, здесь кончается ее земля, где она обречена жить, здесь ее удел.

...Гусеница подняла яркую головку, растерянно повертела ею и, не найдя другой травинки или цвет-ка, никакой опоры, чтобы двигаться дальше, застыла в нерешительности. Сколько можно так стоять? Что с нею будет? Либо неумолимое время превратит за-мершую без движения гусеницу в прах, развеет ее по ветру, либо та сама начнет искать спасение на зем-ле — поползет вниз, а может, расслабитесь, кинет свое тело на землю, а там начнет искать новый сте-бель, новую травинку.

Через мгновение гусеница освободилась от оце-пенения и, в самом деле, поползла вниз вдоль стебля, собирая свое тело в морщинки, а затем вытягиваясь ниточкой.

С осторожностью слепого она в который раз ткнулась в знойный густо пахнущий солнцем воздух, покрутилась и спиралью ввинтилась в щель скру-ченного трубочкой листа, высунулась из него, будто травинка, пробившаяся сквозь асфальт.

Гусеница впилась в одну точку папоротника и так замерла. Теперь она походила на готовую взмыть в звездные дали ракету.

Я увлеченно следил, долго ли она сможет удерживать свое тело в таком положении. Она была неподвижна, а я все смотрел и смотрел. У меня первого кончалось терпение. Раздосадованный, рассердившись на неразумного червя, я перевел взгляд на небо. Солнце высоко, на западном горизонте собрались белые кучевые облака. И там, едва заметный еще, показался бледный серп молодого месяца. Будто гигантский бык уперся рогами в небосвод.

Некоторое время я лежал, глядя на мерцавший месяц, — он то мелькнет, то исчезнет, ослепленный солнцем. Я снова наклонился над папоротником, ища глазами свою гусеницу. Но она исчезла. До рези в глазах осматривал я все травинки-былинки, но ее и след простыл.

Я увидел, как солнце, прорезав облака, вознеслось в зенит. На листьях и цветах так и не высохла роса, и на каждом лепестке, каждой травинке блестя капельки, жарко пламенеют под яркими лучами солнца, обжигая взгляд. Касаешься кончиками пальцев влажных лепестков, будто вытираешь слезинку ребенка.

Солнце озарило искристым светом вершины гор, травы, цветы, крылья птиц. И нет ни начала, ни конца этому царству света, живому миру. Хочется обнять его — в душе поселилась радость бытия и жажда познания.

Ч. Галсан

Жизнь

Итак, сегодня последний звонок, сегодня начинается жизнь, — с волнением подумала утром Эвийма. Родители, учителя, друзья — все наперебой твердили ей об этом. Вдруг закралось сомнение: «Значит, предыдущие годы — это была не жизнь?» Всегда ее считали послушной, трудолюбивой, усидчивой, доброй девочкой, и она радовалась похвале.

Праздник последнего звонка позади, а долгожданная прекрасная новая будущая жизнь не наступала. Парни, как всегда, хулиганили, девчонки, как всегда, кокетничали, учителя, как всегда, наставляли — все было как всегда — кого-то журили, кого-то хвалили. Ничего не изменилось. Еще ни одна любовная записка не обожгла ее ладонь, и ни от кого даже самого ничтожного подарка она не получила. Из нескончаемого потока черных машин, мчащихся по улице, ни одна не остановилась, чтобы пригласить ее. Проходя мимо спецмагазина, Эвийма заметила дородную женщину, охранявшую вход — одним она низко кланялась, приглашая войти, других прогоняла. Все как всегда.

Она выстаивала в магазинах очереди за мясом, молоком, потом бежала домой, мыла полы, готовила обеды, варила чай и, справившись с домашними заботами, садилась готовиться к экзаменам. В ушах не умолкал голос учителя: «Наступает решающий час». Да, сейчас судьба решается. Пока не сдала экзамены, разве придет новая жизнь? — успокаивала себя Эвийма.

Экзамены позади, в кармане аттестат об окончании школы. Но странно, все осталось по-прежнему, никаких изменений в своей жизни она не ощутила. Тут оказалось, что впереди новая забота — вступительные экзамены в институт. Ясно, что Жизнь потом начнется. Экзамены-то она сдала, но баллов не хватило. Пошла работать. Медсестрой. Про себя решила не оставлять надежду, она все равно поступит, должна поступить. Настоящая Жизнь впереди.

Один больной написал ей письмо. Признался, что покорен ее добротой и нежностью. Письмо не принесло ни радости ни горечи. Равнодушно отказала ему. Больше он не писал, вскоре поправился и выписался домой. Однажды пришел к ней с просьбой сделать укол больному отцу. Как в таком деле откажешь? Она увидела старого человека, измученного смертельным недугом. Единственное, что было в силах медицины, — снять боль на время. Старый больной хвалил ее руки. Жалея его, она каждый день приходила делать уколы. Через месяц отец скончался. Как сын плакал! Конечно — ведь он был самым младшим, любимым сыном в семье. Он попросил ее остаться на похороны. Как откажешь? Пришла. Вот и поминки кончились, она собралась уходить, и вдруг слышит — в соседней комнате, запершись, рыдает младший сын. Подождала, пока он выйдет, долго утешала, как могла. Теперь можно и уходить. Но он сказал:

— Уже поздно. Останься, переночуешь у нас.

Постелил постель на двоих.

— Как это? Нет, я пойду, — воспротивилась она.

— Да не бойся, я просто рядом посижу, не буду ложиться. В доме много народу, мест всем не хватает, — сказал он. Решила его пожалеть:

— Как же ты всю ночь будешь сидеть? Ладно уж, ложись.

Он согласился и пообещал, что будет смирно лежать, ничего ей не сделает. Но разве можно давать такие обещания, когда вы оба молоды?

Ну и ситуация! В чужом доме, в чужой постели, в объятиях случайного человека! Горечь, обида, страх охватили ее. Так банально наступил момент, которого она столько ждала, берегла себя, готовилась! Родился ребенок. Если раньше она неустанно заботилась о родителях, младших братьях и сестрах, то теперь предстояло посвятить жизнь мужу и детям. Но она продолжала мечтать об институте и по-прежнему верила, что Жизнь еще не начиналась. Вот мечта сбылась, она поступила в институт. Однако и тогда Жизнь не началась. «Может, она начнется после института», — думала Эвийма. Наконец-то в руках диплом, ромбик на груди, но и опять ощущения начавшейся Жизни нет.

Сначала она ждала, когда освоит профессию, потом когда наладится быт, потом когда вырастут дети, внуки, когда выйдет на пенсию. Все, что она ждала, свершилось, лишь долгожданная, желанная Жизнь не приходила.

Подумаешь — так осталось только умереть. Значит, жизнь впереди — это смерть?

Б. Дашдзэвэг

Лист

Она часто обижалась на меня. Но скоро забывала обиды и снова не отставала от меня, как осенний репей. Девчушка с лентами в волосах, как она старается придать себе вид взрослой женщины, идя рядом с мужчиной намного старше себя.

На исходе осени я был привязан к телефону, словно верблюжонок к столбу. При каждом звонке вздрагивал и покрывался потом, будто меня застали на месте преступления, уличили в измене.

По ее выражению, я — бесчувственный бронзовый истукан. Втайне от самого себя я ждал ее звонка, в душе на что-то надеясь. Сердце мое расплавилось, размягчилось. Зазвонил телефон. Я схватил трубку:

— Але.

— Да.

Дрожащий голос смолк в трубке. Сердце мое охватила тревога. Ей больно, или обидел кто-то, что случилось? Я силился разгадать ее загадку, но вот нежный голосок снова едва прорезается в трубке! Я представил ее большие черные глаза, полные слез. Девичье сердце выбрало меня на этой брэнной земле и искало защиту, просило спасти, помочь распутать клубок, подсказать единственно правильный выход. Как можно позволить разрушить эту веру?

— Что с тобой? — растеряннo и в то же время строго спросил я.

С легким вздохом она произнесла:

— Ничего. Просто... хотелось услышать твой голос, я помешала?

— Нет, нет. Ты давно не звонила. Что-нибудь случилось?

У меня невольно вырвалась эти слова — видно, оттого, что я почувствовал внутреннее облегчение. Угадав мою невольную минутную слабость, спросила:

— Что делаешь?

— Чай поставил.

— Жена дома?

— Дома.

Она хотела, видимо, сказать что-то резкое, но сдержалась.

— А-а.

— Что сейчас делаешь?

— В окно смотрю.

Я не знал, что еще сказать.

— Ну... и что ты там увидел?

— Листья на деревьях дрожат от ветра, отрываются и падают.

— Еще что?

— Один листок, словно зонтик, кружится в воздухе... Ах, смотри! Он упал прямо передо мной, на балкон. Еще не пожелтел, совсем зеленый... Будто живой. Края шевелятся, вот, вот, он летит. Может, листья и правда живые?

— ... ?!

— Я сохранию его на память.

— Как знаешь. Разведись с женой.

— Что ты такое говоришь?

— Разведись с женой... Разведись. Она плохая, злая... Валяется в кровати, заставляет мужа ей чай подносить... Противно представить даже. И вообще, она тебя унижает, наверное.

— Ах, вот ты о чем подумала. Ты... еще девочка, а что вбиваешь себе в голову. Лучше уроки делай!

— Сегодня мой день рождения! Восемнадцать лет исполнилось

— Что? А-а, я тебя поздравляю, — сказал я, пытаясь скрыть растерянность.

— Спасибо. Не надо мне ничего дарить. Ты свободен? Может, пройдемся?

— Я... занят. Тогда что?

— Тогда мне придется пойти в кафе.

— С кем?

— Наш сосед, парень один, предлагает отметить мой день рождения в кафе.

— Хороший парень?

— Да так, увивается вокруг меня.

— Ну, раз ты его знаешь, хорошо. Только смотри, не поддавайся ему.

— Да уж... может, после сегодняшнего вечера перестану называться девушкой.

— ...Але, але!

Одинокiй сиротливый лист колышется на ветру, будто собираясь расстаться с жизнью.

Разговор прервался. Я задрожал от отчаяния. Жена гремела на кухне посудой. У меня внутри будто что-то оборвалось. Черная тоска заволочла сердце.

Заходящее солнце в небесной вышине золотило края облаков.

О. Дашбалбар

Сыну Д. Гангаабаатару

Слышатся глухие раската далекого боя. То и дело на земле вспыхивает война, льется кровь. Пусть все это далеко от нас, тревога не покидает сердце.

Сын мой, тебе нет еще и года. При мысли о тебе у меня сердце щемит, слезы наворачиваются на глаза. Невозможно иначе, родной мой, ведь это я дал тебе жизнь, произвел на свет.

Когда ты лежал в колыбели, я светом своего сердца отгонял от тебя мрак, мое дыхание согревало тебя... Когда ты, мой сын, обнимал ручонками за шею мать, потом тянулся ко мне, брал яблоко, у меня словно солнце выросло внутри...

Мимолетная радость сменялась страхом — в этом противоречивом, пестром мире столько грязи, скверны, способной запятнать непорочное чистое существо. Иной раз ты заплачешь среди ночи, сердце мое тогда готово разорваться от боли, я прижимаю тебя к груди. А теперь волею судьбы ты — там, я — здесь.

В сумраке надвигающейся ночи сливаются очертания гор. Там, за дальними горами и перевалами, в юрте отца, возле очага предков растет мой сын, моя вера и надежда, серебряная птица моего сердца, нежное мое дитя, завладевшее моими снами.

Хочется заплакать, не знаю отчего. Сын мой, не познавший в этом мире зла, любви, горечи разлук, расстояний, лжи, клеветы, еще не узнающий своего отца, не было дня, чтобы я не думал о тебе!

Я устал от стихов, сын мой. Многие не признают во мне поэта. Я ссорился с начальством, обижался на людей так, что болело сердце. Но стихи помогли мне удержаться, я упрямо делал свое дело, не стал ни пьяницей, ни бездельником. Я люблю прозу, но не люблю длинных разговоров. Разных людей мне приходилось встречать на этой земле. Были и такие, кому бы я с удовольствием набил морду. Не удивляйся, сын мой! Помни — тот, кто не любит людей, сам хуже дикого зверя, опаснее волка! Когда вырастешь, сын, стань обоюдоострым, как кинжал!

Б. Догмид

Налоговые квитанции

Врезался в память случай из детства... В тот год мы жили на осеннем стойбище одной юртой. Как-то вечером, после ужина, мы готовились ко сну, как вдруг громко залаяла собака, будто среди кромешной темноты белого верблюда увидела. Все выбежали на улицу. Слышался топот лошадей. Вскоре в бледном мерцании луны показался человек верхом и с лошадыю на поводу. Приезжий спешился, кое-как привязал коней и торопливо зашагал к юрте. При свете фонаря я разглядел его лицо. Это был наш сомонный уртонщик Осор гуай по прозвищу Пострел.

Не успев отдышаться с дороги, Осор гуай обратился к отцу:

— Балжир, быстро одевайся, поедешь со мной. Беда случилась. Вся канцелярия второго бага¹ рассыпалась у реки Улаан худаг. Председатель бага напился в дорогу, плохо привязал документы к седлу, и они все упали на землю. Говорят, первые бумаги ветром отнесло к гобийской пустоши Бор хууврий.

Отхлебнув из чайника холодного чая, Осор гуай продолжал:

— До ночи надо еще сообщить вашим соседям. А ты бери коня и езжай следом за мной.

С этими словами он уехал.

Мой отец взял коня, не успевшего вдоволь пощипать травы, схватил попавшуюся под руку одежду и выехал следом за Осором. Я привязал собаку. Яркая осенняя луна неподвижно застыла в небе. Подумалось — может, она читает те самые бумаги, рассыпанные по берегам Улаан худаг? Было безоблачно и тихо. Издалека то и дело доносились ледяные порывы ветра.

Светлая ночь. Я представил себе разбросанные в темноте квитанции, списки, бланки, которые белеют, словно свежий мартовский снег, задержавшийся в овраге.

