РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

MONGOLICA

VIII

Санкт-Петербург
2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

MONGOLICA-VIII

посвящен 190-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПбФ ИВ РАН)

Составитель и автор предисловия И. В. Кульганек

St. Petersburg
2008

УДК 951.93
ББК Т3(5Мо)

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

Издание сборника осуществлено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского научного центра

Монголика-VIII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 160 с.

Восьмой выпуск сборника посвящен 190-летию Азиатского музея, предшественника Института восточных рукописей (Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН). Имеет те же разделы, что и предыдущие выпуски: «Историография и источниковедение»; «Литературоведение и фольклористика»; «Из архивов отечественных востоковедов»; «Научная жизнь»; «Наши переводы». Статьи об истории монголоведения, о формировании рукописных и архивных фондов Санкт-Петербурга, а также историографические, литературоведческие, текстологические и лингвистические написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и монгольскими специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги и монгольские переводы художественной литературы.

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

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

Корректор и редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *М. В. Вялкина*

Макет подготовлен издательством «**Петербургское Востоковедение**»
✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru

Подписано в печать 15.10.2008. Формат 60×90 $^1/_8$. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 уч.-изд. л. Заказ № 697

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

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 978-5-85803-392-9

© Петербургское Востоковедение, 2008
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН

Зарегистрированная торговая марка

Содержание

Предисловие 5

Т. Ю. Евдокимова, И. В Кульганек — Страницы из истории монголоведения в Санкт-Петербургском государственном университете 12

И. В Кульганек — Монгольский рукописный фонд Института восточных рукописей РАН 28

И. Ф. Попова, Н. Д. Путинцева, И. В. Кульганек — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН 31

Историография, источниковедение

Е. И. Кычанов — Тангутские (Си Ся) источники о татарах 34

Ю. И. Дробышев — Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников Центральной Азии 37

А. Г. Юрченко — Монгольская империя на Каталанском атласе 1375 50

Литературоведение, фольклористика, текстология

Л. Г. Скородумова — Об эволюции художественного образа в монгольской литературе 61

С. Байгалсайхан — Монгольские ученые о монгольской литературе 69

К. В. Алексеев — О некоторых проблемах изучения средневековых монгольских переводов с тибетского 75

С. Хувсгул — Действующие лица религиозной драмы Д. Равджи «Лунная кукушка» 81

С. С. Сабрукова — Текстологический анализ двух монгольских переводов «Бодхичарьяаватары» (Bodisud nom-un yabudal-dur oroqu neretu sastir orosibai) 86

Б. С. Дугаров — Пантеон восточных тэнгриев в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» 93

М. П. Петрова — Ритуальная поэзия Д. Бямбадорджа 100

Р. В. Ивлева — Рассказ Д. Норова «Синий камень» 104

Б. Сухэ — Исторические корни монгольского театра 106

Т. А. Пострелова — П. Пясецкий в Монголии 113

Н. С. Яхонтова — Названия Луны (санскрит — тибетский — монгольский) 118

Из архивов востоковедов

И. И. Ломакина — Главы из неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)». *Подготовка к печати, введение и комментарий Н. А. Симуковой* 128

Новые книги по монголоведению 136

Наши переводы

Д. Батбаяр — Прозаические миниатюрны. *Пер. Л. К. Герасимович* 141

Охотничьи рассказы монгольских писателей. *Пер. Л. Г. Скородумовой* 145

Б. Лхагвасурэн — Стихи. *Пер. П. М. Петровой* 153

Б. Явухулан — Стихи. *Пер. Л. Букиной*. 155

Современная монгольская поэзия: Ц. Тумэнбаяр, Л. Хасар, С. Билигсайхан, С. Оюнгоо, Т.-О. Эрдэнэцогт, П. Бадарч. *Пер. Е. Мальцевой, И. Содномовой, Д. Куленкова, А. Курвешевой, Е. Васько, Д. Водяницкой*. 157

Summary 159

Азиатскому музею — Институту восточных рукописей РАН 190 лет.
1818—2008

Предисловие

Восьмой выпуск регулярного приоритетного специализированного издания в Российской Федерации по отечественному монголоведению «Mongolica» посвящен 190-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (СПбФ ИВ РАН), история создания которого уходит в 1818 г. Российское монголоведение тесно связано с Азиатским музеем, судьбою уготованным стать первым академическим востоковедным учреждением. В нем работали первые зарубежные, а затем и отечественные монголоведы. Благодаря их кропотливой работе монголоведение вышло на мировой уровень востоковедной науки. Институт восточных рукописей РАН в настоящее время продолжает оставаться местом сосредоточения, хранения и изучения рукописного и архивного наследия монгольских народов.

Зарождение монголоведения в России относится к началу XVII в. Исторически оно связано с продвижением России на Восток, установлением политических и торговых контактов с монголоязычными народами. Первая школа практического изучения монгольского языка открылась в Иркутске в 1724 г. Известным собирателем монгольских рукописей и знатоком монгольского языка того времени был А. В. Игумнов. В XVIII в. появился научный интерес к монгольским языкам. Г. З. Байер посвятил «мунгальскому» языку одну из своих статей. Среди первых собирателей монгольских рукописей были Д. Г. Мессершмидт (1685—1875), Г. Ф. Миллер (1705—1783), И. Э. Фишер (1697—1771), И. Иериг (?—1795), участники академических экспедиций по Сибири и Монголии, откуда они привезли большое количество рукописей и записей историко-этнографического характера. Научное изучение Монголии в начале XIX в. связано с именем И. Я. Шмидта, первого академика-монголоведа Российской Академии наук. Он прочитал и откомментировал письма ильханов, перевел летопись Саган-Сэцэна «Алтан Товч», составил «Монголо-немецко-русский словарь», перевел пекинскую версию героического эпоса «Гэсэр».

В 1833 г. открылась кафедра монгольского языка в Казани, первое образовательное монголоведное учреждение в России, основателем и заведующим которого стал выдающийся российский и польский монголовед О. М. Ковалевский, впоследствии профессор, доктор, ректор Казанского университета. В Казани были написаны первые учебники по монгольскому языку, а также грамматики, хрестоматии, словари. Здесь работали А. Н. Попов, А. А. Бобровников, Г. Гомбоев. В 1855 г. кафедра вместе со всем Восточным факультетом была переведена в СПбГУ. Началась новая эпоха в истории монголоведения. В Санкт-Петербурге на Восточном факультете сформировалось направление, которое впоследствии получило название классического монголоведения. Это стало возможным благодаря блестящей плеяде ученых-монголоведов — К. Ф. Голстунскому, А. М. Позднееву, В. Л. Котвичу, А. Д. Рудневу, Б. Я. Владимирцову. Ими было издано большое количество письменных памятников, сделаны переводы, написаны комментарии. Получили развитие историография, лингвистика, сравнительное языкознание, диалектология, литературоведение. Собирательство приобрело профессиональные черты.

К началу XX в. монголоведение развилось в самостоятельную науку. Два научных петербургских центра — Азиатский музей и Восточный факультет СПбГУ — настолько сблизились, что можно уже было говорить о едином петербургском центре российского монголоведения. Был собран большой фактический материал, написаны работы по языку монголов, составлены словари, переведены и прокомментированы десятки монгольских сочинений. Все преподаватели Восточного факультета СПбГУ тесно сотрудничали с Азиатским музеем, однако штатных сотрудников в нем всегда было мало, так, в 1917 г. на постоянной основе здесь работали лишь два монголиста — В. Л. Котвич и Б. Я. Владимирцов.

В. Л. Котвич, лингвист, литературовед, один из первых последователей алтайской теории языков, преподаватель Восточного факультета СПбГУ и создатель кафедры монгольского языка в Кракове, в АМ описывал книги на маньчжурском, монгольском, калмыцком языках. Занимался русско-ойратскими отношениями, российско-монгольскими политическими и культурными связями.

Некоторое время здесь работал и его ученик, ставший основоположником нового отечественного

монголоведения, ученый широкого научного диапазона, автор фундаментальных трудов по многим отраслям монголоведения Б. Я. Владимирцов. В АМ он описывал монгольские рукописи.

В 1930 г. в созданном Институте появился Маньчжуро-тунгусский кабинет, позднее — Монгольский, с 1956 г. — Тюрко-монгольский. Вскоре Институт стал всесоюзным центром научной мысли в области монголоведения. В 1933 г. в Монгольском кабинете была создана Ассоциация монголоведения для «координации монголоведных сил в стране и оказания помощи в изучении истории, экономики, языка, литературы монгольских народностей». Наиболее разработанными дисциплинами к тому времени оказались лингвистика и фольклор. В различных регионах проживания монголоязычных народов было собрано огромное количество лингвистического и фольклорного материала на многих монгольских диалектах и говорах. Историки же испытывали недостаток в переведенных памятниках письменности. В план работы Института в качестве основной задачи были поставлены публикация, перевод, комментирование исторических и литературных источников, а также документов, необходимых для составления истории МНР. Литературоведам предстояло опубликовать фольклорные записи, а лингвистам — составить большой монголо-русский словарь, разработать научную грамматику монгольского языка. Предполагалось также научное описание коллекции Рукописного монгольского фонда.

В 30-е гг. XX в. в Институте работало более десятка специалистов-монголоведов

В. А. Казакевич. Занимался топонимикой и историей Монголии. Автор научных статей о китайских военных экспедициях в Монголию, о состоянии скотоводства и земледелия Центральной Азии, о летописях хоринских бурят, картографии Монголии. Подготовил к изданию известную монгольскую летопись XVII в. «Эрдэнийн товч»», перевел монографию Б. Лауфера «Очерк монгольской литературы», подготовил материалы по революционному движению 1911 г., являлся сотрудником Ученого комитета Монголии и полпредства СССР в МНР, участвовал в работе Монгольской комиссии АН СССР, в Институте был секретарем Ассоциации монголоведения, ездил в научные командировки в Германию и Францию. Арестован и расстрелян в 1937 г. Реабилитирован в 1989 г.

А. Ю. Якубовский. Один из виднейших историков-востоковедов и историков науки, в Институте работал в 1933—1938 гг. в Среднеазиатском кабинете. Внес вклад в разработку вопросов социальной истории монголов. Наиболее известна его написанная с позиций марксизма-ленинизма книга о Золотой Орде (в соавторстве с акад. Б. Д Грековым), посвященная возникновению, развитию и упадку Золотой Орды. В области истории науки важна данная им характеристика взглядов Д' Осона, Х. Френа, Н. Я. Бичурина, В. В. Григорьева, В. П. Васильева, В. В. Бартольда, И. Н. Березина, Б. Я. Владимирцова.