На другой день в сумерки отец, загнав двух коней, уставший, обросший щетиной, голодный вернулся домой.

— Ну что, нашли? — без надежды в голосе спросила мама.

Глотнув горячего чая, отец начал рассказ. В его голосе было столько горечи, сожаления, как бывает только у охотников, долго гонявшихся за волком и вот, наконец, уже настигших было серого, но снова потерявших его.

— Лошади выручили. Вчера всю ночь скакали, догоняли ветер, уносивший бумаги. Но удалось почти все собрать. Нас из бага было человек двадцать. Мы, будто зайцев, ловили эти бумажки. Обыскивали каждую кочку, каждый кустик, заглядывали в каждую ямку. Так боялись, что бумаги унесет ветром, что едва дышали, шепотом разговаривали. И вдруг именно в этот момент волк как выскочит. У всех с собой длинные кнуты и легкий конь под седлом, привыкший к охоте. Но никому и в голову не пришло бросить поиски бумаг и кинуться следом за волком. Разве можно оставить государственную службу ради облавы? Когда собрали все списки, квитанции, приехали в контору — проверили, оказалось, что не хватает одной-единственной — нашей налоговой квитанции на скот! — виновато произнес отец, и тень набежала ему на глаза.

— Вчера ночью дул слабый северный ветер. Бумага ведь не птица. Не могла же она сама по себе улететь из Гоби, — удивилась мама.

Отец втянул в себя давно погасшую трубку и произнес:

— Да, действительно, все бумаги нашлись, одной нашей квитанции нет. Что же она, живой человек, чтобы оторваться от остальных и улететь? Странно! Если исчезла квитанция с сомонной печатью, жди беды. Как рассветет, придется опять седлать коня.

Я словно и сейчас слышу голос отца. Каждый год мы платили по пять тысяч тугриков за скот. И мой отец, потеряв квитанцию об уплате денег, переживал так, будто он потерял кошелек. Забыл еду и сон из-за злосчастной бумажки. Мне было жаль его, горько и странно думать о зависимости человека от бумаги.

Ж. Лхагва

Мы победили?

Старик Дэндэв в последние лет десять не был на дальнем городском рынке. Сегодня старуха все уши прожужжала, и он поехал купить кое-что по хозяйству. Билет в автобусе стоил 70 тугриков, входной билет на рынок — 10 тугриков, от всех денег, что дала жена на покупки, пожалуй что осталась едва ли половина.

Народу на рынке — тьма. Его сразу же зажали со всех сторон, и он вспомнил, как много лет тому назад, во время дзуда, поворачивал против ветра табун лошадей, гнал его в Гоби, а телята были зажаты лошадьми так, что не доставали ногами земли. Дэндэв едва-едва протолкался в центр рыночной

¹ Баг — административная единица.

торговли. Чего там только нет! Будто за границу попал! Остановиваясь у каждого прилавка, дивясь изобилию товаров, старик обошел рынок. И вдруг среди разложенных на столе болтов и шурупов, ржавых и нержавеющей гвоздей, всякой всячины он заметил несколько нагрудных знаков. Особенно ярко выделялась на грязно-сером прилавке медаль «За победу».

Старик участвовал в двух войнах, но медаль «За победу», видно, заблудилась в отечестве и не дошла до него. Единственную свою награду «Халхин-гол» с изображением всадника с саблей в руках он всегда носил на груди. В голове не укладывалось, что можно торговать воинскими наградами. С этой мыслью старик решил вернуться и купить медаль, если хватит денег, чтобы она не попала в плохие руки. Он с трудом протиснулся к прилавку.

— Сколько стоит?

Смуглый парень с торчащими ушами мельком взглянул на него и ничего не ответил.

Старик достал триста тугриков, протянул парню:

— Дай мне медаль, я куплю.

— За тугрики не продаю, — ответил продавец,

— А за что же продаешь?

Озадаченный старик стоял, не в силах понять, что от него хотят. Тут появились несколько человек, увешанные, словно новогодняя елка, фотоаппаратами, магнитофонами. Видно, иностранцы. Они громко разговаривали между собой, обсуждали товары.

Остановились около прилавка с наградами. Седой старик ткнул пальцем в медаль и что-то сказал. Вероятно, спрашивал, сколько стоит. Дэндэв теперь узнал японцев.

Ушастый смуглый парень, продавец, быстро показал им бумажку, где на голубом фоне была нарисована цифра «10» и извилистая линия, перечеркнутая посередине двумя палками, похожими на задвижку. Седой японец достал из кошелька десятидолларовую бумажку и взял медаль.

Другой японец, помоложе, тут же нацепил медаль себе на грудь и радостно засмеялся. У Дэндэва кольнуло в груди, сразу заныла старая рана. Он подумал: «Ведь мы же победили в той войне». Он бормотал эти слова про себя все время, пока плотная толпа несла его к выходу. Пропало всякое желание покупать и стиральный порошок, и другое из того, что заказала жена. Он заплатил 70 тугриков за автобусный билет и поехал домой.

«Когда мы победили, они пришли к нам с белыми флагами, а теперь у них зеленые деньги, и значит, они победили?» — спрашивал сам себя Дэндэв. Он был сердит неизвестно на кого, всю дорогу злость не покидала его.

Введение и перевод с монгольского
Л. Г. Скородумовой

Конференция, посвященная Агвану Доржиеву (Санкт-Петербург, Россия)

9—11 ноября 2006 г. в Санкт-Петербурге проходили Вторые Доржиевские чтения «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство». Организаторами конференции выступили Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры „Ая-Ганга“», Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, Музей-квартира П. К. Козлова, СПбФ ИИЕТ РАН, религиозное объединение буддистов «Дацан Гунзэчойнэй» при поддержке Комитета по внешним связям Администрации г. Санкт-Петербурга и Администрации республики Бурятия.

Выдающийся религиозный и политический деятель буддийский философ, филолог и историк, наставник и официальный представитель XIII Далай-ламы лхарамба Агван Доржиев (1853—1938) был членом Императорского географического общества, содействовал установлению дипломатических отношений между Россией, Тибетом, Монголией, оказывал большое влияние на формирование научного интереса русских путешественников и ученых к проблемам буддийской философии. Будучи переводчиком, писателем, поэтом и просветителем своего народа, он создал новый бурятский алфавит, который, по его мнению, должен был способствовать пропаганде и распространению естественных и гуманитарных знаний среди бурят.

В конференции участвовали ученые-монголоеды и тибетологи, исследователи жизни и творчества Агвана Лобсана Доржиева. Ряд докладов касались деятельности и творческого наследия Агвана Доржиева; большинство же их явились своеобразным органичным продолжением и развитием начатого ученым на рубеже веков большого многоаспектного исследования истории, литературы, историографии, искусства, лингвистики монгольских народов. Именно такая концепция Доржиевских чтений, по мнению организаторов, является наиболее плодотворной, способной обеспечить их жизнестойкость.

На открытии конференции, состоявшемся в библиотеке Отдела Востока Государственного Эрмита-

жа, прозвучали приветствия главного настоятеля «Дацана Гунзэчойнэй» Чампа Доньод (Б. Б. Бадмаева) и председателя Комитета по внешним связям правительства Санкт-Петербурга А. В. Прохоренко. В адрес конференции поступили также приветствия президента Республиканского общественного фонда Агвана Доржиева Э. Д. Дагбаева (Улан-Удэ) и директора СПбФ ИВ РАН И. Ф. Поповой.

Всего было представлено 58 докладов, из них зачитано и обсуждено более тридцати. Темы двух заседаний первого «эрмитажного» дня сосредоточились на деятельности Агвана Доржиева, истории монголоведения и тибетологии, общекультурологических и искусствоведческих проблемах.

Во второй день конференции заседания проходили в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Заседания этого дня были посвящены вопросам истории и историографии, источниковедению и текстологии, литературоведению и лингвистике.

Третий день собрал в Музее-квартире П. К. Козлова специалистов, занимающихся проблемами современного состояния буддизма в различных регионах монголоязычного и тибетоязычного мира, вопросами, связанными с путешествиями и изучением Центральной Азии.

Заведующий Сектором тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН С. Г. Кляшторный в своем докладе «О первых попытках введения буддизма как государственной религии на территории Монголии», ставшем постановочным для второго дня конференции, говорил о найденных археологических материалах, свидетельствующих о попытках тюрков, кыргызов, уйгуров, имевших свои государства на территории Монголии, в IV—XI вв. ввести буддизм как государственную религию.

Интересную тему поднял в своем докладе «Буддизм и тенгрианство: конфронтация или сотрудничество» научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва) Ю. И. Дробышев, полагающий, что трудно поставить один какой-либо знак между этими двумя явлениями, игравшими ключевую роль на мно-

гих этапах развития монгольских народов. Продолжением и развитием некоторых положений первого доклада можно считать совместный доклад Ю. И. Дробышева с П. Ф. Гуниным и С. Н. Сажа (Москва) «Роль буддизма как регулятора на разных этапах социально-экономического развития Монголии».

Из общекультурологических докладов должен быть отмечен также доклад А. Г. Юрченко «Буддизм в восприятии Роджера Бэкона: „Большое сочинение“ XIII века», вызвавший заинтересованное обсуждение. В нем петербургский историк впервые представил научному сообществу созданную английским интеллектуалом классификацию мировых религий, где монголы фигурируют вместе с буддистами, мусульманами, христианами, иудеями и язычниками. Буддисты занимают в этой системе, представленной главными «родами человеческими», предпоследнее перед язычниками место по степени удаления от совершенства единого Бога.

Вопросам истории и историографии буддизма были посвящены доклады Т. В. Ермаковой (СПбФ ИВ РАН), которая охарактеризовала вклад П. С. Палласа в изучение религиозной жизни калмыков, подчеркнув приоритетный по времени публикации характер сведений, а также доклады Е. Н. Афонинной (СПбГУ) на тему: «Истоки историографии школы Гелугпа» и Т. А. Пан (СПбФ ИВ РАН) на тему: «Буддизм в шаманском мире маньчжуров».

Блок лингвистических докладов представили З. К. Касьяненко, Н. С. Яхонтова и П. О. Рыкин, Е. Ю. Харькова.

З. К. Касьяненко (СПбГУ) подняла очень важную и до сих пор не привлекающую в должной степени внимание ученых тему о колофонах канонических сочинений как источнике информации о лингвистических знаниях монголов. Ею было высказано мнение, что колофоны являются самостоятельной композиционной единицей средневековых монгольских литературных сочинений, содержащей не только данные об авторе, переписчике, редакторе, месте и времени создания произведения, но и ценные сведения терминологического, понятийного характера о языке, отражающие уровень языкознания, процессы монгольского литературного творчества того времени.

Н. С. Яхонтовой (СПбФ ИВ РАН) был предложен доклад об именовании Солнца в традиционных монгольских текстах. Она проследила, как монгольские эпитеты восходят к традиционным санскритским выражениям из знаменитых лексиконов. Произведя классификацию именовании, она установила, что самое значительное их количество относится к определениям, характеризующим Солнце не как божество и не как астрономический объект, а как физическую реальность нашей жизни.

П. О. Рыкин (ИЯЛИ РАН) в докладе «*Титям*: об одном китайском титуле в средневековых русских летописях» рассмотрел этимологию этого термина, который встречается в русских летописях до 1262 г. как обозначение посланного на Русь представителя монгольского ка'ана.

Е. Ю. Харькова (СПбФ ИВ РАН) представила доклад «Традиция изучения индо-тибетской грамматики в Тибете».

Д. В. Иванов (МАЭ РАН) проанализировал некоторые особенности иконографии калмыцкой буддийской живописи, в том числе характер композиции калмыцких буддийских живописных свитков.

Современному состоянию монголоведения и тибетологии были посвящены доклады И. В. Кульганек (СПбФ ИВ РАН) о новых трудах по монголоведению в России и Монголии, вышедших в 2006 г., и П. Л. Гроховского (СПбГУ) — об основных задачах изучения тибетского классического языка на современном этапе.

Отрадно, что в конференции приняло участие немало молодых и будущих ученых — как совсем недавно защитивших кандидатские диссертации, так и стоящих на пороге этого этапа своей научной карьеры. Так, Ю. В. Болтач (СПбФ ИВ РАН) представила доклад, посвященный корейскому буддийскому историку Какхун, автору «Жизнеописаний достойных монахов страны, что к востоку от моря», в котором она реконструировала жизнеописание этого буддийского деятеля с помощью релевантной информации о нем в памятниках средневековой литературы.

На конференции выступили аспиранты СПбФ ИВ РАН Б. С. Меняев, К. В. Эдлеева и магистрант СПбГУ Д. А. Носов. Своими докладами они органично продолжили литературоведческий блок, начатый М. П. Петровой (СПбГУ), которая представила на обсуждение свои наблюдения над жанром «хайку» в современной монгольской поэзии.

Тематика докладов, прозвучавших в Музее П. К. Козлова, была обращена к путешествиям и путешественникам, к современному состоянию буддизма. Подготовленный директором Музея-квартиры П. К. Козлова А. И. Андреевым доклад «Фотография в русских экспедициях по Центральной Азии XIX—начала XX в.: Г. Цыбиков и О. Норзунов — первые фотографии Тибета», доклад В. Л. Успенского о монастыре Бадгар, признанном правительством КНР памятником культуры общегосударственного значения, сообщение И. Н. Селивановой о международном всебурятском фестивале в 2006 г. сопровождались видеорядом и демонстрацией видеофильмов.

Блок докладов о современных проблемах буддизма был представлен докладами М. Банаевой (Москва) о религиозной жизни бурят Москвы, М. Н. Кожевниковой — о версиях буддийского образования — четырех истинах в Западном мире, М. Броудер (Таллин) — о буддийском братстве в Эстонии, Е. В. Асалановой — о реконструкции петербургского буддийского храма, О. С. Хижняк — об употреблении европейских понятий в исследовании буддизма. Тему путешествий закрыли доклад Т. Ю. Гнатюк о двугорбом верблюде как основном транспортном средстве в центральноазиатских экспедициях и сообщение В. Ю. Жукова о роли Монголии в жизни и творчестве С. А. Кондратьева, участника экспедиции П. К. Козлова в 1923—1926 гг.