Ц. Ж. Жамцарано. Выдающийся бурятский ученый-монголовед, общественный деятель, литератор, переводчик, сотрудник Русского музея в Ленинграде, ученый секретарь Ученого комитета МНР, товарищ министра культуры МНР, преподаватель Восточного факультета ЛГУ, научный сотрудник ИВ АН СССР с 1932 г. В 1935 г. ему без защиты было присуждено звание доктора литературоведения. Научный диапазон Ц. Ж. Жамцарано был очень велик: этнография, история, фольклор, язык, религия. Будучи с 1903 г. вольнослушателем СПбГУ, он совершил ряд поездок по Забайкалью и собрал громадное количество фольклорного и этнографического материала. Награжден премией ИРГО им. Н. М. Пржевальского, серебряной медалью ИРГО. Издал девять томов образцов народной словесности монгольских племен, собрал большой (150 печ. л.) фольклорный материал, готовил к изданию свод монгольских законов XVII—XVIII вв. «Халха Джирум». Арестован в 1937 г. Реабилитирован посмертно в 1956 г.

Г. Н. Румянцев. Прекрасный знаток монгольского, ойратского, тибетского языков, автор более чем 60 научных трудов. С 1939 г. работал в Бурят-Монгольском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории заместителем директора, заведующим сектором истории, сектором тибетологии, отделом зарубежного Востока. Будучи сотрудником Института востоковедения АН СССР, занимался бурятскими летописями и материалами по истории ойратов: подготовил к печати ойратский текст биографии Зая-пандиты с переводом и комментариями, сводный текст Саган Сэцэна «Эрдэнийн товч».

А. В. Бурдуков. В 30-е гг. служил на договорных началах в Институте, вернувшись из Монголии, где он работал более 10 лет в различных российских торговых фирмах. Сотрудник журнала «Современная Монголия», преподаватель монгольского языка в ЛИЖВЯ/ЛВИ, доцент Тюрко-монгольской кафедры ЛГУ, преподаватель на Курсах национальных меньшинств Современного Востока при ЛГПИ. Составил «Монгольско-русский словарь», «Русско-монгольский словарь». Много переводил, занимался калмыцким фольклором, «Джангаром». Награжден малой серебряной медалью ИРГО. Арестован в 1941 г. Реабилитирован посмертно в 1956 г. Архив находится в АВ ИВР РАН. В архиве есть ряд неизданных статей по монгольскому фольклору и письма из переписки с В. Л. Котвичем и Б. Я. Владимирцовым.

В. Д. Якимов. Сотрудник Института в 1937—1941 гг., ученый секретарь Монгольского кабинета ИВ АН СССР, занимался вопросами новейшей истории Монголии, проблемами буддизма, сотрудничал в журнале «Современная Монголия» (под псевдонимом В. Даурский). Одновременно читал лекции в ЛГУ и ЛВИ. Погиб на Ленинградском фронте во время Великой Отечественной войны.

С. А. Козин. Академик АН СССР, декан Восточного факультета, профессор Кафедры монгольской филологии, автор более чем 30 крупных научных трудов, среди которых исследования по главнейшим

письменным памятникам монгольского народа «Гэсэр», «Джангар», «Сокровенное сказание». Работал в Азиатском музее в 1924, 1927—1932 гг. Заведовал архивом АМ/ИВ. В истории советского монголоведения занимает исключительное место

С. Д. Дылыков. Историк Монголии, был аспирантом ИВ АН СССР в 1934—1938 гг. Позже работал в Москве, где издал памятник монгольского права «Халха-Джирум».

А. И. Воробьева. Монголист-филолог, занималась языкознанием. После окончания в 1935 г. ЛВИ и защиты кандидатской диссертации на грамматическую тему о синтаксисе орудного падежа поступила в 1941 г. в ИВ АН СССР и сразу ушла на фронт. После окончания войны восстановилась и работала до 1959 г. Занималась переводом летописи «Алтан Товчи». Издала «Очерки по истории синтаксиса монгольского языка»

Е. П. Лебедева. Специалист в области маньчжуро-тунгусской лингвистики, работала в Монгольском кабинете в 1938—1940 гг., принимала участие в составлении монгольско-русского словаря.

О. В. Иванова. Монголовед-филолог, работала в Монгольском кабинете в 1939—1940 гг. над составлением монгольско-русского словаря, участвовала в экспедиции по Бурятии, готовила к изданию бурятскую летопись «Бичихан записке»

К. Н. Артемов. Историк Монголии, работал в Монгольском кабинете в 1936—1940 гг., принимал участие в составлении монгольско-русского словаря.

Б. Б. Барадийн. Монголовед, тибетолог, буддолог, общественный и государственный деятель, писатель, зачислен в штат ИВ АН СССР в 1936 г. Принимал деятельное участие в работе Монгольского кабинета, совмещая научную работу с преподаванием в ЛИФЛИ. Работал над созданием новой письменности у бурят. Издал сборники по бурятской и тибетской народной литературе, очерки об этнографии тибетского и монгольского народов. Ранее был послан Комитетом для изучения Средней и Восточной Азии (РКСА) в Тибет, где обучался 7 месяцев в монастыре Лавран; по возвращении награжден премией ИРГО им. Н. М. Пржевальского. После революции был наркомом просвещения Бурят-Монгольской АССР, членом БурЦИК, председателем Ученого комитета Бурятии, заместителем директора Института культуры в Улан-Удэ. Арестован в 1937 г. Реабилитирован посмертно в 1958 г.

М. И. Тубянский. Монголовед, индолог, тибетолог, преподаватель ПИЖВЯ/ЛИЖВЯ, сотрудник полпредства СССР в МНР, ученый секретарь Ученого комитета Монголии, сотрудник ИВ АН СССР в 1920—1928, 1937 гг. Занимался буддийским логическим трактатом «Ньяяпрадеша». Опубликовал статьи о монгольском календаре, пастбищном зимовании скота в Монголии, о монгольской культуре дореволюционного периода. Арестован в 1937 г.

Н. Н. Поппе. Известный монголовед, тюрколог, литературовед, лингвист, заведующий Монгольским кабинетом, работал в Институте до июня 1942 г. В 30-е гг. занимался социолингвистическими проблемами Восточной Сибири. Являлся руководителем коллективной работы по составлению «Большого монгольско-русского литературного словаря», написал ряд значительных для монголоведения работ: «Халха-монгольский героический эпос», «Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб», «Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник», «Описание монгольских „шаманских" рукописей Института востоковедения». Послевоенная жизнь его проходила на Западе.

В 30-е гг. аспирантами ИВ АН СССР было большое количество бурятской молодежи. Среди них: Гомбоджав-Мерген, Д. Д. Амоголонов, А. М. Хамгашалов, С. Балдан. В это же время аспирантами были также А. Д. Калинников, Т. К. Алексеева, Е. М. Залкинд.

Гомбоджав Мерген. Монголовед-филолог, выпускник ЛИЖВЯ, учился в Сорбонне у монголоведа П. Пеллио, работал в Ученом комитете Бурятии, принимал участие в этнолого-фольклорной экспедиции Н. Н. Поппе в Бурятии, с 1934 г. учился в аспирантуре ИВ АН СССР. Занимался историей Центральной Азии и изданием монгольских письменных памятников. Исследовал памятник исторической литературы «Цагаан туух». Арестован в 1937 г.

Д. Д. Амоголонов. Монголовед-филолог, выпускник ЛИФЛИ, заслуженный деятель науки Бурятской АССР. Награжден медалями «За оборону Ленинграда». В аспирантуре Института обучался в 1939—1941 гг. Во время аспирантуры подготовил орфографический словарь бурятского языка и проект перехода с латинского алфавита на русский. После войны работал заведующим кафедрой бурятского отделения историко-филологического факультета БГПИ.

А. М. Хамгашалов. Монголовед-филолог, учился в аспирантуре ИВ с 1932 г., работал над темой «Бурятско-монгольская поэтика». Издал в 1940 г. монографию о «бурят-монгольском стихосложении», принимал участие в составлении литературной хрестоматии на монгольском языке.

С. Балдан. Монголовед-филолог, учился в аспирантуре ИВ с 1932 г. по специальности «монгольская литература».

А. Д. Калинников, историк-монголовед, выпускник ЛИЖВЯ, автор более чем 30 работ по новейшей истории Монголии, с 1936 г. учился в докторантуре ИВ АН СССР. Печатался в журнале «Современная Монголия» под псевдонимом Эрдэни Очир. Ушел из жизни в 36 лет.

Т. К. Алексеева. Этнограф-монголовед. Училась в аспирантуре ИВ РАН в 1938—1940, 1945—1947 гг. Занималась обработкой шаманского фольклора, собранного ею в Бурятии.

Е. М. Залкинд. Историк Бурятии, выпускник ЛИЛИ, доктор исторических наук, обучался в докторантуре в ИВ АН СССР с 1938 г. После войны работал в БКНИИ/БИОН СО АН СССР заведующим сектором этнографии и археологии. Автор более чем 60 научных трудов по этногенезу и этнической истории

бурят, обычному праву, хозяйству бурят, феодализму в Бурятии и Сибири.

Все сотрудники и аспиранты довоенного периода принимали участие в составлении «Большого монгольско-русского литературного словаря». Работа продолжалась пять лет (1937—1941) и завершилась подготовкой к печати рукописи (200 а. л.), однако война помешала осуществлению издания. В целом довоенный период был плодотворным: богатым по количеству специалистов, результативным по широте разработанных проблем.

В послевоенные годы работу продолжили не многие из монголоведов.

Т. А. Бурдукова. Дочь А. В. Бурдукова, в 1935—1948 гг. совмещала работу в ИВ с преподаванием монгольского и сарт-калмыцкого языков в ЛВИ и на Курсах национальных меньшинств Современного Востока при ЛГПИ. Вместе с А. В. Бурдуковым составила «Калмыцко-русский словарь», сделала описание фольклорных коллекций Ц. Ж. Жамцарано, работала в авторском коллективе по составлению Словаря. В ее архиве, находящемся в АВ ИВР РАН, есть неизданные монографии по древней и средневековой монгольской литературе.

Н. П. Шастина. Монголовед-историк, работала в Монгольском кабинете в 1947—1951 гг., затем переехала в Москву, куда был переведен Институт. Издала монгольские летописи «Шара Туджи», «Алтан товчи», занималась историей Монголии и российско-монгольскими политическими связями.

Б. И. Панкратов. Редкий специалист, сочетавший знание монгольского, маньчжурского, китайского, тибетского языков, собравший ценный материал по языкам Внутренней Монголии. Выпускник Владивостокского института, сотрудник посольства СССР в Пекине. В Институте работал в Монгольском кабинете в 1935—1942, 1948—1963 гг. Издал текст «Сокровенного сказания», исследовал дагурский язык, составил монгольско-русский словарь (30 а. л.). Его богатый архив еще ждет своего исследователя.

В послевоенные годы велась большая работа по составлению дополнений к «Большому монгольско-русскому словарю». Однако в основном деятельность сосредоточилась на описании монгольских рукописей, т. е. в том направлении, которому уделялось основное внимание еще со времен Азиатского музея и первых лет существования Института востоковедения АН СССР, когда каталогизацией занимались В. Л. Котвич, Б. Я. Владимирцов, С. А. Козин, Ц. Ж. Жамцарано, В. А. Казакевич, Г. Н. Румянцев.