Конференция продемонстрировала большие успехи российского монголоведения и тибетологии в изучении жизненного пути и творческого наследия одного из замечательных сынов бурятского народа. Кроме того, она наглядно показала, как велики по-

тенциальные возможности российских ученых в развитии приоритетных направлений востоковедной науки, каковыми всегда были и остаются фундаментальные исследования.

И. В. Кульганек

Конференция, посвященная эпосу «Джангар» (Урумчи, Китай) *

С 9 по 15 сентября 2006 г. в Урумчи работал III Международный симпозиум, посвященный изучению эпоса «Джангар». Он состоялся благодаря учредителям и спонсорам — Китайской академии общественных наук, Синьцзянской культурной ассоциации, Пекинскому институту изучения национальных литератур Китайской академии общественных наук, а также администрации Хебуксарского края Синьцзян-Уйгурского автономного района. Предыдущий симпозиум проходил в 1996 г. в Пекине, т. е. десять лет назад.

В работе приняли участие 70 человек и китайские ученые: сотрудники Синьцзянского государственного университета г. Урумчи, Педагогического государственного университета г. Урумчи, Университета Внутренней Монголии г. Хух-хото, Пекинского института изучения национальных литератур Китайской академии общественных наук. В конференции приняли участие 5 иностранных ученых (Россия, Германия, Монголия, Казахстан), кроме того, пять иностранных ученых присутствовали в качестве гостей, т. е. без докладов (Россия, Германия, Америка). Открыл конференцию Лиу Бин, исследователь из Департамента литературы и искусства Синьцзян-Уйгурского автономного района (Политбюро района). Затем выступили Чен Чжанг, глава Синьцзян-Уйгурского автономного района; Чогчжин, заместитель директора Пекинского института изучения национальных литератур; Сэрджэ, мэрг. Хебуксаров; проф. Боннского университета Карл Райхл, специалист по тюркскому эпосу. С российской стороны в симпозиуме принимали участие декан факультета калмыцкого языка и литературы Калмыцкого государственного университета г. Элисты Е. Э. Хабунова и И. В. Кульганек, старший научный сотрудник Сектора тюркологии и монголистики Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

На пленарном заседании было заслушано несколько научных докладов. Х. Бадай, глава Центра землячества дербетов в Урумчи, посвятил доклад месту

и времени создания «Джангара». Неутомимый собиратель эпоса, он возглавлял редколлегия издания «Джангара» на ойратском и китайском языках. Он считает, что этот эпос был создан на нынешней территории Китая, а именно — в Хебуксарах, что народом, его создавшим, являются олеты, поскольку именно в Хебуксарах находится рукопись о самом раннем известном исполнителе «Джангара» — Турбаяре, который был олетом. Временем рождения эпоса докладчик называет период позднего рабовладельческого общества, так как в нем (эпосе) заметны «следы рабовладельческого общества: четвертование, людоедство, питье крови людей. В XV—XVI же веках эпос совершенствуется и становится полномасштабным».

Интересен был доклад монгольского академика директора Института языка и литературы Монгольской академии наук Х. Сампилдэндэва, жизнь которого преждевременно оборвалась через месяц после симпозиума, 22 октября 2006 г. Он говорил об отражении в «Джангаре» традиций и обрядов. Докладчик проследил в тексте эпоса обряды, описанные Плано Карпини и Гильомом Рубруком, посетившими Монголию в XIII в. Обряды, касавшиеся принципа размещения гостей и хозяев в праздничной юрте, были, как выяснил исследователь, одинаковыми у монголов и калмыков. В «Джангаре», по мнению докладчика, была отражена общая центральноазиатская традиция размещения гостей, которую впитал в себя этот эпос. Впоследствии, в более поздних вариантах и версиях, многие из традиций отразились в художественно переработанном виде.

Доклад монгольского профессора завкафедрой изучения монгольской кочевой цивилизации Монгольского государственного университета С. Дулама был посвящен персонажам «Джангара». Многие из них, по мнению докладчика, имеют непосредственную связь с центральноазиатской мифологией, пришли в эпос из глубокой древности, в них прослеживаются следы ранних верований кочевников. С. Дулам проследил трансформацию некоторых мифологических образов, ставших персонажами «Джангара».

* Участие в конференции осуществлено и отчет написан в рамках проекта РГНФ 06-04-151563.

Е. Хабунова говорила в своем докладе о поэтико-стилевых константах эпоса «Джангар», под которыми она понимала различные типические места на уровне сюжетов, мотивов, образов, символов, поэтических формул, формульных сочетаний. Особо были рассмотрены ею константы «рождение богатыря», «женитьба богатыря», «смерть богатыря». Константы текста должны, считает докладчик, помочь в выявлении времени формирования центрального ядра эпоса.

Карл Райхл основное внимание в своем выступлении уделил проблемам исполнения эпоса. Он считает, что в дальнейшем всему тюркскому эпосу уготована судьба стать письменным, или «записанным» эпосом. Однако текст далеко не исчерпывает всю информацию, которую получает слушатель. Эпос — явление коммуникативное, и чтобы анализировать его в данном ключе, необходима особая методика, уже разработанная в исследованиях некоторых лингвистов. Эту методику и продемонстрировал К. Райхл.

Доклад И. В. Кульганек был посвящен формульности художественной системы «Джангара». Это явление характерно не только для данного эпоса, но и для монгольского поэтического фольклора в целом. Весь текст «Джангара» состоит из слов, словосочетаний, предложений, которые стали формулами, т. е. устойчивыми блоками. Формулы — это часть текста, композиционный элемент поэтики. Их функции многообразны, а история происхождения уходит в глубокую древность, ко времени формирования обрядовой поэзии, где каждое слово имело сакральный смысл, несло большую лексическую нагрузку. Формульность характерна для всей лексики «Джангара». Эта проблема связана с понятием традиции в фольклоре. Формулы как сигналы отсылают к традиции, намекают на богатство реальной жизни, с которой они непосредственно связаны.

На конференции присутствовали также глава Центра землячества торгутов Турбаяр, два американских калмыка — Гига Андреев и Санджа Хургун, несколько десятилетий проживающих в Америке, лама — Шалван-гэгэн, отошедший от дел и живущий в настоящее время в миру, Т. Джамцо — самый известный и авторитетный в настоящее время знаток «Джангара», сотрудник Сектора национальных литератур Синьцзянского государственного университета, которым подготовлено только что вышедшее издание «Джангара» на китайском и ойратском языках, имеющее латинскую транслитерацию и снабженное довольно объемными комментариями.

Во второй день работа конференции проходила по секциям, на которых прозвучали доклады, посвященные различным аспектам изучения «Джангара»: женским образам, числовой символике, некоторым образным выражениям, особенностям исполнительского искусства, профессионализму хебуксарского джангарчи Джуная, его рукописным записям, времени и месту распространения эпоса, эпическим выражениям, живущим в современном языке, изображению героизма в разных вариантах поэмы. Можно

отметить особенно тщательную разработку тем, связанных с исполнительским мастерством джангарчи, языковыми особенностями, образной системой эпоса. Темы и содержание некоторых докладов перекликались с наработками Элистинского научного центра, возглавлявшегося в 70—80 гг. А. Ш. Кичиковым.

Всего прозвучало более 50 докладов. Предполагается, что они будут изданы в следующем году. Ко времени проведения конференции были изданы тезисы докладов, причем тезисы каждого доклада изданы на том языке, на каком они были представлены, — на китайском (16), современном монгольском (2), английском (3), старомонгольском (29). Программа была издана на трех языках — китайском, ойратском, английском. Отдельную книжку представляла собой программа поездки в Хебуксары, в места компактного проживания монголов на территории Китая. Четвертая книжка, изданная на трех языках (китайском, английском и монгольском, в старой графике), рассказывала об экономическом расцвете Хебуксаров, родины «Джангара». Кроме того, портфель участника содержал два рекламных альбома о Синьцзян-Уйгурском автономном районе; трехтомную монографию на китайском языке, содержащую историю ойратского народа, историю создания, изучения и характеристику современного состояния исполнения эпоса; запись нескольких песен «Джангара»; а также две изданные на монгольском языке, в старой графике Д. Тайи, монографии 2006 г.: «Рукописи „Джангара“» Ж. Джуная и «Изучение культуры ойратского народа».

В рамках круглого стола конференции состоялась встреча с главным архитектором проекта дворца Джангара — На Ри. Дворец планируется построить в центре Хебуксар в следующем году. Его изображение уже сейчас заняло свое место на эмблеме конференции. Это круглый, в форме юрты, белый трехэтажный дворец, на платформе из черного мрамора, с пятью колоннами в центральном зале, венчаемыми пятью видами животных. В нем будут размещаться выставочные залы, кафе, развлекательные клубы, сувенирные магазины. В оживленной дискуссии по поводу общего вида, конкретных деталей дворца специалисты единодушно сошлись во мнении, что многие архитектурные решения дворца не отвечают имеющимся описаниям его в главах эпоса, что, например, не соблюдена пространственная концепция, согласно которой он должен быть ориентирован определенным образом на стороны света, что ей не отвечает размещение животных на колоннах, имеющее символический и сакральный смысл. Многие решения были прочитаны архитектором прямолинейно, без учета глубокого философского смысла, заложенного в описании дворца: так, его десятиуровневость была понята как вертикальная десятиэтажность, тогда как здесь подразумеваются десять горизонтальных пространств; слово «черный», встречающееся в тексте при описании дворца, имеет значение 'чистый', 'прозрачный', поэтому присутствие

во дворце черного цвета неуместно. Архитектор, отвечая на замечания, сказал, что он не ставил себе целью сделать точный слепок с дворца, описанного в эпосе. Главная его цель — сделать символический памятник Джангару и обозначить его местонахождение на территории Хебуксарского района.

В 20 км от центра района установлен памятник в виде обо, представляющий собой 15-метровый конус, выложенный шлифованными камнями, с пятью пятицветными бунчуками. Перед обо установлен камень с надписями на китайском и монгольском языках: «Хебуксары — родина „Джангара“». Здешние ученые уверены, что «Джангар» тесно связан с Хебуксарами. Они считают, что Бумба — мифическая страна счастья, воспетая в эпосе как рай западного подножья Алтайских гор, находилась на том месте, где сейчас расположен Хебуксарский район.

В Хебуксарах состоялись торжественная закладка первого камня в фундаменте будущего дворца Джангара, открытие Музея истории города, а недалеко от Хебуксар, в местечке Минганбулаке, — открытие школы джангарчей. В летнике знаменитого сказителя

Ж. Джуная было проведено чествование его 80-летия. Завершила программу премьеры рок-оперы «Джангар» на китайском и монгольском языках, поставленной артистами местной филармонии.

В рамках конференции состоялось знакомство с несколькими научными центрами, расположенными в Синьцзянском государственном университете, — Центром изучения национальных литератур, Центром алтайских исследований, Центром уйгурских исследований. В настоящее время главным направлением научной деятельности Центра по изучению национальных литератур является перевод «Джангара» на все языки мира и изучение монголо-ойратских законов.

Подобные конференции служат корреляции исследований, проводимых мировым научным сообществом, способствуют разработке более полного, глубокого и разностороннего методологического подхода к главному памятнику монголо-ойратских народов — «Джангару».

И. В. Кульганек

И. В. Кульганек

Обзор изданий на русском языке по монголоведению за 2006—2007 годы

Судя по материалам конференций, сборникам научных статей, вышедшим монографиям и публикациям, в российском монголоведении продолжают развиваться традиционные направления классической науки: история, литературоведение, лингвистика, историография, источниковедение, история науки.

Ниже мы предлагаем краткий обзор монографий и сборников трудов по монголоведению, вышедших на русском языке и увидевших свет в 2006—2007 гг.

Сборники научных трудов

1. IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8—12 августа 2006 г): Доклады российских ученых / Отв. ред. и сост. А. С. Железняков. М., 2006. — 366 с. Сборник содержит статьи, представленные учеными российской делегации на IX Международном конгрессе монголоведов, посвященном 800-летию юбилею монгольской государственности. В сборнике представлено 68 докладов. Из них по истории, социологии и экономике — 32, по филологии, культуре и религии — 38.

Среди авторов — известные современные российские ученые-историки: Абаев Н. В., Гольман М. И., Грайворонский В. В., Железняков А. С., Кляшторный С. Г., Крадин Н. Н., Надиров Ш. Г., Роцин С. Г., Скрынникова Т. Д., Яскина Г. С. — и филологи: Биткеев П. Ц., Борджанова Т. Г., Пюрбеев Г. Ц., Рассадин В. И., Скородумова Л. Г., Цендина А. Д., Яцковская К. Н.

Диапазон тем широк. Доклады первой части сборника касаются генезиса монгольской государственности (Абаев Н. В., Кляшторный С. Г., Кузьмин С. Л., Скрынникова Т. Д., Тюхтенева С.), истории развития монголоведения (Валеев Р. М., Хохлов А. Н., Яцковская К. Н., Ермакова Т. В.), историко-социальных проблем общества (Гольман М. И., Грайворонский В. В., Кривошеев Ю. В., Митупов К. Б.-М., Надиров Ш. Н., Попков Ю. В., Тюгашев Е. А.), религии, законодательства, культуры (Роцин С. К., Сабиров Р. Т., Скоро-

думова Л. Г., Юрченко А. Г., Яскина Г. С., Головачев В. Ц.). Филологами были подняты проблемы языковых связей (Афанасьева Э. В., Гуриев Т. А., Рассадин В. И., Золтеева О. Ф.), фольклорных и литературных процессов (Бембеев Е. В., Борджанова Т. Г., Дампилова Л., Кульганек И. В., Надбитова И. С., Цендина А. Д., Хабунова Е. Э.), истории языка (Кормушин И. В., Биткеев П. Ц., Дырхеева Г. А., Трофимова С. М.) и др.