Л. С. Пучковский. Был главным сотрудником этого направления в 50-е гг.

Большое значение для науки имеют его каталог «Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения» и объемная статья «Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв.».

Т. П. Горегляд. Сотрудница Монгольского кабинета. Также работала над каталогом монгольских рукописей и ксилографов.

А. П. Конаков. Монголовед-филолог, после защиты кандидатской диссертации сразу ушел на фронт. Вернувшись с войны, до 1950 г. работал в Институте над словарем.

К словарной работе были привлечены С. А. Козин, Б. И. Панкратов, О. В. Воробьева, Д. А. Алексеев, Ц. Дамдинсурэн, К. М. Черемисов, однако она была сдана в Архив востоковедов в незавершенном виде.

И. И. Иориш. Работал в Институте с 1948 г., занимался историей российского монголоведения. Основным трудом его является каталог «Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. История, право, экономика».

В 50-е гг. в аспирантуре Ленинградского отделения учились молодые монголоведы, ставшие в дальнейшем выдающимися учеными. Среди них монгольский академик, филолог и писатель **Ц. Дамдинсурэн;** бурятский фольклорист **Н. О. Шаракшинова;** лингвист заведующий Кафедрой монгольской филологии Восточного факультета ЛГУ **Д. А. Алексеев**.

Новый этап в монголоведении Отделения начался в 70-е гг. XX в.

А. Г. Сазыкин. Канд. филол. наук, монголовед-филолог, знаток Монгольского рукописного фонда, проработавший в Институте с 1971 г. вплоть до своей кончины в 2005 г. Является на сегодня научным авторитетом и одной из главных фигур мирового монголоведения. Издал 10 монографий (три соавторские). Ему принадлежат: «Каталог монгольских рукописей и ксилографов» в трех томах, «Каталог бурятских ксилографированных и литографированных изданий из коллекций Санкт-Петербурга», «Раднабхадра. „Лунный свет": История рабджам Зая-пандиты», «История Чойджид-дагини», «Видения буддийского ада», «Монгольские переводы „Манджушринама-сангити"» и др.

И. В. Кульганек. Канд. филол. наук, монголовед-филолог, работает в Отделении/Филиале/ИВР РАН с 1979 г. Имеет 6 монографий (четыре соавторские) и более 70 научных статей. Основные научные интересы ее лежат в области поэтики монгольского фольклора, переводоведения, истории науки. Издала: «Каталог монголоязычных фольклорных материалов из Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН», «Мир монгольской народной песни», материалы из научного наследия монголоведов О. М. Ковалевского, Ц. Жамцарано, С. А. Кондратьева. В качестве научного редактора подготовила 10 сборников и монографий, в том числе 4 выпуска сборника «Mongolica» и 5 сборников научных статей.

Н. С. Яхонтова. Канд. филол. наук, монголовед-лингвист. Работает, после окончания аспирантуры, в Филиале/ИВР РАН с 1983 г. Имеет 2 монографии — «Ойратский литературный язык XVII века» и «Ойратская версия „Истории о Молон-тойне"» — и более 40 научных статей. Работает над монографией «Ойратский словарь поэтических выражений». Область научных интересов: монгольская филология.

В. Л. Успенский. Монголовед-тибетолог, историк, после окончания аспирантуры работал в Отде-

лении/Филиале (1984—2007). Издал в Японии (в соавторстве) Каталог коллекции монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в библиотеке Восточного факультета СПбГУ, и книгу о маньчжурском принце Юньли. Защитил докторскую диссертацию на тему «Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644—1911) в культурно-историческом контексте эпохи». Основные направления научной работы: каталогизация и изучение буддийской литературы на тибетском и монгольском языках, история Монголии, история и идеология тибетского буддизма. В 2007 г. перешел на работу в СПбГУ.

Т. Ю. Евдокимова. Работает в Отделении/Филиале/ИВР РАН с 1982 г., занимается монголо-тибетскими литературными связями, работает над памятником «Букет Белых Лотосов». Издано около 20 научных статей.

С. С. Сабрукова. Монголовед-тибетолог, в 1994—1998 гг. училась в аспирантуре Филиала. Работает в Тибетском фонде ИВР РАН с 2007 г. Защитила диссертацию на тему «„Бодхичарьяаватара" Шантидевы в тибето-монгольской литературной традиции».

С начала 70-х гг. аспирантуру и докторантуру ИВР РАН закончили более десяти монголоведов, многие из них после защиты кандидатских и докторских диссертаций работают в различных монголоведных центрах России (Т. Д. Скрынникова, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева, Н. В. Цыремпилов, П. О. Рыкин, Б. С. Задваев, Ю. И. Елихина).

Сотрудники ИВР РАН читают монголоведные курсы на Восточном факультете СПбГУ. Сектор тюркологии и монголистики имеет научные контакты с учеными Монгольского государственного университета, Института языка и литературы Монгольской АН, Института истории Монгольской АН, Института философии Монгольской АН, с Международной ассоциацией монголоведов, Монгольской Академией наук, Центром А. Мостера в Улан-Баторе, Педагогическим государственным университетом в Улан-Баторе, а также с востоковедными учебными и научными учреждениями России, Японии, Китая, Турции, Венгрии, Германии, Англии, Чехии, Польши, Болгарии.

Основными задачами, стоящими перед монголоведами Института восточных рукописей РАН, остаются изучение письменных памятников Монголии, продолжение работы по описанию монгольских рукописей, хранящихся в Рукописном фонде Института, введение в научный оборот архивных материалов и документов, связанных с изучением Монголии.

Предлагаемый сборник научных статей, как и предыдущие, содержит публикации не только ученых петербургской школы классического монголоведения, в нем помещены работы специалистов других монголоведных научных центров Улан-Удэ и Москвы, а также монгольских коллег. Прежней остается структура сборника. Материалы разбиты по следующим разделам: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Научные архивы востоковедов», «Наши переводы», «Обзоры и рецензии».

Во вводной части помещены статьи по истории науки, тесно связанные с заявленной сквозной темой всего сборника — юбилеем Института восточных рукописей РАН. Доцентом (до 2007) Кафедры монголоведения и тибетологии (Кафедры монгольской филологии) Восточного факультета СПбГУ З. К. Касьяненко и научным сотрудником сектора тюркологии и монголистики ИВР РАН Т. Ю. Евдокимовой предложена пространная статья об истории монголоведения на Восточном факультете СПбГУ с момента учреждения в 1854 г. самого факультета до настоящего времени. Статьи И. Ф. Поповой, И. В. Кульганек, Н. Д. Путинцевой рассказывают о важнейших структурах ИВР РАН — Рукописном фонде и Архиве востоковедов, являющихся хранилищами бесценных документов по истории, культуре, языку, религии монгольских народов. Первый раздел сборника открывает статья главного научного сотрудника ИВР РАН Е. И. Кычанова «Тангутские (Си Ся) источники о тангутах», написанная на материалах тангутского трактата «Дополнения к Новым законам», относящегося по времени к началу XIII века, за несколько лет до гибели Тангутского государства. Автор показывает, каким образом «Законы» регулировали торговые отношения Тангутского государства с татарами и пограничные конфликты в случае перехода границы кочевниками Тангутского государства. Статья Ю. И. Дробышева «Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников» относится к молодому, актуальному направлению в современном востоковедении — этнической экологии, сложившейся в отечественной науке за последние двадцать пять лет, сформировавшейся на стыке этнографии с экологией человека и имеющей зоны взаимодействия с этнической антропологией, этнической географией, этнической демографией, медицинской географией, этнической психологией и некоторыми другими общественными и естественными науками и научными дисциплинами. В статье А. Г. Юрченко «Монгольская империя на Каталанском атласе 1375 г.» дается характеристика атласа, представленного автором как единственная европейская карта мира XIV в., на которой целиком представлена Монгольская империя. В работе разбираются символические композиции, имеющиеся на ней, описываются шесть пергаментов, из которых она состоит, дается подробное описание технической стороны ее изготовления и внешнего вида. Композиции атласа рассматриваются как части авторского замысла, связанного с размышлениями о судьбах мира. Интересной представляется расшифровка некоторых символических футурологических посланий, закодированных, по мысли автора, в отдельных композициях. Главное внимание сосредоточено на изображении Монгольского государства периода его объединения под предводительством Чингис-хана и его прямых потомков.

Второй раздел открывает статья Л. Г. Скородумовой «Об эволюции художественного образа в монгольской литературе». В ней рассматриваются явле-

ния реминисценций и интертекстуальности в монгольской литературе как приемы художественного творчества. Автор статьи вводит в научный оборот эссе монгольского писателя и литературоведа Д. Батбаяра «О чем поведал листок», в котором тот прослеживает эволюцию художественного образа в истории литературы от Д. Равджи до молодой поэзии начала XXI в.

Пространная статья С. Байгалсайхана «Монгольские ученые о монгольской литературе» представляет собой научный очерк о состоянии изучения монгольской литературы в современной Монголии. Автор прослеживает историю этой отрасли науки с момента ее создания в стране на новых методологических основах до настоящего времени. Ценность статьи повышает осведомленность автора во всех научных изданиях по литературоведению, вышедших в Монголии в последнее время.

К. В. Алексеев в статье «О некоторых проблемах изучения средневековых монгольских переводов с тибетского» рассматривает ряд особенностей, присущих большинству средневековых монгольских переводов с тибетского, таких как частичное сохранение синтаксиса оригинала, сохранение в переводе тибетских слов и выражений, калькирование терминов, а также характерные ошибки переводчиков. Полагая, что формирование корпуса монгольской средневековой литературы в тесном контакте с тибетской культурой привело к тому, что большую его часть составили переведенные с тибетского тексты, которые не только количественно превалировали над сочинениями оригинальными, но и оказали существенное влияние на язык, тематику и жанрово-стилистические особенности последних, автор считает, что комплексное и систематическое изучение средневековой монгольской литературы возможно только с учетом входящих в нее переводных произведений.

Статья С. Хувсгул «Действующие лица религиозной драмы Д. Равджи „Лунная кукушка“» впервые представляет полный набор главных, второстепенных и эпизодических персонажей известной драмы монгольского писателя, поэта, видного общественного деятеля средневековой Монголии Д. Равджи, сыгравшего большую роль в становлении и развитии монгольской литературы.

С. С. Сабрукова в статье «Текстологический анализ двух монгольских переводов „Бодхичарьяаватары“», не раз привлекавшей внимание монгольских переводчиков как один из основных текстов буддизма махаяны, предлагает сравнительный анализ одного из самых ранних переводов, дошедших до настоящего времени, каковым является перевод Чойджи-Одзера (XIV в.), и перевода этого сочинения Цэвэнпиладорджи (XIX в.), относящегося к самым поздним. Проделанная над текстами, хранящимися в Рукописном фонде ИВР РАН, работа позволила заключить, что, несмотря на разделяющий эти два перевода большой промежуток времени (почти пять веков), переводчики достаточно адекватно передают тибетский текст, незначительные расхождения, не влияющие на содержание текста, носят в основном лексический характер.