2. Владимирцовские чтения-5: Доклады Всероссийской науч. конф. (Москва, 16 ноября 2005 г.) / Сост. К. В. Орлова. М., 2006. — 272 с. Сборник открывается предисловием директора Института востоковедения РАН президента Общества монголоведов РАН доктора исторических наук Р. Б. Рыбакова, который отметил, что в конференции приняли участие более «30 известных и молодых монголоведов из Москвы, Санкт-Петербурга, Элисты и Иркутска, а также сотрудник посольства Монголии в Москве господин Д. Аюш». В сборник вошли доклады, в которых были подняты ряд малоизученных вопросов по основным монголоведческим направлениям, таким как история, филология, политология и экономика. В сборник включен в виде приложения обзор источников и литературы по истории Монголии XX века, подготовленный М. И. Гольманом. Сборник содержит 33 доклада.

3. Россия и Монголия сквозь призму времени: Материалы Междунар. научно-практической конф. «Улымжиевские чтения-3», посвященной 80-летию со дня рождения Даши Батуевича Улымжиева / Отв. ред. А. Д. Цыбиктаров. Улан-Удэ, 2007. — 228 с. В сборник вошли доклады, прочитанные на посвященной Д. Б. Улымжиеву конференции, которая проходила в марте 2007 г. в Бурятском Государственном университете в Улан-Удэ. Организаторы кафедры всеобщей истории Университета вынесли в тематику конференции вопросы, которые были близки обширным научным интересам Д. Б. Улымжиева. На ней рассматривались проблемы истории Монголии

широкого временного диапазона, историографии, этнографии монгольского мира. В сборник вошли доклады, прочитанные российскими учеными из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Владивостока, Казани, Хабаровска, Иркутска, Улан-Удэ, а также учеными, приехавшими из Монголии, Казахстана. Первый, мемориальный, раздел сборника открывает статья «Слово об учителе», написанная преподавателями БГУ А. В. Голых, А. В. Дамдиновым и В. Д. Дугаровым. В ней авторы кратко охарактеризовали педагогическую работу Д. Б. Улымжиева в течение 40 с лишним лет в Педагогическом институте (затем — БГУ), дали оценку его научной и общественной деятельности. Вторая статья, написанная А. З. Бадмаевым, содержит личные воспоминания ученика и младшего коллеги Д. Б. Улымжиева. Сборник состоит из 4 разделов, соответствующих работе секций на конференции. Это: «Проблемы древней истории и средневековой истории Центральной Азии» (18 докладов), «Монгольский мир в Новое и Новейшее время» (15 докладов), «Историография и источниковедение Монголии и Бурятии» (8 докладов), «Вопросы истории и этнографии монгольского мира» (7 докладов).

4. Сибирские чтения в РГГУ: Альманах. Вып. 1. М., 2006. — 131 с. Сборник представляет собой издание образованного недавно Общеуниверситетского учебно-научного центра изучения культуры народов Сибири, руководителем которого стала доктор ист. наук проф. Т. И. Хорхордина. В первый выпуск вошли материалы двух проведенных Центром первых научных семинаров — «Природные и культурные феномены Байкальской Азии» (состоялся в феврале 2006 г.) и «Опыт научного исследования особенностей культуры народов Байкальской Азии: традиции и современность». Ключевыми докладами на них стали выступления Я. Д. Васильевой, директора Института XII пандита хамбо-ламы Д. Д. Итегилова, — о создании и деятельности Института и Т. А. Стрижовой, докторанта РГГУ, канд. геогр. наук, — о природном феномене, который представляет собой Байкальский регион. Статьи Ю. Л. Троицкого «Российская провинция: от топоса к имени» и В. И. Тюпы «О сибирском гипертексте русской литературы» посвящены разным проблемам, однако они одинаково решают главную, которую можно выразить словами: «Богатство России будет прирастать Сибири». В них, как и в статьях зарубежных коллег (Н. Уайкофф «На земле и на небе: размышления о культуре Бурятии»), доминирует мысль о богатом духовном наследии сибирских народов. Сборник имеет введение Т. И. Хорхordiной, в котором ею четко определена роль Сибири в истории России: «Сибирь — это место встречи и диалога восточной и западной цивилизаций» (с. 12). Бурятия названа «Россией в миниатюре» (с. 12). Сборник имеет отдел рецензий и реферативных обзоров.

5. Мир фольклора в контексте истории и культуры монгольских народов: материалы Международ. науч. конф., посвященной 90-летию со дня

рождения проф. Н. О. Шаракшиновой (Иркутск, 2005). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 2006. — 374 с. В сборник вошли доклады участников проходившей в октябре 2005 г. в Иркутске Международной научной конференции, посвященной ученому, монголоведу, крупнейшему российскому фольклористу Н. О. Шаракшиновой. В работе конференции приняли участие как российские (Иркутск, Улан-Удэ, Москва, Санкт-Петербург, Элиста), так и зарубежные (Монголия, Япония) ученые. Материалы распределены по разделам, которые соответствуют секциям конференции: «Фольклор и литература» (30 докладов), «Героический эпос „Гэсэр“ и его место в культуре монгольских народов» (23 доклада), «Судьба традиционных культур в условиях глобализации» (29 докладов). В докладах поднимались проблемы, связанные с особенностями функционирования фольклора и развития культурно-исторических процессов монгольских народов. Особое место на конференции было уделено народам, проживавшим рядом с монгольскими народами или на сопредельных территориях: русским, немцам, эвенкам. В первый раздел сборника вошли мемориальные статьи, среди которых воспоминания А. Нэргуй, Б. Ордолбоева, А. Ф. Секулович, Л. Г. Хансахаевой, С. Хувсгул. Статья племянницы Н. О. Шаракшиновой — Е. К. Шаракшиновой посвящена вкладу ученого в исследование устного народного творчества бурят.

Монографии по истории

1. Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М.: Вост. лит. РАН, 2006. — 557 с. Книга написана в рамках программы, разработанной ИМБитом СО РАН. Является продолжением двух выпусков (Цивилизационные процессы на Дальнем Востоке. Монголия и ее окружение: Материалы научных круглых столов. Улан-Удэ, 2—4 октября 2004 г. Москва, 15 декабря 2004 г. М.: Вост. лит. РАН, 2005. — 123 с.; Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ: Изд-во. БНЦ СО РАН, 2005. — 190 с.), представляющих собой серию «Монгольская империя и кочевой мир». В ней авторами поставлены задачи обобщить накопленный материал и осмыслить его с точки зрения современной методологии исторической и антропологической науки. Авторы рассматривают предпосылки возникновения Монгольской империи, анализируют экономическую и социальную структуру общества, механизмы внутри- и межгруппового господства, выявляют уровни этносоциальной организации и их идентификационной практики, исследуют традиционные механизмы управления, реконструируют представления о власти, способы политического доминирования, типы наследования власти, характеризуют особенности средневековой монгольской политической и правовой культуры, определяют роль и место Монгольской империи в мир-системных процессах XIII в., показывают особенности средневекового монгольского общества на фоне общих закономер-

ностей социальной эволюции архаических образований. Авторы по-новому интерпретируют основные события монгольской истории. Выводы их работы касаются социальной структуры, общественной организации монгольского общества XII—XVIII в., выявляют геополитические предпосылки образования могущественной империи средневековья.

2. Орлова К. В. История христианизации калмыков: середина XVII—начало XX в. М.: Вост. лит. РАН, 2006. — 207 с. В работе рассматривается более чем двухвековой период процесса христианизации, начавшийся с момента перекочевки ойратских племен из Монголии на территорию Российского государства в XVII в. Заканчивается исследование анализом событий в Советской стране после революции 1917 г., которые подвели своеобразный итог всему предшествующему периоду и закрыли собой на определенное время эту страницу в истории христианизации калмыцкого народа, т. е. исследуется большой законченный исторический период, однозначно вычленимый из всей истории калмыков. К. В. Орлова рассматривает деятельность Русской Православной церкви (РПЦ) с учетом внутренних и внешних исторических факторов, влиявших на положение самой России, на изменение статуса калмыков. Хронологические рамки исследования охватывают период с середины XVII до начала XX в.

Периодизация процесса, предложенная автором исследования, продиктовала структуру работы. Монография имеет четыре главы: «Источники и историография проблемы», «Политика христианизации калмыков в период существования Калмыцкого ханства (вторая половина XVII в.—1771 г.)», «Калмыки в системе государственного управления России и изменение политики христианизации (1771 г.—начало XX в.)», «Культурно-просветительская деятельность среди калмыков». Работа имеет справочный аппарат, в который вошли «Хронологический указатель основных событий и дат» (94 даты), «Словарь терминов и названий» (54 названия), «Персоналии и институции» (31 название), «Список использованной литературы» (204 названия), «Указатель имен» (352 фамилии) с указанием вида деятельности или должности, а также социальной принадлежности персонажа.

К. В. Орлова использовала в своей работе как изданные исследования, так и архивные материалы, из которых лишь незначительная часть прежде была введена в научный оборот.

3. Ломакина И. И. Монгольская столица, старая и новая (и участие России в ее судьбе). М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006. — 293 с. В книгу включены 60 рассказов о Монголии, посвященных столице монгольского государства Улан-Батору, повествующих об истории ее основания, развития. Главные герои книги — люди, судьба которых была неразрывно связана со столицей (первый хутухта Дзанабадзар, восемь богдо-гегенов, революционер Д. Сухэ-Батор, художник Марзан Харав, писательница Э. Оюн и др.). Есть среди них и русские «персонажи» (консул Я. П. Шишмарев, белогвардеец

барон Унгерн, врач Шастин и др.). История столицы рассматривается в контексте русско-монгольских отношений за последние три века. Все рассказы написаны живым, образным, ярким языком и представляют собой высокохудожественные миниатюры журналиста-международника И. И. Ломакиной, ушедшей из жизни в мае 2007 г. Издание включает более 100 фотографий из личного архива автора, государственных и частных архивов России и Монголии.

4. Симуков А. Д. Труды о Монголии и для Монголии: В 2 т. / Сост. Ю. Конагая, С. Баяраа, И. Лхагвасурэн. Осака, 2007. Т. 1 — 977 с.; Т. 2 — 635 с. Издание является итогом более чем десятилетнего труда коллектива, в состав которого входили монгольские ученые, а также дочь А. Д. Симукова — Н. А. Симукова и его внук — С. Баяраа. Работа проводилась по постановлению президента АН Монголии Н. Соднома о создании комиссии по изучению научного наследия А. Д. Симукова. Труды А. Д. Симукова насчитывают более 2000 страниц. Предполагается издание их в трех томах. В книгу включены доклады участников состоявшейся в мае 2007 г. в Осаке научной конференции, посвященной жизни и научной деятельности А. Д. Симукова. Издание открывает статья президента Академии наук Монголии академика д-ра физико-технических наук профессора Б. Чадры, в которой автор говорит о значении работы, проводившейся А. Д. Симукова в Монголии в течение 16 лет. Доклад Н. А. Симуковой посвящен биографии и оценке научного наследия А. Д. Симукова, П. Цолмон подробно останавливается на этапах работы Симуковым в Монголии, В. П. Чичагов говорит о его географических исследованиях, З. Батжаргал — о его метеорологических изысканиях, Б. Батбуян — о реформе административного деления Монголии, в которой Симуков принимал непосредственное участие, Н. Ульдзийхутаг — об изучении ученым пастбищного скотоводства. А. Болд посвятил доклад оценке деятельности Симукова как зоолога, И. Лхагвасурэн — как географа, В. В. Грайворонский рассматривал его деятельность с позиций вклада ученого в дело кочевого животноводства, Н. Л. Жуковская представила обобщающий доклад о российских научно-исследовательских экспедициях в Монголию в XIX—нач. XX в.

В сборник включены как уже изданные ранее труды ученого, так и труды, находящиеся в архивах. Первый том содержит работы по географии. Самые фундаментальные из них — «Географический очерк Монгольской Народной Республики» и «Краткая география МНР». Во второй том включены работы по проблемам пастбищ, кочевому скотоводству, по культуре и этнографии монгольского народа. Одной из самых крупных неопубликованных работ по этой тематике является монография «Гобийские пастбища Монгольской Народной Республики», которая представляет классификацию типов гобийских пастбищ, их хозяйственное значение, содержит рекомендации по борьбе с засухами. Определенное место во втором томе занимают статьи, опубликованные в

разных журналах 30-х гг., отчеты о работе, планы и проекты. В конце каждого тома помещены фотографии А. Д. Симукова, его родственников, коллег, природы Монголии.

5. **Дандарон Б. А. Избранные статьи; Черная тетрадь; Материалы к биографии; «История Кукунора» Сумпа Кенпо** / Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. — 688 с. В сборнике представлены статьи Б. Д. Дандарона, известного буддийского ученого-тибетолога, философа, религиозного деятеля по основополагающим проблемам теории и практики буддизма, среди них такие как: «О тибетско-монгольском словаре „Источник мудрецов“», «Из истории бурятских дацанов», «Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам», «Буддийская теория индивидуального Я», «51 психический элемент виджнянавадинов» и др. В сборник вошли две большие работы ученого — перевод сочинения «История Кукунора» Сумпы Кенпо, тибетского ученого VIII в., и последняя, незаконченная работа ученого «Черная тетрадь», посвященная нравственным задачам буддизма в современном обществе. Вторая часть книги содержит разнохарактерные материалы о жизни и деятельности Б. Д. Дандарона, представленные в хронологическом порядке: свидетельства родственников, документы следственных органов. В книгу включены также устные народные предания. Сборник имеет подробные примечания и указатели к «Истории Кукунора», выполненные автором-составителем и автором предисловия В. М. Монтлевичем.

6. **Моисеев А. И., Н. Моисеева Н. И. История и культура калмыцкого народа (XVII—XVIII вв.)**. 2-е изд.: Экспериментальное учебное пособие для общеобразовательных учреждений Республики Калмыкии. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2006. — 255 с. Авторы пособия, сами учителя, делают попытку раскрыть содержание исторических процессов, которые происходили с калмыками в XVII—XVIII вв., дать им собственную оценку. События, которые до сих пор носят спорный характер, авторы исследуют с различных точек зрения. В учебном пособии рассматриваются такие главные события в истории калмыцкого народа, как: откочевка из Джунгарии в начале 1-й половины XVII в.; поселение в пределах Иртыша, Ишима, Тобола; второй этап движения калмыков на Волгу; образование Калмыцкого ханства; откочевка калмыков в Джунгарию; ликвидация Калмыцкого ханства. Во второй части книги авторы характеризуют культурную жизнь калмыков, рассказывают о фольклоре и эпосе калмыцкого народа («Джангар»), литературных памятниках («Лунный свет», «Сказание о дербен-ойратах»), народном искусстве калмыков. В приложении приводятся родословные калмыцких нойонов, документ, содержащий клятву в верности государю калмыцких послов XVII в. В книге представлены характеристики известных исторических деятелей, факты из жизни калмыцкого народа, цитаты из научных работ. После каждого

параграфа помещены вопросы, задания, предлагается проанализировать мнение авторов книги.

7. **Номто Очиров. Живая старина. Из литературного наследия** / Сост., вступ. ст., коммент. Б. А. Бичеева. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2007. — 398 с. В издании представлен материал, собранный видным общественным деятелем, ученым, просветителем, собирателем фольклора Н. О. Очировым. Ему удалось услышать и записать произведения всех жанров калмыцкого фольклора. Тексты, записанные рукой Н. О. Очирова в академической транскрипции, расшифрованные и переложенные на современный калмыцкий язык Б. Меняевым и М. Мукабеновой, были распределены по следующим разделам: «Материалы по устной народной литературе астраханских дербетов (сказки и рассказы, песни)», «Материалы по устной народной литературе астраханских торгутов (сказки и рассказы, песни)». Издание включает также научные работы Н. Очирова. В предисловии автор-составитель предлагает обзор материалов, собранных Н. О. Очировым в 1909—1911 гг., характеристику информации, данной ученым по поводу собранных им текстов. Треть книги занимают комментарии автора-составителя. В них поясняются сюжеты сказок и упоминаемых исторических событий, приводятся краткие биографии лиц, дается характеристика жанровой принадлежности, композиции, структуры, бытования рассказов. Книга снабжена фотографиями Н. О. Очирова и исследователей художественного наследия калмыцкого народа.

8. **Ванчикова Ц. П. История бурятского буддизма: письменные источники**. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2006. — 147 с. Издание содержит публикацию перевода на русский язык более чем десяти монгольских, бурятских и тибетских источников по истории бурятского буддизма. Каждому сочинению предпослано вступление, рассказывающее о его авторе, времени его создания, характере и содержании. Во введении автор-составитель предлагает свою периодизацию бурятского буддизма, в которой выделяет четыре этапа: начальный, период расцвета и прогресса, время репрессий и упадка, затем — реставрации и возрождения. Источники он делит на 4 группы: источники, содержащие краткие исторические сведения; автобиографии; главы и разделы по истории буддизма из летописей; архивные документы. Ц. П. Ванчикова считает, что эти источники «дают возможность в некоторой степени реконструировать картину бытования и истории буддизма по регионам расселения бурят, определить роль и значение буддийских монастырей в жизни бурятского общества того или иного периода, установить основные этапы истории бурятского буддизма в XVIII—XIX вв., выявить и атрибутировать имена основных деятелей буддийского мира и дать оценку их вклада в историю культуры бурят» (с. 4—5). Материалы о буддизме сгруппированы в книге по разделам: «Материалы и документы о жизни и деятельности бурятских лам», «Бурятские исторические сочинения», «Сочинения бурятских буддийских деятелей». В при-

ложении дается факсимиле текстов: «Сказание о хождении в Тибет пандита хамбо-ламы Заяева из Цонгольского рода», «Биография хамбо Итигелова», «Наказ Дылгирова, ламы Цугольского дацана».

9. **Бальжинима (Б. З.) Базарова. Монгольские летописи — памятники культуры.** Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. М.: Academia, 2006. — 364 с.

В монографии предпринят анализ исторических знаний древних монголов, рассмотрено значение летописей как исторических источников, отражение в них деятельности Чингис-хана по объединению монгольских племен, юаньской эпохи, маньчжурских завоеваний. Прослеживается влияние на своды монгольских летописей буддийской идеологии, китайской историографии. Обращает на себя внимание авторское осмысление таких данных, как титулы Чингис-хана и его преемников, юаньских императоров, послеюаньских ханов. Для монголоведов, историков Средних веков, краеведов, студентов и аспирантов.

Монографии по истории науки

1. **Юсупова Т. И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности (1925—1953).** СПб: Изд-во «Нестор-История», 2006. — 280 с. Книга посвящена истории организации академической науки в СССР. Российская Академия наук в советский период была живым организмом, и ее, как и все другие структуры общества, коснулись реорганизации, реструктуризации. В разное время перед Академией наук ставились разные цели, для каждого этапа характерны свои подходы, задачи. На большом количестве архивного материала автор прослеживает историю создания и деятельности Монгольской комиссии СНК СССР (1925—1927) и ее последовательницы — Монгольской комиссии АН СССР (1927—1953). Автор анализирует причины проведения широкомасштабных советских научных инициатив в Монголии, основные направления деятельности экспедиций, работавших в разные десятилетия. Определенное место отводится взаимодействию Академии наук и Монгольского Ученого комитета, преобразованного в 1961 г. в Академию наук Монголии. На примере деятельности Монгольской комиссии автору удалось проследить формы и методы воздействия государства на научную и научно-организационную деятельность Академии наук СССР в целях использования научного сообщества для решения внутри- и внешнеполитических задач.

2. **Ученые — исследователи Калмыкии (XVII—нач. XX в.)** Биобиблиографический указатель / Сост. П. Э. Алексеева, Л. Ю. Ланцанова. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2006. — 251 с. В работу включено более 80 статей-описаний, посвященных ученым — исследователям Калмыкии, занимавшимся изучением калмыцкого народа с момента обоснования его в пределах России и до начала XX столетия. В работе представлены общие биографические сведения об ученых и их исследовательская деятель-

ность, труды о жизни и деятельности самих исследователей, дана библиография основных научных работ. Справочник содержит имена ученых, начиная с одного из первых академиков РАН — Байера Г. З. (1694—1738) и заканчивая музыкантом-фольклористом Листопадковым А. М. (1873—1949). В издание вошли имена как профессиональных ученых, так и тех, кто появился в калмыцких степях с административными поручениями, — чиновников, а также миссионеров, путешественников. Здесь представлены статьи о Бадмаеве М. В., Бакуanine В. М., Бергмане В. Г., Бичурине Н. Я., Бэре К. Е., Валиханове Ч. Ч., Георги И. Г., Гмелине С. Г., Гомбьоеве Г., Краснове А. Н., Лепехине И. И., Небольсине П. И., Новолергове М. Г., Очирове Н. О., Пальмове Н. Н., Рамстедте Н. Й., Страленберге Ф. И., Хлебникове В. А., Шмидте Я. И. и др. Указатель составлен по алфавитному принципу.

3. **Россия—Монголия—Китай: дневники путешествия монголоведа О. М. Ковалевского (1830—1831 гг.)** / Подгот. к изд., предисл., коммент., указ. и глоссарий: Р. М. Валеев, И. В. Кульганек. Казань: Изд-во «Таглитат» Института управления и права. 2005. — 15 а. л.

Работа представляет собой публикацию рукописных дневников известного российского и польского ученого-монголоведа О. М. Ковалевского (1801—1878), которые он вел во время своего путешествия из России в Китай и обратно в 1830—1831 гг., в составе X и XI Российских православных духовных миссий. Деятельность и наследие О. М. Ковалевского связаны с формированием и развитием российской школы монголоведения в 20—50-е гг. XIX в.: он более 20 лет возглавлял в Казанском университете первую в России и Европе кафедру монгольской словесности, а затем в течение 10 лет являлся ректором Казанского университета.

Во время своего пятилетнего пребывания на стажировке в Сибири, Бурятии, Монголии и Китае, куда он был послан Казанским университетом для изучения языка и культуры монголоязычных народов, он собрал уникальную коллекцию книг и рукописей на монгольском, тибетском, китайском, маньчжурском языках, а также большой этнографический материал о народах Центральной Азии.

Его документы по истории и культуре Монголии и Китая первой половины XIX в. имеют большую ценность, являются важными источниками для отечественных этнографов, лингвистов, культурологов, изучающих народы Центральной и Восточной Азии.

Публикация дневников О. М. Ковалевского предпринимается впервые; они представляют собой яркий образец замечательной традиции отечественного монголоведения и китаеведения XIX в., вобравшей в себя позитивный опыт предшественников: отечественных дипломатов, торговцев, путешественников, исследователей более раннего периода истории Монголии. Публикация дневников выполнена по текстам рукописей, хранящихся в Российской национальной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина г. Санкт-Петербурга и в Национальном архиве Республики Татарстан.

4. Жизнь и научная деятельность С. А. Кондратьева (1896—1970): в Монголии и в России / Подгот. текста, предисл., введ., коммент. и указ. Кульганек И. В., Жуков В. Ю. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 404+8 с. (Архив востоковедения).

Книга представляет собой первое монографическое исследование жизни, деятельности и творчества С. А. Кондратьева (1896—1970) — отечественного монголоведа-фольклориста, археолога и композитора, исследователя Монголии, участника Монголо-Тибетской экспедиции 1923—1926 гг., известного исследователя Центральной Азии П. К. Козлова. Публикуется значительная часть творческого наследия С. А. Кондратьева.

Монгольские дневники С. А. Кондратьева (1920-е гг.) содержат интересный материал о ходе знаменитых ноинулинских раскопок, давших миру сенсационные открытия, относящиеся к гуннскому периоду завоевания Центральной Азии (I в. до н. э.—I в. н. э.). Они вносят определенный вклад в развитие отечественного монголоведения и русско-монгольского научного взаимодействия.

В московском дневнике-размышлении Кондратьева («Мысли о жизни», 1949 г.) дается оценка современной ему политической, экономической и культурной жизни, приводятся характеристики многих деятелей науки и культуры, что делает его важным источником сведений по истории «позднего сталинизма». Публикуемые художественная проза и стихи С. А. Кондратьева органично дополняют его творческий портрет.

Книга снабжена рядом указателей и рассчитана на специалистов-востоковедов, литературоведов, музыковедов, историков, культурологов и всех, кому небезынтересны описываемые в ней время, события, люди и проблемы.

Монографии по филологии

1. Бьерке Н. П. Поэзия Д. Равджи. Элиста: АОР НПП «Джангар», 2006. — 112 с. Монография посвящена творчеству крупнейшего монгольского поэта XIX в. Д. Равджи (монг. Равжаа), в произведениях которого воплотились лучшие идеалы монгольского народа и черты его национального самосознания. Произведениям поэта присуще чуткое понимание новых процессов, происходивших в обществе и требовавших политических перемен. Он был чуток к традициям, которые лишь в сочетании с прогрессивными веяниями, по его мнению, могли стать основной тенденцией развития народа. Автором монографии показано становление Д. Равджи как общественного деятеля и мастера художественного слова. В книге дается биографический очерк его жизни и деятельности. Одна глава посвящена истории изучения творчества поэта зарубежными и отечественными исследователями. Основное внимание уделено дидактической поэзии, так называемым сургалам, и дидактическим мотивам в его лирической поэзии.

Монография имеет библиографию из 159 наименований на русском, монгольском и европейских языках.

2. Джамбинова Р. А. Калмыцкая художественная проза XX века / Калмыцкая литература XX века: В 3 кн. Кн. первая / Отв. ред. А. М. Казиева. Элиста: АОР НПП «Джангар», 2006. — 272 с. Монография посвящена становлению и этапам развития современной калмыцкой прозы. В книге рассматриваются три основных периода, чему и подчинена ее композиция. Первая глава рассказывает о калмыцкой прозе первой трети XX в. Рассматривается творчество прозаиков А. М. Амур-Санана, Н. М. Манджиева, Б. Б. Басангова. Вторая глава — «Проза второй половины XX века» охватывает период с 1957 г. до 1990-х гг. Особое внимание в ней уделено возрастанию индивидуально-авторского начала в калмыцком романе. Анализируются романы А. Б. Бадмаева, А. Г. Балакаева, Т. О. Бембева. В третьей главе, посвященной литературе зарубежья, автор касается литературных процессов самого последнего времени и доводит свое исследование до художественной литературы, появившейся в 2000 г. Автором проработано 52 источника на калмыцком языке, названо более 200 имен, которые включены в указатель.

3. Салыкова В. В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версии эпоса «Джангар»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2007. — 33 с. Диссертация посвящена комплексному сопоставительному описанию лексико-стилистической системы двух основных национальных версий эпоса «Джангар», памятника устного народного творчества монголоязычных народов. Сделана попытка изучения языка фольклора монгольских народов с лингвистической точки зрения. Материалом исследования послужили тексты опубликованных национальных версий «Джангара». Автором были выявлены теоретические предпосылки исследования, собрана, зафиксирована, систематизирована и классифицирована лексика песен эпоса, разработана комплексная методика лексико-семантического анализа эпического слова, определен статус языка эпоса как текста, выявлена речевая специфика стилистических средств эпоса. В результате работы автор пришла к выводам, касающимся эпического лексикона эпоса, большую часть которого, как она считает, составляет основная лексика. В. В. Салыкова обнаружила существование замкнутых тематических групп, в которые можно объединить все слова в эпосе. Она считает, что лексика эпоса двуслойна, один из слоев составляет ограниченная в количественном отношении совокупность констант, т. е. опорных ключевых слов, устойчивых словосочетаний, структурных моделей, имеющих текстообразующую функцию, второй слой — это все остальные слова, встречающиеся в эпосе. Автореферат содержит описание работы, состоящей из введения, трех глав, заключения, списка работ. Диссертация была успешно защищена 6 июля 2007 г. на заседании Диссертационного совета по специальности 10.02.22 — языки народов зару-

бежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии (монгольские языки) в Калмыцком государственном университете в Элисте.