Статья Б. С. Дугарова «Пантеон восточных тенгриев в эпосе „Абай Гэсэр Богдо хан“» восполняет пробел в отечественном монголоведении относительно вопроса изученности персонажей бурятской мифологии — тенгриев. Исследуя набор восточных и западных небожителей, действующих в различных версиях эпоса монгольских народов «Гэсэр», он выявляет, что полный пантеон восточных небожителей представлен только в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан», записанном С. П. Балдаевым у молькинских бурят и опубликованном в 1995 г., что основной корпус восточных небожителей подразделяется на несколько групп, характеризуемых числовой символикой, свидетельствующей об их многочисленности и могуществе, и что весь эпический памятник необходимо рассматривать и как уникальный источник по мифологии бурятского народа.

Статья М. П. Петровой «Ритуальная поэзия Д. Бямбадорджа» впервые знакомит с современной так называемой шаманской литературой, начало которой уходит к XV—XVII вв., когда впервые были записаны шаманские тексты, или «шаманки». Анализируя творчество Дондогийн Бямбадорджа, она приходит к мысли, что сегодня можно говорить о появлении нового пласта — шаманской литературы и — шире — о возрождении в начале XXI в. монгольского шаманизма, принявшего форму тэнгрианства, в центре которого стоит древний культ Вечного неба и института шаманов.

Небольшая по объему статья Р. В. Ивлевой «Рассказ Д. Норова „Синий камень“» содержит емкий и достаточно глубокий литературоведческий анализ произведения одного из современных монгольских писателей, работающих в традиционных для монгольской литературы жанрах. Рассматривая центральную фигуру метафорической системы писателя, каковой выступает камень, она, прослеживая изменение нюансов его описания в связи с изменением отношения к нему главного героя, убедительно показывает, как художественный образ может передавать формирование и трансформацию жизненной философии героя. В этом, считает автор, проявляется новый способ создания писателем художественного образа, что свидетельствует не только о высоком художественном мастерстве художника, но и о выходе его творческого метода за пределы, ограничивающие изобразительные возможности традиционного рассказа.

Статья Б. Сухэ «Исторические корни монгольского театра» посвящена генезису монгольского театра. Исследуя данные по этому вопросу, содержащиеся в письменных памятниках, предметы материальной культуры, найденные при археологических раскопках, автор полагает, что эти сведения могут говорить о возникновении театра из религиозных церемоний и что прослеживается неразрывная связь культовой музыки, пения с ритмическими движениями танца, которые послужили предпосылками развития этих

элементов в единую слаженную форму, породившую впоследствии прототип театра.

Автор уверен, что в своеобразном театральном искусстве монголов нашли отражение национальная специфика культуры монгольского народа и их кочевой уклад жизни.

В статье Н. С. Яхонтовой «Названия Луны (санскрит — тибетский — монгольский)» собраны названия Луны из многочисленных источников — словарей на санскрите, тибетском и монгольском языках. Представленный материал показывает, что практически все названия восходят к санскритским оригиналам, хотя некоторые из них в процессе перевода могли изменить свое значение. Названия Луны отражают как мифологические сюжеты, связанные с Луной-божеством, так и астрономические функции Луны и ее значение в жизни человека.

Т. А. Пострелова в статье «П. Я. Пясецкий в Монголии» рассказывает о первом российском художнике, побывавшем в Монголии и оставившем большое количество акварелей, карандашных рисунков, набросков о Монголии, среди которых пейзажи, бытовые сцены, портреты людей стоят на первом месте. В статье не только дается тонкий искусствоведческий разбор его художественных полотен, но и убедительно показывается большое значение творчества П. Я. Пясецкого для монголоведной науки.

В разделе «Научные архивы востоковедов» предлагаются главы из новой еще не опубликованной книги недавно ушедшего из жизни видного журналиста-международника, автора нескольких научных и научно-популярных книг о культуре Монголии И. И. Ломакиной «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)», подготовленный к печати Н. А. Симуковой, ею же написаны введение и комментарии. Данная публикация продолжает знакомить с жизнью и творчеством внесшего большой вклад в российскую и монгольскую науку российского монголоведа первой трети XX в., имя которого недавно вернулось в отечественное востоковедение. Традиционными являются также представленные в сборнике разделы, анонсирующие новые книги по монголоведению и представляющие переводы образцов монгольской литературы. Среди переводчиков выступают — по традиции — сами монголоведы. Небольшой объем сборника отдан пробам пера молодых переводчиков.

Очередной, восьмой выпуск сборника, как и все предыдущие, рассчитан на монголоведов, востоковедов и всех читателей, интересующихся историей, культурой Монголии, ее контактами с другими странами и народами, развитием отечественной монголистики и историей науки.

Т. Ю. Евдокимова, И. В. Кульганек

Страницы из истории монголоведения в Санкт-Петербургском государственном университете

Классическому периоду отечественного монголоведения, начавшемуся с открытия в 1855 г. кафедры монгольского и калмыцкого языков на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного императорского университета, предшествовал двухсотлетний период зарождения и становления в России монголоведной науки, которая уходит своими корнями в практические нужды Российского государства, связанные с установлением торговых и политических связей с монгольскими народами, населявшими обширные пространства Центральной Азии, Дальнего Востока, Восточной Сибири.

В предыстории отечественной монголоведной науки следует выделить несколько этапов. Первый можно назвать «посольско-торговым», поскольку он связан с русскими посольствами, направляемыми к монгольским ханам [1].

В этой ситуации был естественным указ Петра I (1700) об отправке в Тобольск «добрых и ученых не престарелых иноков двух или трех человек, которые могли китайскому и мунгальскому языку и грамоте научитись» [2]. Этот указ стал первым «распоряжением русского правительства об обучении русских людей восточным языкам» [3]. В соответствии с ним вскоре стали появляться школы с преподаванием монгольского языка: в 1725 г. — при Воскресенском монастыре около Иркутска, затем — в Селенгинской гарнизонной школе; в 1799 г. — в Иркутском народном училище, в 1822 г. — в Иркутской Духовной семинарии, несколько позже — в Верхнеудинске, Нерчинске, Посольске. Наиболее заметным специалистом-практиком, блестящим знатоком разговорного монгольского языка того времени был А. Н. Игумнов [4] — автор и составитель первых русско-монгольских разговорников и словарей, давший путевку в научную жизнь основоположнику российского монголоведения О. М. Ковалевскому (1801—1878) [5].

Второй этап, «профессионально-академический», связан с учреждением в 1818 г. Азиатского музея [6], впоследствии (1931) преобразованного в Институт востоковедения АН СССР, ставшего главным востоковедным центром России (в 1956 г. был переведен в Москву, в Ленинграде остался его филиал). Источниковой базой Азиатского музея явились восточные письменные коллекции Кунсткамеры, библиотеки и архива АН. В 1864 г. в Азиатский музей поступила большая коллекция из Азиатского департамента Министерства иностранных дел [7]. Собрания изданных трудов и рукописного наследия академиков содержали также материалы о монгольских народах, как, например: статьи на латинском языке Т. З. Байера о «мунгальском языке»; записи Г. Д. Мессершмидта, путешествовавшего по Сибири в 1720—1727 гг.; Г. Ф. Миллера [8], совершившего в 1733—1743 гг., по поручению Академии наук, экспедицию в Сибирь, и первым, кстати, записавшего фольклор селенгинских бурят; И. Э. Фишера [9], который провел в Сибири девять лет и привез богатейший архив, состоявший из летописей и документов миссионеров; П. Палласа [10], путешествовавшего по Забайкалью среди селенгинских бурят в 70-е гг. XVIII в.; материалы его переводчика — И. Иерига. Все эти документы до настоящего времени хранятся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей Российской Академии наук (ИВР РАН/СПбФ ИВ РАН).

С Азиатским музеем связана научная деятельность крупнейшего монголоведа и тибетолога первой половины XIX в., посвятившего свою жизнь изучению монгольских письменных памятников, внесшего крупный вклад в становление и развитие научного монголоведения в России, — Я. И. Шмидта [11] (1779—1847), академика Российской Академии наук с 1829 г. Свои монголоведные исследования он начал в калмыцких степях, в местечке Сарепте, куда прибыл в 1797 г. в качестве казначея протестантского ордена герентутов, или «Моравских братьев». Самостоятельно изучив разговорный калмыцкий и письменный ойратский языки, он создал фундаментальные труды, ставшие первыми филологическими исследованиями и переводами монгольских текстов [12].

Он был также одним из первых переводчиков, делавших попытки перевести на калмыцкий язык Священное Писание, первым автором монгольской грамматики и монгольско-русского словаря [13].

Большую роль в развитии востоковедения сыграло создание Русского археологического общества (1846) и Русского географического общества (1851), имевших собственные издания [14], в которых содержались специальные отделы восточной археологии, истории Сибири и стран Дальнего Востока, постоянно печатались материалы по Монголии и переводы с монгольского языка.

Особое место в истории монголоведения занимала деятельность Пекинской Духовной миссии, впервые отправившейся в Китай в 1714 г. во главе с Илларионом Лежайским. Через десять лет ее деятельность была подкреплена договором. Миссия просуществовала более 100 лет. С ней связаны значительные успехи в изучении истории и языков Монголии, она дала русскому востоковедению таких замечательных ученых, как И. Рассохин [15] — переводчик оригинальных материалов для первых трудов по истории Монголии, Н. Я. Бичурин (или Иакинф Бичурин, настоящая фамилия — Пичуринский, 1777—1853) [16]. Наиболее известным трудом Н. Я. Бичурина стали «Записки о Монголии» (1828), написанные им после возвращения из Пекина, где он возглавлял на протяжении 13 лет (1807—1822) Русскую Духовную православную миссию. За эту работу он был избран членом-корреспондентом Российской Академии наук по разряду литературы и древностей Востока. Не менее значительными в научном плане явились его более поздние труды [17], которые выдвинули отечественное монголоведение на первое место в мире по решению основополагающей исторической проблемы относительно генезиса монгольских племен, оставив позади французскую (Ж. Де-Гинь) и немецкую (Ю. Клапрот) школы, развивавшие идею о тюркском происхождении ряда народов Монголии.

Непосредственным прообразом монгольской кафедры Санкт-Петербургского императорского университета была учрежденная 25 июля 1833 г. кафедра монгольского языка Казанского государственного университета, явившаяся первой подобной кафедрой в России и Европе. Ее возглавил монголовед О. М. Ковалевский [18], ставший впоследствии известнейшим ученым (ректор Казанского университета, декан историко-филологического факультета Варшавского университета, почетный член Парижского азиатского общества, действительный член Общества северных древностей Копенгагена, действительный член Московского общества истории и древностей российских, член-корреспондент Академии наук в Санкт-Петербурге). Кафедра относилась к разряду восточной словесности в числе других пяти: арабо-персидской (осн. 1828), турецко-татарской (осн. 1828), китайской (осн. 1837), санскритской (осн. 1842), армянской (осн. 1842). В 1842 г. там же была открыта кафедра калмыцкого языка, не получившая, к сожалению, в дальнейшем организационного и научно-методического развития [19]. Руководил ею коллега О. М. Ковалевского — А. В. Попов (1808—1880) [20], с которым они находились в более чем четырехлетней командировке (1828—1833) от Казанского университета в Забайкалье с целью изучения монгольского и бурятского языков и который стал впоследствии первым заведующим кафедрой монгольской и калмыцкой словесности на факультете восточных языков Санкт-Петербургского университета. Основополагающие труды О. М. Ковалевского и А. В. Попова, легшие в основу учебного процесса [21], не потеряли своего методического и научного значения до настоящего времени.