4. Калмыцкое устное народное творчество / Автор-сост. Н. Ц. Биткеев. ЗАОр «Джангар». Элиста, 2007. — 440 с. Сборник включает переводы на русский язык лучших образцов калмыцкого фольклора. Составлен по жанровому принципу, выделены следующие жанры: сказки, богатырские сказки, волшеббно-фантастические сказки, сказки о животных, бытовые сказки, пословицы и поговорки, календарная поэзия, семейная обрядовая поэзия, родильный фольклор, свадебный фольклор, легенды и предания, песни. Песни имеют нотацию. В качестве приложения дан комментарий о записи и издании конкретных произведений. Каждый раздел сборника имеет предисловие, в котором дается характеристика жанра, времени его появления, бытования, изучения. Сборник посвящается 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России. Издание имеет напутствие главы Республики Калмыкии К. И. Илюмжинова и предисловие автора-составителя, содержащее краткую характеристику сборника. Кроме того, автор определяет место эпоса «Джангар» в художественном творчестве калмыцкого народа и предлагает краткую историю его изучения. Издание богато иллюстрировано.

5. Батырева С. Г. Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX—начала XX в. Элиста: АОр НПП «Джангар», 2006. — 169 с. Исследование посвящено изучению калмыцкого народного декоративно-прикладного искусства. В монографии предложены реконструкция системы традиционных художественных ремесел и описание их особенностей. Работа рассматривает традиционное народное искусство как итог длительной этнической истории, синтезирующей многие влияния. Одним из наиболее сильных стимулов в формировании калмыцкого искусства именно такого типа было этнокультурное взаимодействие ойратских племен с тюркоязычным миром. Оно объясняет, по мнению автора, общность калмыков в жилище, конском уборе, оружии, ювелирных украшениях с народами, имевшими ранее кочевой уклад, — с бурятами, калмыками, башкирами, казаками, киргизами, каракалпаками, алтайцами, якутами. Каждая глава книги посвящена определенному виду искусства — работам по войлоку, коже, дереву, металлу. Последняя глава содержит рассказ о функционировании этнических традиций в декоративно-прикладном искусстве калмыков. Работа имеет библиографию (108 наименований) и терминологический словарь бытовой и искусствоведческой лексики.

Издание богато иллюстрировано.

6. Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / Сост., пер. с калм., вступ. ст. и коммент.

Д. Э. Басаева. 2-е изд., стереотипное. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2007. — 415 с. В сборнике представлены тексты несказочной прозы — легенды и предания, отражающие историческую память народа, в них заключены морально-этические понятия, воззрения народа, отношение его к собственной истории. Сборник построен по тематическому принципу. В нем представлены легенды, мифы и поверья о Земле, небесных светилах, явлениях природы, зарождении человечества, о героическом эпосе «Джангар», сутре «Дорджи-джодво», календаре, письменности, словесных состязаниях, о происхождении калмыцких праздников, чая, вина, о служителях культа и народных суевериях, о возникновении племен и народов, о родниках, реках, озерах, урочищах, горах, курганах, памятных местах, о Марзан-богатыре, воинах Аюки-хана, музыкальных инструментах, шахматах. Сборник имеет комментарий, указатель имен исторических и мифологических персонажей, глоссарий. В предисловии Д. Э. Басаев дает историю изучения несказочной прозы и характеристику этого вида фольклора калмыцкого народа.

7. В. Д. Пюрвеев. Гармония души и дарования (Лирика Давида Кугультинова). Элиста: Изд-во КГУ, 2006. — 132 с. В монографии исследуется художественно-эстетическое своеобразие лирики калмыцкого поэта. Автор рассказывает о становлении поэта, об этапах его творчества, о переходе от описательности и декларативности к концептуальности. Он считает, что творчество Д. Кугультинова является «ярким примером интеллектуального художественно-философского освоения сферы духовно-практических отношений в мире, образом концептуально-философского склада поэтического сознания, которое способно объять границы Космоса и сопоставить далеко отстоящие, на первый взгляд, объекты» (с. 37). В. Д. Пюрвеев раскрыл в лирике Д. Кугультинова философское содержание лирического героя, рассмотрел поэтику жанровых форм со стороны их конструктивного содержания и мировоззренческих функций.

Кроме названных, появились следующие монографии:

А. Д. Цендина. Монгольские летописи веков: повествовательные традиции. М.: Изд-во РГГУ, 2007. — 272 с.

Л. К. Герасимович. Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). — Элиста: АОр НПП «Джангар», 2006. — 362 с.

Е. Э. Хабунова. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов н/Д: Изд-во. СКНЦВШ, 2006. — 256 с.

(Развернутые рецензии о них смотри ниже).

Рецензии

Л. К. Герасимович. Монгольская литература XIII—начала XX в.: Материалы к лекциям. Элиста, 2006. — 362 с.

Людмила Константиновна Герасимович — ведущий специалист в мировом монголоведении в области изучения современной монгольской литературы, при этом ее научные труды охватывают всю монгольскую литературу, начиная с периода ее становления и развития вплоть до наших дней.

Первое исследование (1953) Л. К. Герасимович было посвящено творчеству одного из зачинателей современной монгольской литературы Цэндийн Дамдинсурэна. В 1965 г. вышла в свет большая монография «Литература Монгольской Народной республики: 1921—1964». Многолетние изыскания Л. К. Герасимович в области монгольской словесности позволили собрать материал для второй книги о современной прозе — «Литература Монгольской Народной республики: 1965—1985. Очерки прозы» (1991). Автор подчеркивает преемственность традиций монгольской прозы в творчестве современных писателей. Работа Л. К. Герасимович «Монгольское стихосложение: опыт экспериментально-фонетического исследования» (1975) внесла серьезный вклад в монголоведение своими важнейшими теоретическими положениями о природе монгольской поэзии.

Новую книгу Людмилы Константиновны ждали, и ее выход стал событием в отечественном монголоведении, подарком для ученых-монголоведов, преподавателей и студентов вузов. Опубликованная в 2006 г. монография «Монгольская литература XIII—начала XX в.» явилась результатом лекционной работы в Санкт-Петербургском университете на протяжении нескольких десятилетий.

Предваряет повествование глава «История изучения», содержащая несколько кратких, но емких очерков о выдающихся российских монголоведах прошлого: А. М. Позднеев (1851—1920), Б. Я. Владимирцов (1884—1931) и С. А. Козине (1879—1956), оказавших решающее влияние на весь последующий период изучения монгольской словесности. В разделе, посвященном истории изучения монгольской литературы в самой Монголии, Л. К. Герасимович выделяет имена таких известных литературоведов, как Ц. Дам-

динсурэн, Б. Ринчен, Ш. Гаадамба, Д. Цэрэнсодном, Х. Сампилдэндэв, Л. Хурэлбаатар, Г. Жамсаранжав. В числе посвященных монгольской литературе исследований западных ученых заслуженно отмечен фундаментальный труд немецкого ученого В. Хайссига «История монгольской литературы».

Названия глав монографии Л. К. Герасимович соответствуют периодизации монгольской литературы по хронологическому принципу, признанному наиболее удачным. Автор делит историю монгольской литературы на следующие этапы: XIII—XIV вв.; XV—XVII вв.; XVII—XVIII вв.; XIX—начало XX в. Переводная литература XIII—XIV вв. и XVII—XVIII вв. объединена в самостоятельные разделы.

Автор сразу оговаривается, что «Материалы к лекциям по монгольской литературе XIII—начала XX в. не являются теоретическим исследованием процесса развития монгольской литературы» [1: 3]. Однако сам характер этих «Материалов» не подтверждает столь скромную самооценку труда ученого. Монография отличается взвешенностью и тщательностью исследования и анализа произведений и по своему уровню выходит за рамки учебного пособия. Панорамное изображение литературы в ходе ее развития выгодно отличает книгу от предшествующих работ по истории монгольской литературы, которые уже не могут отвечать современным требованиям науки. Первые опыты конца XIX—начала XX в. (А. М. Позднеев [2], Б. Лауфер [3], Б. Я. Владимирцов [4]) страдали недостатком материала, затем, в середине XX в., выходили только краткие статьи в энциклопедиях [5; 6: 682—689; 7: 546—549]. В книге «Литературное наследство» Г. И. Михайлова [8] характеристика литературных произведений древней и средневековой литературы монголов дается в сжатой форме.

Л. К. Герасимович в первой главе своей книги подробно рассматривает все известные на сегодня произведения монгольской литературы XIII—XIV вв. По мнению автора, тексты этого периода близки к фольклорной стихии. Представление о них можно составить прежде всего по ключевому историко-литературному памятнику «Нууц товчоо» («Сокровенное сказание монголов») (1240). В книге Л. К. Герасимович значительное место отведено истории изу-

чения летописи, описанию самой рукописи, характеристике образа Чингисхана, наглядно показаны художественные особенности поэтических вставок. Как справедливо пишет автор, другие дошедшие до нашего времени тексты XIII—XIV вв. так или иначе связаны с походами Чингисхана и созданием единого централизованного государства, они составляют своеобразный цикл «Чингисиады» [9]. Тема воспевания великого предка звучит и в летописях XVII—XVIII вв.

Важным в литературоведческом отношении является тот факт, что Л. К. Герасимович акцентирует внимание читателя на процессе формирования в XIII—XIV вв. таких распространенных жанров монгольской литературы, как поучение (*сургал*) и ода (*магтал*). Дидактическая традиция, пронизывающая монгольскую литературу на всем протяжении ее исторического пути, берет свое начало именно в XIII—XIV вв., о чем и пишет Л. К. Герасимович, неизменно подчеркивая афористичность, присущую большинству произведений монгольской словесности.

В разделе «Литература XV—XVII вв.» основное внимание автор уделяет рассмотрению памятников шаманской литературы, так как «этот пласт монгольской словесности представляет особый интерес в истории национальной культуры... Во-первых, в нем полностью отсутствует влияние других культур и, во-вторых, именно шаманская литература сохранила дух художественного мышления древних монголов» [9: 129]. Вместе с Л. К. Герасимович мы ощущаем здесь тот «аромат степи», который отмечал Б. Я. Владимирцов в художественных произведениях монгольской литературы, имеющих яркий национальный колорит.

«Степным дыханием», по мнению Л. К. Герасимович, веет от замечательных стихов халхаского Цогто тайджи, вошедших в число произведений монгольской классики XVII—XVIII вв.

Занимающая центральное место в литературе этой эпохи Гесериада давно известна и хорошо изучена в монголоведении. В книге приводятся разные версии эпоса, описываются разные подходы ученых к исследованию памятника, что весьма познавательно для студентов и всех читателей, интересующихся монгольской литературой.

Тему жанрового своеобразия монгольской литературы Л. К. Герасимович продолжает в следующем разделе, посвященном переводной литературе XVII—XVIII вв. Жанры повесть (*тууж*) и биография (*намтар*) пришли в национальную литературу как переводные сочинения в XVII—XVIII вв. Автор справедливо обращает внимание читателя на то, что жанровое мышление в монгольской литературе начало складываться в период массового распространения в Монголии буддизма благодаря притоку большого количества сочинений популярного буддизма, разнообразных по своим функциям и жанрам. Лучшие умы страны занимались переводами с санскрита и тибетского языка канонической буддийской литературы, джатак, так что результаты их трудов часто становились фактом собственной монгольской

литературы. Так, например, мы чувствуем это «степное дыхание» в повестях о Ногоон дар эх и Нарангэрэл, в биографиях Нэйджи тойна и Жанжа хутухты и в других переводных произведениях, анализируемых и оцениваемых Л. К. Герасимович.

Заслуживают особого внимания развернутые биографии отдельных писателей, анализ их творчества, начиная с биографии халхаского Лувсанпиринлэя (1642—1715) — выдающегося литератора, чье творчество изучено еще недостаточно. С особой симпатией и тщанием в книге представлено творчество авторов XIX в., уже осознающих себя профессиональными писателями, таких как Хуульч Сандаг (1825—1860), Агваанхайдав (1779—1838), Н. Данзанванжил (1854—1907), Гэндэн мэйрэн (1820—1882), Б. Гэлэгбалсан (1846—1923), В. Гулранс (1820—1851), Лувсандондов (1854—1909), Р. Хишигбат (1849—1916), В. Инжинаш (1837—1872), Д. Равжаа (1803—1856). Заслуживает высокой оценки сделанное впервые в российском монголоведении замечание Л. К. Герасимович о том, что писатели XIX в. проповедовали гуманистические идеалы, призывали к нравственному совершенствованию. Следует согласиться с автором в том, что творчество писателей XIX в. составляет качественно новый этап в духовной культуре монгольского народа.

Рассказ о творчестве писателей щедро проиллюстрирован прекрасными переводами фрагментов или целых оригинальных монгольских сочинений, выполненными Л. К. Герасимович, что не только повышает ценность хрестоматии как учебного пособия, но и дает широким читательским кругам адекватное представление о художественном уровне монгольской словесности.

Книга Л. К. Герасимович оснащена современным научным аппаратом (словарь имен и терминов, указатели имен, географических названий и этнонимов, названий сочинений), что, безусловно, повышает ее научную ценность, делает ее незаменимой.