Монгольский язык, являясь основным на собственно монгольской кафедре, выполнял роль вспомогательного языка на китайской, санскритской, турецко-татарской кафедрах. На монгольской кафедре в качестве главных предметов читались «История монгольской словесности» (IV курс) и «История монголов» (II курс).

Преподавательская деятельность О. М. Ковалевского и А. В. Попова в стенах Казанского университета дала прекрасные результаты. Их учениками были Доржи Банзаров [22] — первый бурятский ученый, автор многих пионерских монголоведных работ, наиболее значительная из которых — «Черная вера, или шаманство у монголов» (изд. посмертно в 1891 г.); А. А. Бобровников [23] — преподаватель монгольского языка Казанской Духовной академии, автор «Грамматики монгольско-калмыцкого языка» (1849), получившей Демидовскую премию. Ему принадлежит право первенства введения в научный оборот одной из песен знаменитого монголо-ойратского героического эпоса «Джангар». О. М. Ковалевский и А. В. Попов являлись наставниками бурятского ламы Галсана Гомбоева [24], страстного собирателя памятников монгольской и тибетской письменности, надзирателя 1-й Казанской гимназии (1841—1855), автора ряда монголоведных текстологических и источниковедческих работ.

В середине XIX в. в России началась реорганизация востоковедения, направленная на централизацию востоковедного образования и науки и установление востоковедного центра в Санкт-Петербурге — столице Российского государства. Образование должно было осуществляться на базе факультета восточных языков Санкт-Петербургского императорского государственного университета. В октябре 1854 г. вышел Указ Николая I «О прекращении преподавания восточных языков в Казанском императорском университете», несколько позже — «О создании факультета восточных языков...» [25]. Эти указы ознаменовали новый, классический период — «золотой век» российского монголоведения.

Днем рождения факультета восточных языков считается 8 сентября (27 августа по старому стилю) 1855 г., когда состоялось торжественное его открытие. В результате слияния восточных отделений Казанского и Санкт-Петербургского университетов [26] в

Петербург из Казани были переведены десять студентов и более десяти преподавателей, среди которых были видные ориенталисты: А. К. Казимбек, В. П. Васильев, И. Н. Березин. Первоначально на факультете насчитывалось четыре разряда, в один из которых, монголо-калмыцко-маньчжурский [27], входила кафедра монгольского и калмыцкого языков. Первым заведующим кафедрой был А. В. Попов, к тому времени — ординарный профессор кафедры калмыцкой словесности Казанского университета, имевший более чем десятилетний опыт преподавательской и организаторской работы. Он уволился из Казанского университета в 1853 г. по собственному прошению и переехал в Санкт-Петербург, где с 1855 г. возглавил кафедру [28]. Здесь он проработал два года — до назначения его главным инспектором училищ Западной Сибири [29].

Во времена заведования А. В. Поповым и — позже — К. Ф. Голстунским (его казанским учеником) кафедра имела хотя и незначительно выраженную, но тем не менее заметную калмыцкую ориентацию, о чем говорят учебные планы, читавшиеся курсы, ежегодные экспедиции студентов в калмыцкие степи. Это объяснялось, в некоторой степени, собственными научными приоритетами самих заведующих кафедрой, которые большое внимание уделяли изучению ойратской письменности, разговорного калмыцкого языка, фольклорных памятников калмыков и добились в этом значительных успехов. Так, «Грамматика калмыцкого языка» А. В. Попова, изданная в 1848 г. в Казани, получила широкий научный резонанс. Высоко оценивая этот труд, с положительными рецензиями выступили А. А. Бобровников, О. М. Ковалевский, Д. Банзаров. Академия наук наградила за него А. В. Попова Демидовской премией. К. Ф. Голстунским же были составлены в качестве учебных пособий русско-калмыцкий словарь (1860) и калмыцкая хрестоматия (1864). На кафедре А. В. Попов читал несколько лингвистических курсов, среди них курсы по этимологии, синтаксису, по истории письменности монгольского языка, а также исторический курс, охватывавший большой период времени существования монгольского государства — от эпохи Чингис-хана до середины XIX в. [30]

А. В. Попов осознавал смысл перенесения востоковедного центра в столицу Российского государства, заключавшийся в том, чтобы востоковедение не только могло решать чисто научные задачи, но имело бы выход на политические и административные цели, что достаточно ясно было сформулировано им в докладной записке, касающейся отправки студентов в Астраханскую губернию для изучения живого калмыцкого языка. Он писал: «На факультет восточных языков должно смотреть как на единственное заведение, в котором при изучении восточных языков имеются в виду и условия науки, и надобности государственного управления» [31].

При А. В. Попове на кафедру монгольского и калмыцкого языков был приглашен Галсан Гомбоев, которого, так же как и Доржи Банзарова, можно было причислить к плеяде первых бурятских ученых. Начав с должности воспитателя-надзирателя 1-й Казанской гимназии, куда он приехал в 1842 г. взамен вернувшегося на родину в Бурятию Галсана Никитуева, Г. Гомбоев, под руководством А. В. Попова и О. М. Ковалевского, находясь постоянно в духовном общении с выдающимися ориенталистами Д. Банзаровым, А. А. Бобровниковым, Н. И. Ильминским (с ними он познакомился в Казани), поступил вольнослушателем в Казанский университет. Проявляя незаурядные способности в освоении теоретических и практических курсов, он начал заниматься научной работой, преподавать студентам Университета практический монгольский и калмыцкий языки, неоднократно ездил в калмыцкие степи, в лингвистические и фольклорные экспедиции для сбора языкового материала. В Казани произошла его встреча с Л. Н. Толстым, имевшая для обоих большое значение [32]. С преобразованием восточного отделения Петербургского университета в факультет и открытием монголо-калмыцко-татарского разряда, к которому относилась кафедра монгольского и калмыцкого языков, Г. Гомбоев переехал в Санкт-Петербург, где работал сначала в должности преподавателя разговорного монгольского языка. Затем, после успешной, хотя и длительной, борьбы за исключение из казачьего сословия, к которому он принадлежал, он был утвержден лектором. За свои труды [33] Г. Гомбоев был избран членом-корреспондентом восточного отделения Императорского Археологического общества.

При заведовании кафедрой К. Ф. Голстунским (1860—1899) сохранялись общее направление и ориентиры преподавания. В связи с развитием политических и экономических отношений с Северо-Западной Монголией, язык населявших которую племен близок к калмыцкому языку, была усилена калмыцкая часть кафедры: с 1873 г. было увеличено количество часов преподавания калмыцкого языка. Первые курсы, читанные на кафедре адъюнктом К. Ф. Голстунским, недавним (1853) выпускником Казанского университета, также были посвящены калмыцкому языку. Через пять лет он был назначен на должность экстраординарного профессора и руководителя кафедры, вскоре после чего стал ординарным профессором. По его представлению с 1864/1865 учебного года китайско-маньчжурский и монголо-калмыцкий разряды были объединены в один — китайско-маньчжуро-монгольский, что мотивировалось общностью Монголии, Китая и Маньчжурии [34]. Это привело к увеличению учебной нагрузки, количества изучаемых языков и обучаемых студентов [35] — с пяти до десяти-пятнадцати человек. К. Ф. Голстунский большое внимание уделял собиранию и изучению калмыцкого эпоса и письменных памятников. Он открыл научному миру несколько новых песен монголо-ойратского героического эпоса «Джангар», калмыцкую версию повестей о Гэсэр-хане, об Убаши-хунтайджи. Среди ценнейших рукописей, привезенных им из командировок в калмыцкие степи и поступивших в библиотеку Восточного факультета, был известный

памятник монгольской письменности «Улигэрун ном». Большое значение для изучения правовых норм у монголов и калмыков имела его изданная в 1880 г. [36] докторская диссертация о монголо-ойратских законах 1860 г., в которой он впервые сделал перевод этого важного юридического документа, ввел его в научный оборот и исследовал. Последние годы жизни он работал над трехтомным «Монгольско-русским словарем», который был издан в 1893—1896 г., получил весьма высокую оценку и до настоящего времени используется в качестве лексикографического пособия. В 1936 г. вышло второе издание Словаря с добавлениями А. Д. Руднева. При К. Ф. Голстунском продолжали приглашать на кафедру в качестве преподавателей живых разговорных языков их носителей. Галсана Гомбоева сменил калмык Доржи Кутузов, работавший с 1863 по 1866 г.; он не раз руководил практикой студентов в Калмыкии и подарил библиотеке факультета много монгольских рукописей и ксилографов [37]. После него в должности лектора работал бурят Александр (Сультим) Александрович Бадмаев (1831—1873), известный врач-лама Агинской Степной Думы, прибывший в Санкт-Петербург в 1857 г. для работы в Николаевском военном госпитале. С 1867 г., одновременно с занятиями частной практикой, он преподавал на кафедре вплоть до своей кончины. Его брат, Петр (Жамсаран) Александрович Бадмаев [38] (1841—1920), человек широкого общественно-политического и научного кругозора, врач, переводчик, общественный деятель, после окончания в 1875 г. с отличием Восточного факультета СПбГУ также совмещал в течение трех лет (1890—1893) работу в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел с преподаванием на кафедре. С 1873 по 1885 г. разговорный монгольский язык преподавал протоиерей Николай Нилович Доржеев (1815—1891).

Таким образом, к 90-м гг. на кафедре была создана внушительная источниковая база для преподавания монгольского и калмыцкого языков, имелись необходимые учебные пособия, осуществлялась не только преподавательская деятельность, но и серьезная научная работа по многим новым направлениям отечественной монголистики.

В 1872 г. на кафедре появился студент А. М. Позднеев (1851—1929) [39], ставший впоследствии выдающимся ученым-фольклористом, литературоведом и историком, собирателем монгольских рукописей. Многие годы своей жизни он посвятил преподавательской работе. Во время учебы он прекрасно зарекомендовал себя, сразу после окончания университетского курса в 1876 г. был командирован Министерством народного просвещения в составе экспедиции Русского географического общества во главе с Г. Н. Потаниным в Монголию. Материалы, привезенные им из поездки, легли в основу магистерской диссертации «Образцы народной литературы монгольских племен», изданной в год защиты [40], после чего он был зачислен в штат доцентом кафедры, а через три года защитил докторскую диссертацию по монгольскому письменному памятнику «Эрдэнийн Эрихэ» [41]. Вскоре он был назначен экстраординарным профессором, затем (1884) — ординарным профессором по кафедре монгольского языка. В преподавательской деятельности он широко использовал привезенные из Монголии официальные документы маньчжурского правления, фольклорные записи, буддийские тексты и светские хроники. Им был впервые поставлен курс по истории монгольской литературы, представлявший собой обзор памятников монгольской письменности, записанный и изданный позже его учениками [42]. А. М. Позднеев вел также маньчжурский язык. Для начинающих была составлена хрестоматия, состоявшая из разнообразных по темам и стилю текстов: были в ней описания географических объектов, образцы официальных бумаг, фрагменты путешествий и буддийских трактатов [43].

В 1892 г. А. М. Позднеев был командирован в Монголию Министерством иностранных дел на два года (1892—1892) «для исследования административного строя, политического положения Монголии и изучения отношений с монголами и китайцами» [44]. Результатом этой поездки явился двухтомный труд «Монголия и монголы» [45], рассказывавший о стране, людях, их быте, религиозных обрядах, о памятниках древности.

Привезенная им из двух поездок насчитывавшая более двухсот экземпляров коллекция книг, ценнейшим сочинением которой явился знаменитый 108-томный «Ганчжур» — составленный при Лигдан-хане в XVII в. свод переводов на монгольский язык сочинений, приписываемых Будде, явилась основой Рукописного монгольского фонда библиотеки Восточного факультета, получившего впоследствии название «Позднеевский фонд».

Имея семинарское духовное образование, приобретенное на родине, в Орле, перед поступлением в СПбГУ, А. М. Позднеев на протяжении всей жизни особенно живо интересовался проблемами религии и духовности. Он был переводчиком и редактором издаваемого Лондонским библейским обществом и Российским Синодом «Священного Писания». Его труд по буддизму в Монголии «Очерки быта буддийских монастырей» [46] отличается чрезвычайной фундаментальностью, энциклопедичностью знания вопроса, скрупулезностью исследования внешней и внутренней сторон монастырской жизни, в нем дана реконструкция повседневной жизни представителей буддийского культа. Во время работы на Восточном факультете им был также издан «Буддийский катехизис» [47]. А. М. Позднеев работал на кафедре до 1899 г., до того момента, как возглавил вновь открытый Восточный институт во Владивостоке. Сочетая административную работу с научной, он продолжил монголоведные исследования: издал «Джангар» с приложенной вновь открытой главой, учебник по тибетской медицине, калмыцко-монгольский словарь [48]. В 1917 г. он ненадолго вернулся в Петербург и год проработал на кафедре. Будучи командированным в Калмыкию в 1918 г., он не смог вернуться в

Петроград и вынужден был поступить в Педагогический институт в Ростове, где и скончался в 1920 г.

А. М. Позднеев оставил заметный след в науке, его труды не потеряли своей значимости до настоящего времени. При нем на китайско-маньчжурско-монгольском разряде учились трое способных студентов: В. Л. Котвич (1872—1944) [49], Г. Ц. Цыбиков (1872—1930) [50] и А. Д. Руднев (1878—1958) [51], которые были оставлены при кафедре монгольской и калмыцкой словесности для приготовления их к профессорскому званию. Они стали впоследствии крупными монголоведами.

В. Л. Котвич поступил на Восточной факультет в 1892 г., окончил его в 1895 г. и был оставлен на кафедре монгольской и калмыцкой словесности, однако скоро перешел в Министерство финансов, где он проработал до смерти К. Ф. Голстунского, т. е. до 1899 г. Этот год был трудным для кафедры, так как не осталось ни одного монголиста, поскольку А. М. Позднеев уже к тому времени уехал директорствовать во Владивосток. Занятия были прекращены и возобновились с возвращением на кафедру В. Л. Котвича, который начал вести занятия по самым разнообразным аспектам монголоведения — от курсов по сравнительной грамматике монгольского языка и его наречий [52], чтения официальных документов по хрестоматиям А. М. Позднеева, курса по истории монгольской литературы, лекций по маньчжурскому языку до практических занятий по текстам хрестоматии О. М. Ковалевского. На кафедре В. Л. Котвич проработал более тридцати лет, ведя большую преподавательскую и научную работу [53], являясь членом ученых советов, участвуя в многочисленных экспедициях по Калмыкии. Круг его научных интересов был необычайно широк.

Ему принадлежит руководство начатым по его инициативе большим проектом по собиранию, изучению и публикации цикла песен калмыцкого эпоса «Джангар», осуществленным в 1908 г. студентами, основным среди которых был Номто Очиров [54], в то время студент кафедры, записавший в русской академической транскрипции, разработанной отечественными лингвистами-ориенталистами, 10 песен от знаменитого исполнителя-рапсода того времени Ээлян Овла (1857—1920) [55]. После перенесения текстов песен группой студентов-калмыков, обучавшихся в различных вузах Петербурга, на ойратскую письменность, так называемый *тод бичиг*, они были изданы литографским способом в Санкт-Петербурге [56]. Это событие получило широкий научный резонанс, так как явилось первым изданием целого цикла песен, а не отрывочных его фрагментов, как раньше [57]. Большое внимание уделял В. Л. Котвич и другим жанрам калмыцкого фольклора. Так, им было записано и издано большое количество загадок и пословиц [58]. В 1918 г. ему было присвоено звание профессора. С этого времени работу на кафедре он совмещает с преподаванием на факультете общественных наук, в НИИ сравнительной истории и литературы Запада и Востока, с заведованием первым советским востоковедным вузом — Институтом живых восточных языков им. Енукидзе. Он воспитал целую плеяду прекрасных востоковедов, среди которых были Б. Я. Владимирцов, С. А. Козин, Б. Ринчин, Ц. Д. Номинханов, М. Левицкий. Будучи не только крупным ученым, но и замечательным человеком, он принимал большое участие в научной судьбе своих учеников [59] и всех заинтересованных в изучении Монголии. Так, благодаря его поддержке и умелому научному руководству, прекрасным знатоком и исследователем монгольского языка, фольклора, литературы, впоследствии лектором кафедры монгольского языка СПбГУ стал А. В. Бурдуков [60], на момент знакомства с В. Л. Котвичем работавший в одной из заготовительных компаний в Хангельцике на северо-западе Монголии. В 1923 г. В. Л. Котвич переехал во Львов, где возглавил кафедру филологии Дальнего Востока Львовского университета, затем такую же кафедру возглавил в Вильнюсе.

Другой талантливый студент кафедры, Г. Ц. Цыбиков (1873—1930) [61], поступил на Восточный факультет в 1895 г. на стипендию П. А. Бадмаева, к тому времени ставшего известным деятелем и специалистом тибетской медицины. После окончания Университета он, по заданию Русского географического общества, совершил научный подвиг, предприняв путешествие в Тибет (1899—1902), за что был награжден премией им. Н. М. Пржевальского. На кафедре монгольского языка Г. Ц. Цыбикову работать не пришлось, т. к. почти сразу после окончания Университета он уехал по приглашению своего учителя А. М. Позднеева во Владивосток, где проработал почти пятнадцать лет сначала лектором, затем доцентом и наконец профессором в Восточном институте. Он перевел на монгольский язык курс лекций по истории монгольской литературы А. М. Позднеева. С 1917 г. работал в Улан-Удэ и Иркутске. Г. Ц. Цыбиков является автором большого количества учебных пособий и фундаментальных трудов по монголоведению, получивших признание в отечественной и зарубежной ориенталистике [62].

Третьим студентом, подававшим большие надежды и оправдавшим их впоследствии, был А. Д. Руднев (1878—1958) [63], окончивший кафедру монгольской и калмыцкой словесности в 1903 г. Уже на студенческой скамье ярко проявился интерес А. Д. Руднева к живым монгольским языкам и его диалектам, при нем впервые живая речь стала объектом исследования. Сначала он занимался под руководством одного из крупнейших представителей алтайского языкознания — Г. И. Рамстедта, затем — общим языкознанием у Бодуэна де-Куртэне и тюркологией — у В. В. Радлова. Все это позволило А. Д. Рудневу открыть новое направление в монголоведении — диалектологию, в дальнейшем блестяще продолженное Б. Я. Владимирцовым. Этой проблеме посвящены его магистерская (1911) и докторская (1914) диссертации, вышедшие вскоре в виде монографий [64]. В них автором было высказано много интересных научных гипотез, получивших подтверждение в более

поздних трудах ученых, например, гипотеза о заимствовании монголами литературного языка у кереитов или найманов вместе с письменностью. Его магистерская работа представляла собой первое описание южных диалектов монгольского языка, а в докторской диссертации внимание впервые было сосредоточено на хори-бурятском говоре, который лег в основу литературного бурятского языка. Эти работы получили высокую оценку специалистов. Ему принадлежит заслуга изучения монгольского языка в тесной связи с проблемами алтаистики. Им было поставлено два новых курса: «Обзор наречий монгольского языка» и «Особенности халхаского языка», содержанием которых впервые стал сравнительный анализ монгольских наречий.

С приходом на кафедру А. Д. Руднева преподавательские поручения распределились между ним и В. Л. Котвичем следующим образом: на первом курсе А. Д. Руднев читал лекции по грамматике письменного монгольского языка и вел практические занятия по текстам и хрестоматии А. М. Позднеева, на втором — знакомил с особенностями разговорного монгольского языка, отмечая существенные отличия его от наречий. В. Л. Котвич вел практические занятия по буддийским и историческим текстам с комментариями и читал лекции по калмыцкому и маньчжурскому языкам [65]. В дальнейшем программа преподавания на кафедре монгольской и калмыцкой словесности расширяется. А. Д. Руднев вводит новые курсы: «Образцы народного творчества», «Основы разговорного языка», «Введение в изучение бурятских говоров», «Опыт сравнительного обозрения монгольских наречий», «Введение в монголоведение» [66].

А. Д. Руднев совершил несколько научных экспедиций по Монголии, Бурятии, Калмыкии как на собственные средства, будучи состоятельным человеком, так и будучи посланным Санкт-Петербургским университетом, а позже — Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии, откуда привез большое количество рукописей (145 номеров) и вещевого материала (17 коллекций, 230 ед. хр.), которые хранятся сейчас в библиотеке Восточного факультета Университета, Архиве востоковедов при ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН) и в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамере). Имея прекрасное домашнее музыкальное образование, он занимался песенным фольклором монголов — записал и проанализировал 121 мелодию монгольских песен [67]. Научный авторитет А. Д. Руднева был чрезвычайно велик, кроме того, он был прекрасным педагогом: среди его многочисленных учеников самый известный — Б. Я. Владимирцов. В Университете А. Д. Руднев преподавал до 1918 г. Оказавшись на территории Финляндии отрезанным от Родины из-за отмены железнодорожного сообщения между Россией и Финляндией, он навсегда остался за пределами Отечества, однако до конца дней не терял интерес к науке и переписывался с известными монголистами В. Л. Котвичем, Н. Н. Поппе, А. Мостартом.