Рефреном звучит в книге мысль ученого о том, что систематизировать знания о монгольской литературе мешают два объективных обстоятельства, а именно недостаточный уровень ее изученности и недостаточная источниковедческая база. Поэтому, как представляется, Л. К. Герасимович своей книгой невольно пытается решить и другую задачу — привлечь внимание читателей к ярким образцам художественного творчества монголов, «аромату степей» и дать своего рода напутствие молодым. Ведь всегда остается надежда на то, что постепенно белые пятна в монгольской филологии будут исчезать с приходом в науку новых и новых поколений монголистов, преданных своему делу так, как предана ему Л. К. Герасимович. Поистине, как написал Лувсанпиринлэй в XVII в.:

Чтобы старательно обдумать пути грядущего,
Нужны великое терпение и осмотрительность,
Предельная осторожность и большое усердие.
Уповайте на добрые дела старцев! [9: 196]

Литература

1. Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста, 2006.
2. Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы, читанные в С.-Петербургском университете в 1895—1896 гг. Т. 1—2. СПб., 1896—1897; Т. 3. Владивосток, 1907.
3. Лауфер Б. Очерк монгольской литературы / Пер. В. А. Казакевича; Под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л., 1927.
4. Владимирцов Б. Я. Монгольская литература // Литература Востока. Вып. II. Пг., 1920.
5. Понпе Н. Древняя монгольская литература // Литературная энциклопедия. Т. 7. М., 1934.
6. Шастина Н. П. Монгольская литература // Большая Советская Энциклопедия. М., 1956.
7. Сазыкин А. Г. Монгольская литература XVII в. // История всемирной литературы: В 9 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; Глав. ред. П. Бердников. Т. 8. М.: Наука, 1983.
8. Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М., 1969.
9. Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста, 2006. С. 48.

Л. Г. Скородумова

А. Д. Цендина. Монгольские летописи XVII—XIX вв.: повествовательные традиции. М.: Изд-во РГГУ, 2007. — 272 с.

Доктор филологических наук А. Д. Цендина — опытный ученый-монголовед, снискавший авторитет как проницательный вдумчивый исследователь. Она является автором ряда монографий, множества статей, отличающихся легкостью и безупречностью стиля, ею внесен большой вклад в изучение монгольской литературы, особенно ее классического средневекового периода.

Рецензируемая работа А. Д. Цендиной, посвященная структурным и сюжетно-стилистическим особенностям монгольских летописей XVII—XIX вв., остается в русле разрабатываемой ею на протяжении двух десятилетий темы монгольской новеллистики XVIII—XIX вв., тибето-монгольских литературных взаимосвязей.

В книге «Монгольские летописи» А. Д. Цендина подробно рассматривает большой объем литературных текстов, впервые предпринимает попытку литературоведческого анализа исторических памятников, системного описания истории монгольской литературы.

Автор дает адекватно высокую оценку значению исторических сочинений для монгольской литературы, отмечая их комплексный характер и большое разнообразие текстов.

В книге А. Д. Цендиной предлагается представляющий бесспорную научную ценность новый подход к решению многих вопросов современного монголоведения. Так, например, А. Д. Цендина затрагивает актуальную для монгольской филологии тему периодизации истории монгольской литературы. По ее мнению, следует выделить три наиболее крупных

временных периода: 1. Древний (XIII—XIV вв.); 2. Средневековый (XVII—XIX или до начала XX в.) и 3. Современный (XX в.). При этом литература XIX в. вычленяется в самостоятельный этап, а литература XX в. делится на два этапа: до и после 1940 г. Такая классификация соотнесена с периодизацией политической истории Монголии и методологически оправдана. Как пишет А. Д. Цендина, в монголоведении сложились два подхода к периодизации литературы — с точки зрения политической истории и в соответствии с периодизацией истории развития письменного языка. Автор предлагает использовать принципиально новый типологический подход, который предполагает выделение типов литературы, основывающихся на имплицитно присущих ей чертах. А. Д. Цендина, в частности, в «старой монгольской литературе» выделяет такие типы, как древний (архаичные мифы, фольклорно-эпическая поэтика) и средневековый (буддийский мифологический), для которого характерны неразграниченность видов и жанров, синкретизм функциональных и нефункциональных начал, компилятивность, подавляющая роль канона. Методика в данном случае опирается на новые представления о литературе, на признание за искусством слова как составной частью монгольской культуры эстетических, художественных, беллетристических функций.

Такой ракурс исследователь объясняет тем, что сочетание исторического и типологического подходов позволит ответить на вопрос, как были соотнесены в монгольской летописной традиции и в литературе в целом два процесса — иноязычных влияний и стадийного развития, как они сказались на структуре и сюжетно-стилистических особенностях летописей.

До сих пор в науке окончательно не определена степень иноязычного культурного влияния на развитие национальной монгольской литературы. Проблемы автохтонности текстов и адаптации иноязычных традиций остаются по-прежнему актуальными для современного монголоведения.

Эти ключевые моменты в истории монгольской словесности рассматривает в своей книге А. Д. Цендина. Она описывает этапы развития монгольской литературы в связи с летописной традицией, испытывавшей индо-тибетское и китайское влияние. Оно было настолько значительным, полагает ученый, что породило круг проблем, решение которых имеет первостепенное значение для раскрытия характера не только литературы, но и культуры в целом. Выяснение соотношения заимствованного и оригинального — одна из краеугольных проблем в истории литературы. Всякий раз приходится доказывать автохтонность тех или иных текстов, устанавливать степень адаптации заимствованных тем и сюжетов. В частности, автор делает серьезный и вполне обоснованный вывод о том, что влияние стиля китайских династийных хроник на характер монгольских летописей ощущалось на периферии всего воздействия

китайского стилистического канона на монгольскую письменную традицию.

Теоретическое осмысление проблемы иноязычного влияния на монгольскую литературу, предпринятое А. Цендиной, явилось новым шагом в изучении литературного наследия монголов.

А. Цендина в своей книге делает еще один очень важный, новый для российского монголоведения научно обоснованный вывод о существовании в летописной традиции монголов трех слоев — «номадного», индо-тибетского и китайского. Они же сформировали в монгольской литературе три различных литературных типа, пишет ученый, ссылаясь на О. Ковалевского, который вычленил в истории монгольского языка 4 компонента: номадный, индо-тибетский, китайский и европейский. Добуддийский и докитайский тип повествования нашел свое выражение, по ее мнению, в книжном эпосе, генеалогической истории, некоторых видах афористической поэзии.

Заслуживает высокой оценки содержащийся в книге А. Д. Цендиной «Монгольские летописи XVII—XIX вв.» углубленный и всесторонний анализ мотивов, ставших основой возникновения буддийских исторических мифов. Автор на конкретных примерах убедительно показывает, что буддийская историография создала в монгольской литературе новое клише, согласно которому идеальный монарх должен быть покровителем буддизма. В рамках этой традиции Чингис-хан на протяжении веков приобрел черты идеального правителя по буддийскому канону.

К достоинствам научного труда А. Д. Цендиной следует отнести текстологический анализ летописей. Филологический подход помогает автору интерпретировать сложные напластования в монгольской историографии, вывести своего рода «историческую филологию». К специфическим свойствам летописей монгольского Средневековья автор относит метафоризацию текста, отмечает, что устойчивые метафоры порождают постоянные эпитеты и символику, из чего складывается новая стилистика художественного повествования. Это принципиально важный вывод для изучения монгольской словесности в целом.

Подобный метод «исторической критики текста», принятый за основу классической филологии, удачно проецируется и на источниковедческие исследования столь богатого монгольского материала. Исходя из этого метода, как представляется, автором сформулированы важные теоретические положения относительно статуса текста в историко-текстологической перспективе. С опорой на хорошую доказательную базу А. Д. Цендина демонстрирует сосуществование в летописях разных хронологических слоев, или «субстратов», о чем уже упоминалось.

А. Цендина решает в своей книге главную задачу — показать генезис и развитие повествовательных типов национальной литературы монголов, эволюцию художественного мышления. В ходе скрупулезного исследования летописей она выделяет собственно монгольский «номадный» субстрат текстов. Формулировка данного понятия с «герменевтической» трактовкой всех особенностей данного явле-

ния в монгольской литературе может быть оценена на уровне открытия в монгольской филологии.

Дефиниция «номадный» впервые применяется в описании монгольской литературы. Автор убедительно доказывает правомерность этого термина и приходит к заключению, что номадный, или архаичный, тип в монгольской литературе продолжал жить потому, что в монгольском обществе имела для этого социальная почва, само монгольское общество сохраняло многие родовые черты.

Закономерно следует заключение о том, что нельзя считать всю монгольскую литературу периода до XX в. полностью «интегрированной» в большие «зональные» индо-тибетскую или китайскую общности. Монгольская словесность сохраняла древние «номадные» традиции и как способ, и как образец писания.

Данная А. Д. Цендиной интерпретация «номадного субстрата» послужит стержнем для определения специфики монгольской литературы на всем историческом протяжении ее развития.

Уникальность научного труда А. Д. Цендиной заключается в создании нового, собственного метода исследования монгольских летописей с использованием всего арсенала источниковедческих приемов, накопленных в монголоведении, и подходов классической филологии в интерпретации текста и поэтике художественных произведений.

Приятно отметить также, что работа хорошо оформлена, содержит научный аппарат.

Л. Г. Скородумова

Е. Э. Хабунова. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. — 256 с.

Монография Е. Э. Хабуновой «Героический эпос „Джангар“: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий)» посвящена изучению выдающегося монголо-ойратского героического памятника, который уже более 150 лет привлекает внимание ученых-филологов российского и мирового научного сообщества. Это первое монографическое исследование, предметом которого стали устойчивые повествовательные единицы памятника, являющиеся важными компонентами поэтики эпоса.

В работе поставлена задача выяснить, какие звенья эпического жизнеописания богатыря отличаются постоянством и устойчивостью, являются поэтическим воплощением основных моментов жизненного цикла эпического богатыря, выявить закономерности в жизнеописании эпического героя на разных уровнях эпоса.

Е. Э. Хабунова вычленила из текстов национальных версий постоянные величины, сопутствующие основным этапам жизни богатыря, — его рождению, свадьбе, битве, смерти; проанализировала распределение их по всему эпическому тексту; определила

привязанность различных устойчивых единиц к определенной позиции, сюжету, мотиву эпоса.

Выяснив, что стоит за повторяемостью и постоянством различных элементов эпического повествования, автор монографии решила задачу об уровне соотношения эпической константности «Джангара» и традиционной обрядности монгольских народов.

Работа выполнена на репрезентативных источниках. Ими стали калмыцкая (25 глав), синьцзянская (30 глав) и монгольская (25 глав) версии «Джангара». Монография состоит из введения и четырех глав. Во введении дается определение вводимому автором термину «константа», характеризуются результаты ранее предпринятых исследований художественно-композиционных особенностей и поэтико-стилевых явлений, присущих «Джангару», определяются цели, задачи и методы работы. В первой главе — «Рождение эпического героя как введение в жизнеописание богатыря» — автор, рассматривая все типовые сюжеты и мотивы, связанные с жизненным циклом богатыря, выявляет идеи, которые стоят за поэтическими константами. Во второй главе — «Изображение женитьбы богатыря в героическом эпосе „Джангар“» — прослеживается реализация этого сюжета во всех трех версиях эпоса, проводится сравнение степени развернутости сюжета, его полноты и наличия разных действующих образов и деталей описания. Глава третья — «Богатырский подвиг как логическое продолжение жизненного цикла героя» — посвящена главному действию в цепи событий, описываемых в «Джангаре», которое прославляет богатыря, увековечивает его имя, умножает богатство, укрепляет веру, упрочивает державу. Автор доказывает, что смерть героя не является завершением его жизненного цикла: он умирает, чтобы возродиться в новом эпическом бытии. В четвертой главе — «Поэтико-стилевая структура глав о богатырской женитьбе в национальных версиях „Джангар“» — автор определяет однородные явления в эпосе, или поэтические константы эпоса. Самые крупные из них названы автором блоками. Наибольшее внимание автор уделила сюжетному блоку, связанному с женитьбой героя, рассмотрев константы этого блока на уровнях мотивов и формул. Кроме указанного блока ею были выделены и другие, например, «ставка хана», «путь следования богатыря к намеченной цели», «ставка хана-тестя», «обратный путь», «свадебный пир во дворце хана».

Каждый блок содержит ряд мотивов. Так, блок «ставка хана» состоит из мотивов «богатырского пира», «выделения героя», «поимки и седлания коня», «вести о суженой», «рождения богатыря», «эпического одиночества», «богатырского детства», «сиротства», «имянаречения». Ею было замечено, что лишь некоторые из них отличались постоянством — они были названы микроконстантами. Анализ их показал разное вербальное воплощение одних и тех же явлений и действий. Е. Э. Хабунова считает, что лексика, связанная с рождением героя, в калмыцком варианте эпоса отражает мифологичность народных представлений в большей степени, чем в монгольском.

Анализ поэтико-стилистических констант, связанных с наречением богатыря именем, также наглядно показывает, считает автор, что своеобразную интерпретацию получила в эпосе вера народа в теснейшую связь имени хозяина с его судьбой. Формулы одиночества, сиротства, уверена автор, демонстрируют избранность и героическую миссию богатыря, который выживает в трудных условиях благодаря своим исключительным способностям.

Все константы маркируют ключевые звенья эпического повествования. Они крайне важны для сюжетосложения, структуры, композиции, выражения идеи повествования и его художественного воплощения. Продуктивным является вывод автора, заключающийся в признании сочетаемости констант с другими лексическими единицами, что нашло отражение в вербальном воплощении моментов, значимых с точки зрения их обрядовой семантики. Минимальная константная единица, названная Е. Э. Хабуновой абсолютной константой, аккумулирует в себе всю поэтико-стилевую характеристику эпического повествования. Каждой из них соответствует устойчивая параллель в сопутствующих жизненному циклу традиционных обрядах, которые играли большую роль в формировании эпоса «Джангар». Таковы главные выводы монографии Е. Э. Хабуновой. Они стали новым словом в изучении художественного канона эпоса «Джангар» отечественной фольклористикой и литературоведением, а сама работа — интересным научным явлением в российском монголоведении.