В 1907—1908 гг. на кафедре работал в качестве лектора Ц. Ж. Жамцарано (1881—1942) [68], в то время — вольнослушатель Санкт-Петербургского университета, впоследствии выдающийся бурятский ученый-исследователь и собиратель монголоязычного фольклора, крупный общественно-политический деятель. К этому времени за спиной Ц. Жамцарано был богатейший опыт экспедиционной работы по сбору фольклорного и лингвистического материала в Бурятии, Монголии, куда он неоднократно посылался Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Результатами этих поездок явились издания фольклорных текстов в академической транскрипции, подготовленные вместе с А. Д. Рудневым [69]. Он вел практические занятия по монгольскому языку и его наречиям, участвовал в сборе диалектологического материала и в составлении вместе с А. Д. Рудневым хрестоматии.

С 1908 по 1917 г. на кафедре работал и другой «серьезный научный деятель» [70], выдающийся бурятский ученый, собиратель фольклора, к тому времени выпускник санскритского отделения Восточного факультета, совершивший научное путешествие в Монголию и Тибет (1905—1909) [71], за что был удостоен Русским императорским географическим обществом премии имени Пржевальского, — Б. Барадийн. За время преподавания на факультете разговорного языка он опубликовал большое количество блестящих новаторских научных статей по истории, культуре и религии монголов и тибетцев, основанных главным образом на материалах, полученных им в путешествиях по Монголии и Тибету [72].

В начале XX в. содержание преподавания и научной деятельности монголоведов приняло новое направление — лингвистическое, ориентированное на изучение живых говоров монгольских языков, что значительно расширило рамки существовавшего до тех пор представления о литературном монгольском языке. Это повлекло за собой разработку новых учебных программ, что явилось причиной разделения в 1907 г. китайско-маньчжурско-монгольского разряда на китайско-маньчжурский и монголо-маньчжуро-татарский [73]. Выделение последнего оправдывалось стремлением к научной постановке преподавания языков алтайской группы, в которую входили тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языки. Студенты этого разряда могли выбрать один язык как основной, а другие языки изучать как дополнительные. Обязательным для всех становился курс «Введение в языкознание» [74].

Отличие формируемых новых разрядов от предыдущих, которые были созданы в 1864 г., заключалось в концептуальной установке, исходившей не из общности истории, политики и экономического устройства стран, а из языковой общности данных стран. Тематика студенческих работ, выполненных по прежнему разряду, носила историко-филологический характер, что находит подтверждение в названиях студенческих работ, например: «Причины падения юаньской династии», «История Монголии за

первые 20 лет правления Цзян луня», «Исторический очерк деятельности Зая Пандиты, его влияние на распространение буддизма у ойратов», «Критическое обозрение источников (преимущественно монгольских и калмыцких) по истории ойратов с древнейших времен до половины XVI в.», «Описание Сэцэн-хановского аймака, по „Илэтхэл шастир" и европейским путешественникам», «Религия монголов в XIII в.», «Жизнеописания Чингис-хана по летописям Алтан Товчи и Саган Сэцэна», «Перевод двух первых дзюаней из Юань-чао-би-ши» в транскрипции А. М. Позднеева» [75].

С выделением нового разряда студенты стали привлекаться к транскрипционным записям текстов на различных диалектах монгольских языков, переводам на русский язык лингвистических работ (главным образом Г. И. Рамстедта), составлению таблиц о распространении различных диалектов, их различии, характере особенностей.

Таким образом, в течение XIX—начала XX в. монголоведение из новой научной отрасли, истоками развития которой были сбор письменных памятников, написание первых грамматик, словарей, хрестоматий, превратилось в фундаментальную науку, располагавшую как громадным материалом по языку, культуре, литературе, истории, политике, этнографии, религии монголоязычных народов, так и большим количеством учебных пособий по изучению разных аспектов преподаваемых дисциплин. Кроме того, сформировался круг блестящих специалистов, разработавших многие направления монголоведения и занявших лидирующие позиции в мировой науке.

XX в., явившийся сложным периодом в политической, экономической и идеологически-духовной жизни России, внес большие коррективы в развитие монголоведения в стране вообще и в работу кафедры монгольской и калмыцкой словесности Восточного факультета СПбГУ — в частности. Первые десятилетия после революции 1917 г. ознаменовались частыми реорганизациями структуры Университета. Преподавание монгольского языка осуществлялось в составе ФОНа (1919—1925), ЯМФАКа (1925—1929), ФИЛа (1929), ЛИЛИ-ЛИФЛИ (1933—1937). Большая роль в подготовке специалистов-монголоведов принадлежала ЛИЖВЯ, созданному в 1933 г. как вуз, готовящий специалистов-практиков для работы в странах Востока. В 1934 г. в рамках ЛИФЛИ была учреждена тюрко-монгольская кафедра, заведующим которой стал видный отечественный тюрколог Н. Д. Дмитриев. В эти сложные годы во главе отечественной монголистики стоял Б. Я. Владимирцов (1884—1931) [76] — блестящий представитель русской классической школы востоковедения, академик, ученый, исследовавший многие направления монголоведения, расширивший и углубивший все его аспекты. Он заслуженно считается основоположником и главой советского монголоведения. В круг его научных интересов входили исследования по истории, филологии, этнографии и монгольскому языкознанию. В 1921 г. он получил звание профессора, в 1929 г. был избран в число академиков АН СССР. Формирование его как ученого состоялось на Восточном факультете, где он учился с 1904 по 1909 г. Его учителями были В. Л. Котвич, А. Д. Руднев, Б. Б. Бартольд, Л. Я. Штернберг, Л. В. Щерба, В. В. Радлов, Бодуэн де-Куртэнэ.

В студенчестве Б. Я. Владимирцов совершил ряд экспедиций в Монголию, Калмыкию, прошел стажировки в Англии и Франции. К преподавательской деятельности на кафедре, которую он не оставлял до конца своей жизни, он приступил в 1915 г., начав с чтения двух пробных лекций — «Состояние письменности и литературы у ойратских племен Северо-Западной Монголии» и «Обзор племен и наречий Северо-Западной Монголии» [77], после чего был утвержден в звании приват-доцента. К этому времени он уже состоялся как ученый, использующий в своих исследованиях новый сравнительно-исторический лингвистический метод. С помощью этого метода он плодотворно работал над изучением истории развития монгольского языка, его исторических связей с другими языками, вводил в научный обиход материалы живого монгольского языка, привлекал к исследованию все доступные памятники монгольской письменности. Обобщающим трудом в этом направлении стала его объемная монография «Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия» [78]. Б. Я. Владимирцов ввел на кафедре новый курс «Ойратский (калмыцкий) язык в древнеисторических памятниках и современных говорах».

С его приходом преподавательская нагрузка распределилась следующим образом. За А. Д. Рудневым остались лекции общефилологического направления: введение в монголоведение, введение в изучение монгольского литературного языка, комментированное чтение исторических и художественных текстов, кроме того, он вел также семинары по бурятским наречиям. Б. Я. Владимирцов больше был занят на курсах лингвистической специализации: вел практические занятия по тексту «Истории Санан Сэцэна», монгольским текстам китайского переводного романа. Б. Б. Барадийн вел практические занятия по разговорному языку. В. Л. Котвич полностью перешел на преподавание маньчжурского языка [79]. Такая ситуация сохранялась до 1918 г., когда кафедра лишилась А. Д. Руднева и Б. Б. Барадийна. В структуре Восточного факультета началась реорганизация. Б. Я. Владимирцов проявил себя прекрасным организатором — он был основателем ЛИЖВЯ, где возглавлял монгольское отделение. Кроме того, он являлся активным членом различных научно-исследовательских и научно-просветительских институтов: занимался в Азиатском музее описанием ценнейшей коллекции монгольских и ойратских рукописей, одновременно являлся секретарем коллегии востоковедов в Музее, секретарем восточного отделения Русского археологического общества, членом восточной секции научно-исследовательского института сравнительной истории языков и литератур Запада и Востока им. А. Н. Веселовского, членом Монголь-

ской комиссии и Комиссии для исследования Монгольской и Танну-Тувинской народных республик и Бурят-Монгольской АССР, членом редакционной коллегии экспертов восточного отдела издательства «Всемирная литература».

Сочетая громадную общественную работу с научной, Б. Я. Владимирцов оставил основополагающие труды по каждой отрасли монголоведения [80]. Работами «Общественный строй монголов» и «Чингис-хан» он внес исключительно ценный вклад в изучение истории монголов. Некоторые его выводы, например о монопольном праве распоряжаться кочевьями как проявлении основной формы земельной собственности феодалов, были позже поддержаны историками и получили подтверждение в ходе научных дискуссий. Неменьший вклад в литературоведение внесли его публикации: «Образцы монгольской народной словесности», «Монгольский сборник рассказов из Pancatantra», монографии «Монгольская литература», «Монголо-ойратский героический эпос», «Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи», в которых он впервые сформулировал задачи монголоведного литературоведения, дал классификацию эпоса, затронул вопросы песенной поэтики. Б. Я. Владимирцов был не только ученым, оставившим после себя эпохальные труды по всем отраслям монголоведения, он являлся прекрасным учителем, воспитавшим целую плеяду высококлассных последователей: Н. П. Шастину, Г. Д. Санжеева, Г. И. Михайлова, Т. А. Бертагаева, Г. Н. Румянцева, Н. Н. Поппе.

Н. Н. Поппе, видный тюрколог и монголовед, работал в сложное для Восточного факультета время — 1923—1941 гг. После открытия в 1931 г. Института востоковедения он сочетал преподавание с заведованием Монгольским кабинетом ИВ АН СССР. Он читал теоретические курсы по монгольскому языку, истории языка, диалектологии, квадратной письменности, грамматике бурятского языка, на основе которых были написаны учебные пособия [81]. С началом Великой Отечественной войны Н. Н. Поппе, будучи на практике в Калмыкии, оказался на оккупированной немцами территории. В Россию он больше не вернулся. Им было оставлено значительное наследие по литературе, фольклору монгольских народов, труды по диалектологии, сравнительному языкознанию.

В 1926 г. началась преподавательская деятельность в Университете А. В. Бурдукова (1883—1943), прекрасного знатока живых монгольских языков, практика, осваивавшего теоретические университетские курсы во многом самостоятельно, под руководством В. Л. Котвича, А. Д. Руднева. Обладая живым умом, языковым талантом, он собирал фольклор, делал этнографические зарисовки, описывал важные события политической, экономической и культурной жизни Монголии, свои заметки и статьи публиковал в газетах и журналах того времени [82]. За работы в области географии и этнографии Монголии он был избран в 1916 г. членом-сотрудником Российского географического общества. А. В. Бурдуков преподавал разговорные монгольский и калмыцкий языки, занимался проблемами монгольской лексики и фразеологии, обработкой собранных им монгольских пословиц и поговорок. Несколько раз он совершал экспедиции в Калмыкию, где собрал большое количество лингвистического и фольклорного калмыцкого материала, подготовил и опубликовал ряд учебных пособий и научных статей. А. В. Бурдуков был бессменным секретарем тюрко-монгольской кафедры. В 1937 г. его творческая и научная жизнь трагически оборвалась: он был арестован, умер в лагере в 1944 г., посмертно реабилитирован. Оставил после себя богатое рукописное наследие, которое находится в настоящее время в Архиве КИГИ РАН в Элисте и Архиве востоковедов ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН).