И. В. Кульганек



Некролог

Инесса Ивановна Ломакина, исследователь Монголии, автор 9 книг по истории, культуре, искусству, традиционному быту и современной жизни монгольского народа, в 2007 г. указом Монгольского правительства награждена высшим орденом страны — орденом Полярной Звезды за заслуги в деле изучения и популяризации Монголии за рубежом.

И. И. Ломакина внесла большой вклад в исследование малоизвестных тем в российской науке. Будучи прекрасным архивистом, скрупулезным изыскателем, кропотливым работником и настойчивым человеком, она работала с материалами в труднодоступных архивах, где хранились чрезвычайно интересные документы об истории, политике, культуре, образовании, жизни и деятельности связанных с Монголией конкретных людей разных эпох.

Инесса Ивановна родилась в Ленинграде 14 сентября 1930 г. В 1953 г. закончила филологический факультет (отделение русской литературы и языка, логики и психологии) ЛГУ им. А. А. Жданова (ныне СПбГУ).

В Монголии жила более 7 лет (1961—1965, 1968—1970), работала сотрудником редакции журнала «Современная Монголия», корреспондентом газет «Советская культура» и «Литературная газета». Написала более 30 статей по изобразительному искусству Монголии в различных журналах («Искусство», «Творчество», «Советская культура», «Новости Монголии», «Современная Монголия», «Юность», «Наука и религия», «Нева»). Ей принадлежат эссе о жизни и творчестве современных монгольских художников — О. Цэвэга, Д. Амгалан, Л. Гавы, Н. Цултэма, Л. Намхайцэрэна, скульпторов Л. Дашцэлэга и Авирмеда, публикации о культурных событиях столицы Монголии — открытии архитектурных памятников, выставок, о съездах ученых, художников.

В Монголии И. И. Ломакина изучала материалы об участии русских и советских художников в творческой жизни народа. Результатами этих исследований стали очерк о К. Померанцеве — художнике, проработавшем в Монголии 13 лет, авторе первого памятника в Монголии, создателе первой художе-

ственной студии в Улан-Баторе, публикация репродукции с найденной в Монголии картины Ю. Рериха «Великий всадник», написанной им в Улан-Баторе в 1927 г. и переданной в дар монгольскому правительству. Эти темы были продолжены и раскрыты в последующих монографиях.

По возвращении из Монголии в 1970 г. И. И. Ломакина была принята в члены Союза журналистов. В этом же году в Улан-Баторе увидела свет ее первая книга «Изобразительное искусство социалистической Монголии». Вскоре появились еще три книги «Марзан Шарав» (М.: Изобразительное искусство, 1974), посвященная монгольскому художнику начала XX в. новой эпохи молодого государства, «Белые юрты в степи» (М.: Молодая гвардия, 1975), рассказывающая о традиционном быте и сегодняшней жизни монголов, и «Улан-Батор» (Л.: Искусство, 1977. Серия «Города и музеи мира»), посвященная истории и современному облику столицы.

В монографии «Изобразительное искусство социалистической Монголии» автор смогла провести большую исследовательскую работу, дать развернутую характеристику основных этапов развития нового искусства Монголии, проанализировать творчество многих художников молодого государства.

В оригинальной исследовательской работе о Марзан Шараве — самобытном творце, шагнувшем за пределы традиционной живописи, И. И. Ломакиной не только дан анализ произведений самого художника, сделан ряд тонких наблюдений, касающихся используемых им художественных средств выражения, но и представлена панорама состояния всей современной монгольской живописи середины и второй половины XX в., подняты теоретические искусствоведческие проблемы. Подобной монографии, с достаточно глубоким исследованием истоков творчества, освещением этапов поисков и находок монгольского художника, к тому же имеющей цветные иллюстрации картин, не было к тому времени ни на одном каком-либо языке.

Книги И. И. Ломакиной получили отклики в печати Монголии, России, Англии, Венгрии, Германии. Западными, российскими и монгольскими учеными написан ряд положительных рецензий на ее монографии (W. Heissig. Inessa I. Lomakina. Marzan Sarav. M.: Izobrazitelnoe Iskustvo, 1974. 192 s. // Zentral-Asiatische Studien des Seminars für Sprach und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn, Kommissionverlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, N 10, 1976. S. 9; A. Rona-Tas I. I. Lomakina. Varzan Scharav // Acta Orientalia. Hungary. T. XXX. Fasc. 2. 1976. P. 261—262; Л. Дашиям. «Марзан Шарав» // «Дорслэх урлаг» (Изобразительное искусство). Уб. № 1. 1976. С. 21—23; А. Иванов. Монгольский Брейгель // Творчество. М., 1975. № 2. С. 24—25). Во всех рецензиях высоко оценивался труд автора, отмечались глубокое знание предмета изучения и монгольского менталитета, ис-

кренняя заинтересованность в точном изображении героев исследования.

В «послемонгольский» период жизни в Ленинграде монгольские сюжеты соседствуют с темой культурной и трудовой жизни страны. Ею написаны 4 книги, три из которых вышли в серии «Истории фабрик и заводов». Среди них книги о таких знаменитых предприятиях Ленинграда, как Семянниковский завод (позднее — Машиностроительный завод им. В. И. Ленина) и Военный трубочный завод. В 1970—1976 гг. И. И. Ломакина участвовала в коллективном труде по составлению Немецкой энциклопедии по искусству (Künstlerlexikon), для которой составила 80 персональных статей. В 1980 г. стала лауреатом премии «Союз труда и искусства».

С 1989 г., после открытия государственных политических и исторических архивов России, И. И. Ломакина вновь вернулась к монгольской тематике. За последние восемь лет ею были написаны еще 5 книг: «Голова Джа-ламы» (Л., 1993); «Барон Унгерн, Урга и Алтан-Булак» Д. П. Першина — публикация из архива Гувера (ею написаны вступительный очерк, послесловие, комментарии) (Самара: Агни, 1999); «Грозные Махакалы Востока» (М.: Язуз, 2004); «Великий беглец» (Самара, 2001); «Монгольская столица, старая и новая» (М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006).

Последнюю книгу сама автор называла «своего рода итогом монгольского творчества», в ней рассказано об истории и современном состоянии столицы Монголии, лицо города дано в портретах людей: политических, теократических деятелей, работников культуры, искусства, известных специалистов. Книга содержит большое количество воспоминаний старожил, архивных материалов, выписок из различных сочинений путешественников, интервью со знаменитостями, собственных зарисовок из монгольской жизни прошлых лет. Большое место уделено русско-монгольским отношениям.

Готовая монография И. И. Ломакиной, которую она закончила незадолго до своей кончины, об А. Д. Симукове — известном монголоведе, географе, этнографе начала XX в., члене Ученого Комитета Монголии, первом русском ученом, получившем монгольскую правительственную награду — орден Полярной Звезды, прожившем в стране четырнадцать лет, ждет своего издателя.

Во всех книгах И. И. Ломакиной любимая ею Монголия представлена в развитии и движении, явно прослеживается отношение автора к жизни как к постоянно меняющемуся и обновляющемуся процессу, в понимание которого органично вплеталась приписываемая Чингис-хану мудрая монгольская поговорка, при случае повторяемая Инессой Ивановой: «Вечно только Небо».

Т. Ю. Евдокимова, И. В. Кульганек

Summary

This book is the seventh volume of collected articles “Mongolica”, which is the only regularly publication in the Russian Federation specially dealing with Mongolian studies. Its authors are mainly well-known scholars from St. Petersburg and Moscow but those from other regions are always welcome.

Traditionally each volume is devoted to a particular event, problem or anniversary. The seventh “Mongolica” is dedicated to 100th anniversary of D. Nacagdordge. D. Nacagdordge (1906—1937) was an outstanding Mongolian politician and at the same time an eminent poet and playwright, translator and writer. His life was short but eventful. The number of his literary works is not large but they were of great importance for further generations of Mongolian poets. Actually he was the founder of a new Mongolian literature which combined both folk traditions and new realistic trends. The highest literary award in modern Mongolia bears his name.

Articles in the first part of “Mongolica” cover his life story (laid out profoundly by K. N. Yatskovskaya), a genre analysis of one of his most famous stories “Lama’s tears” (made by L. K. Gerasimovich), literary trends which can be traced in his poetry: mythological (analyzed by L. D. Skorodumova) and shamanist (by L. S. Dampilova).

The second part of the book deals with the Mongolian literature as well covering different topics from modern literature (M. P. Petrova) to epic “Geser” (B. S. Dugarov) and folklore *magtal* poetry (K. A. Edleyeva). The authors eliminate new facts and genre classifications. Two other articles in this part are more of

ethnographical nature. The first is about the development of the West Buriat folk dance *yokhor* (by D. A. Nikolayeva) the second is the description of the traditional Mongolian costume (by late L. Nansalma).

The articles in the third part cover historical and historiographical subjects. Prof. E. I. Kychanov shows how a well-known story “The massacre of the Innocents” was transformed by Mongolian chroniclers. A new reason for unification of Mongolian tribes is given by N. A. Lifanov. After having been conquered by Batukhan Russian principalities had to show their loyalty to the new authorities. The way they did it is described by A. D. Yurchenko. Some rudiments of ecological laws are stated to exist in the Medieval Mongolian Law (by Yu. I. Drobyshev). A description of manuscript collection of A. V. Popov is presented by V. L. Uspenskiy.

In the seventh issue of “Mongolica” one can find some archive materials: publication of M. I. Klaginoy-Kondratyevoy dairies (by K. N. Yatskovskaya) and A. D. Simukov’s letters to the Kozlovs (by T. I. Yusupova).

Every “Mongolica” publishes translations from Mongolian into Russian. In this volume there are D. Nacagdordge poems translated by M. I. Sinelnikov and S. B. Yevstafyev and modern Mongolian stories translated by M. P. Petrova and L. G. Skorodumova.

“Mongolica 7” gives information about scholarly events in 2006 dealing with Mongolian studies.

The book is of interest to Mongolists and Orientalists.



**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

Phone, fax: 007-812-315-22-77

E-mail: pvcentre@mail.ru Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Koran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Koran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Koran of ‘Uthman»).



**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Образовано в 1992 году

В 2003 году внесено

в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»

Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111

Телефон, факс: (812) 315 2277

E-mail: pvcentre@mail.ru. Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за книгу Е. А. Резвана «Коран Усмана»).

**КУЛЬГАНЕК И. В.
КАТАЛОГ МОНГОЛЯЗЫЧНЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛОВ
АРХИВА ВОСТОКОВЕДОВ ПРИ СПБФ ИВ РАН**

СПб., 2000, 320 с. (Архив русского востоковедения, V)

«Каталог монгольских фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН» является первым каталогом подобного рода. Он содержит 3000 наименований уникальных фольклорных произведений на многих диалектах монгольского, бурятского и калмыцкого языков, таких как халкаский, ордосский, чахарский, дербетский, сунитский, абага, кижингинский, хоринский, узумчинский, донских и ставропольских калмыков, и др. Каталог отражает жанровое разнообразие и тематическое богатство монгольского фольклора.

**РАДНАБХАДРА. «ЛУННЫЙ СВЕТО»:
ИСТОРИЯ РАБДЖАМ ЗАЯ-ПАНДИТЫ**

Факсимиле рукописи; перевод с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина;
транслитерация текста, предисловие, примечания и указатели А. Г. Сазыкина.
СПб., 1999. 176 с. (Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия. VII).

В историю монгольской литературы вписано немало имен талантливых литераторов, внесших заметный вклад в приумножение сокровищ письменной словесности монгольских народов. Один из таких литераторов — ойратский Зая-пандита Намхай-Джамцо, создатель ойратской письменности и автор большого числа переводов с тибетского языка, по существу, основоположник ойратской литературы. В отличие от большинства монгольских литераторов, сведения о жизни которых приходится собирать по крохам, Зая-пандита обрел своего биографа — Раднабхадру, составившего в конце XVII—начале XVIII в. подробное и достоверное жизнеописание учителя, где он предстает неутомимым переводчиком и просветителем, ревностным проповедником. Благодаря сочетанию добросовестности биографа с разнообразием и обширностью представленных сведений труд Раднабхадры был и остается поныне ценнейшим источником информации как для филологов-литературоведов, так и для историков. Публикуемая рукопись из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН представляет собой наиболее полную редакцию сочинения, включающую помимо биографии Зая-пандиты также дополнительные сведения о событиях в Джунгарии за период с 1678 по 1691 г.

Наши книги всегда в продаже в следующих магазинах:

Специализированный магазин книг по восточной тематике

«Восточная коллекция»

Отдельный стенд Центра "Петербургское Востоковедение"

Возможность заказа книг из Санкт-Петербурга

по тематическому плану и по индивидуальным заявкам

Москва, Большой Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2

10 минут до ближайшего метро

("Смоленская", "Кропоткинская", "Парк культуры")

(095) 537-34-38, 637-74-90

e-mail: east_coll@hotmail.ru

«Университетский книжный салон»

Специализированный книжный магазин гуманитарного профиля,
распространяющий литературу по истории, психологии,
страноведению, филологии, философии, религиоведению и др. дисциплинам

Отдельный стенд Центра «Петербургское Востоковедение»

Возможность индивидуального заказа книг нашего издательства

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

(м. «Василеостровская»)

Тел.: (812) 328-95-11

<http://www.academia.narod.ru>

ООО «Университетская книга»

Мелкий опт —

Санкт-Петербург, ул.Бронницкая, д.17

(м. «Технологический институт»)

Тел.317-89-72

Наш сайт в Интернете:

www.pvost.org

**Всегда — оперативная информация
о наших книжных новинках**

Корректор и редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *М. В. Вялкина*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 00.00.2007. Формат 60×90 ¹/₈. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 30 уч.-изд. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