В довоенный период все монголоведные дисциплины преподавались на тюрко-монгольской кафедре, которую до 1942 г. возглавлял тюрколог Н. Д. Дмитриев. Преподавателей не хватало, поэтому часто привлекались преподаватели с других кафедр Восточного факультета и из других научных учреждений Ленинграда. Так, несколько лет старописьменный монгольский язык преподавал автор монгольско-русского, бурят-монгольско-русского, бурятского орфографического словарей [83] К. М. Черемисов (1899—1982) [84], сочетая данную работу с преподаванием в ЛИЖВЯ и заведованием издательским отделом этого же Института. Закончив в 1931 г. ЛГУ, он до 1937 г. жил в Ленинграде, затем в Улан-Удэ, работая в Бурят-монгольском научно-исследовательском институте (БИОН СО РАН, ИМБиТ СО РАН), с 1954 г. — в Москве, участвуя в составлении коллективного китайско-русского словаря (руководитель — проф. Л. М. Ошанин), тибетско-русско-санскритско-английского словаря (руководитель — Ю. Н. Рерих). Используя богатый материал бурятского фольклора, письменных памятников, диалектные особенности языка, составил большой бурятско-русский словарь [85] на 44 000 слов, который до сих пор является основным пособием при переводе научной и художественной литературы с бурятского языка.

Военный период университетского монголоведения связан с именем С. А. Козина (1879—1956) [86], академика, ведущего специалиста XX в. в области монгольской филологии, оставившего после себя фундаментальные труды по основным историко-эпическим письменным памятникам монголоязычных народов («Сокровенному сказанию», «Гэсэру», «Джангару» [87]) и несколько десятков научных статей по различным вопросам монгольского литературоведения и текстологии. Заслуги С. А. Козина были оценены, он был награжден правительственными наградами — орденом Ленина и орденом Трудового Красного знамени. С. А. Козин появился на тюрко-монгольской кафедре в 1934 г. Окончив Восточный факультет в 1903 г. по китайско-маньчжурско-монгольскому разряду, он защитил магистерскую диссертацию «Обзор странствий бурят и монголов в Тибет», за которую был удостоен диплома первой степени. Однако после окончания Университета сфера его деятельности

была долгое время не связана с наукой: с 1906 по 1914 г. работал «в составе экспедиций по статистико-экономическому и этнографическому обследованию монгольских племен — сначала в Калмыкии, а затем в Монголии» [88], в 1914—1917 гг. был финансовым советником правительства Монголии [89], в 20-е гг. входил в состав активных организаторов и преподавателей ЛИЖВЯ. В 1941 г. С. А. Козину была присуждена ученая степень доктора филологических наук; в 1942 г., после смерти М. Д. Дмитриева, он принял на себя заведование тюрко-монгольской кафедрой, в 1943 г. был избран действительным членом АН СССР. В 1944 г., после второго открытия Восточного факультета, С. А. Козин возглавил его, став деканом и одновременно — первым заведующим кафедрой монгольской филологии. В то же время он являлся заведующим Монгольским кабинетом в ЛО ИВ АН СССР (СПбФ ИВ РАН / ИВР РАН).

На кафедре в Университете С. А. Козин преподавал старописьменный монгольский язык, читал курсы: «Введение в монголоведение», «История монгольской письменности» и ряд других предметов. Несмотря на большой объем организаторской работы, активную научную деятельность, трудный военный и послевоенный период нашего Отечества, отягощенный сложной политической ситуацией в стране, подчас не дававшей возможности свободно творить и высказывать научные гипотезы [90], С. А. Козин умело сочетал проводимые исследования с преподавательской работой и участвовал в воспитании нового поколения отечественных монголоведов. Одним из представителей нового поколения был В. М. Наделяев, видный лингвист, доктор филологических наук, с. н. с. Института языкознания АН СССР (ИЛИ РАН), проработавший на кафедре с 1944 по 1958 г. в должности старшего преподавателя и прочитавший ряд спецкурсов, в том числе: «Сокровенное сказание», «Квадратная письменность», «Традиционная грамматика монгольского языка». Им был подготовлен курс по фонетике и грамматике современного монгольского языка, на основе которого он создал наглядное учебное пособие в виде удобных фонетических таблиц.

На середину XX в. приходится преподавательская деятельность Т. А. Бурдуковой, дочери А. В. Бурдукова, которая не только продолжила направления исследований своего отца, но и значительно их разработала. Она стала преподавать на кафедре с 1937 г. (после окончания ЛИФЛИ), вела занятия по монгольской каллиграфии, старописьменному монгольскому и калмыцкому «ясному» письму, разговорному монгольскому языку, современному калмыцкому языку, сначала — в качестве ассистента, затем — как старший преподаватель. Сразу после войны она защитила кандидатскую диссертацию по теме «Бурятская историческая хроника Шираб Нимбои Хобитуева», в 1947 г. получила звание доцента. Т. А. Бурдукова работала до 1976 г., являясь единственным специалистом по калмыцкому языку: в 1958 г. составила учебник по синьцзян-ойратскому письменному языку, словарь по современному калмыцкому языку, учебник по современному калмыцкому языку, ею собран материал по истории монгольской литературы. Все эти материалы находятся в настоящее время в Архиве востоковедов ИВР РАН (СПБФ ИВ РАН) и ждут своего исследователя и издателя. Кроме того, она была высококлассным переводчиком художественной литературы с монгольского языка: ею переведены многочисленные рассказы и повести современных монгольских авторов.

Сразу после войны начал свою преподавательскую деятельность Д. А. Алексеев (1908—1973) [91], закончивший монгольское отделение ЛИФЛИ в 1937 г. и аспирантуру того же института — в 1940 г., защитивший диссертацию по теме «Наречие в бурят-монгольском языке». До работы на кафедре он несколько лет проработал в Бурятии, в Улан-Удэ — в НИИ языка и литературы старшим научным сотрудником и заведующим сектором языка и письменности, и одновременно — преподавателем бурят-монгольского языка в Бурятском государственном педагогическом институте. Д. А. Алексеев имел более 40 научных трудов по лингвистическим проблемам: синтаксису сложного предложения, диалектам бурятского языка, грамматике бурятского языка, наречиям, послелогам, частицам в бурятском языке, читал курсы: «Бурятский язык», «Сравнительная грамматика монгольских языков», «Бурятская диалектология», вел практические занятия по старописьменному и разговорному монгольскому языку. Под его руководством успешно прошли учебу в Университете и аспирантуре большое количество целевых студентов и аспирантов из Бурятии, получивших глубокие фундаментальные знания по многим отраслям классического монголоведения и проявивших себя как видные специалисты на своей Родине. Среди них можно выделить таких ученых, как: Б. Б. Бадараев (ок. ун-т 1952) — зав. лабораторией источниковедения индо-тибетской медицины ОБАВ БФ СО АН СССР; Л. Д. Бадмаева (ок. асп. 1989) — канд. филол. наук, зав. сектором языкознания ИМБиТ СО РАН; Р. Л. Балдаев (ок. ун-т 1952) — канд. ист. наук, доцент кафедры истории Бурятского педагогического института; Е. В. Баранникова (ок. асп. 1951) — с. н. с. отдела литературоведения, фольклористики и искусствоведения БИОН; Д. И. Бураев (ок. ун-т 1980, асп. 1987), декан Восточного факультета БГУ; И. Д. Бураев (ок. ун-т 1952, асп. 1956) — зав. отделом языкознания БИОН; Г. О. Галданова (ок. ун-т 1971) — с. н. с. отдела памятников письменности Востока БИОН; Х. Ж. Гармаева (ок. ун-т 1973) — с. н. с. отдела памятников письменности Востока БИОН; К. М. Герасимова (ок. ун-т 1947, асп. 1959) — доктор филол. наук, гл. н. с. БИОН; Г. Б. Дагданов (ок. ун-т 1975) — доктор филол. наук, зав. кафедрой восточной филологии БГУ; Д. Б. Дашиев (ок. ун-т 1973) — канд. филол. наук, с. н. с. БИОН; Г. С. Дугарова-Монтгомери (ок. ун-т 1979, асп. 1985), канд. филол. наук, н. с. БИОН, в настоящее время живет и работает в США (универси-

тет г. Блюмингтон); В. И. Золхоев (ок. ун-т 1951, асп. 1957) — доктор филол. наук, зав. кафедрой русского языка факультета бурятской филологии БГУ; В. Э. Раднаев (ок. ун-т 1968) — канд. филол. наук, сотрудник научно-технической библиотеки МПС РФ; В. В. Рассадин (ок. ун-т 1962) — доктор филол. наук, профессор, декан Восточного факультета БГУ; А. Б. Соктоев (ок. ун-т 1953) — членкор АН РАН. доктор филол. наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, зав. сектором памятников фольклора Института истории, филологии и философии СО АН СССР, директор Института филологии СО РАН; Г. О. Туденов (ок. ун-т 1953, асп. 1956) — канд. филол. наук, с. н. с. БИОН СО РАН; М. П. Хомонов (ок. ун-т 1941, асп. 1950) — канд. филол. наук, с. н. с. БИОН; В. Б. Цыремпилов (ок. ун-т 1974), н. с. БИОН; Л. Д. Шагдаров (ок. асп. 1973) — доктор филол. наук, заслуженный деятель науки РБ, гл. н. с. отдела языкознания БИОН.

В послевоенные годы на кафедру из ИВ АН СССР был приглашен с. н. с. Монгольского кабинета Л. С. Пучковский (1899—1970), канд. филол. наук (1945), работавший в то время над описанием монгольских рукописей Института [92]. Он прочел спецкурс по монгольскому источниковедению, что являлось основной сферой его научной деятельности.

С 1946 по 1954 г. на кафедре монгольской филологии работал доцент А. П. Конаков, читавший курсы «Введение в монголоведение» и «История монголоведения», кроме того, он вел занятия по старописьменному монгольскому языку.

В 1953 г., после окончания аспирантуры и защиты кандидатской диссертации по теме «Творчество современного монгольского писателя Ц. Дамдинсурэна», начала свою педагогическую деятельность Л. К. Герасимович (р. 1923). В 1973—1987 гг. она возглавляла кафедру, с 1976 по 1978 г. являлась членом ученого совета БИОН (Бурятия, Улан-Удэ). Л. К. Герасимович проработала на кафедре до 1999 г. Ею были разработаны и прочитаны курсы по старой и современной монгольской литературе: «История монгольской литературы начала XIII—XX в.» и «Монгольская литература 1921—1990 гг.», подготовлен ряд спецкурсов: «Творчество современного монгольского писателя Ц. Дамдинсурэна», «Монгольская поэтика». Л. К. Герасимович вела занятия по старописьменному монгольскому языку — на 1-м и 2-м курсах и по современному монгольскому языку — на 3-м и 5-м курсах. Под руководством Л. К. Герасимович студентами и аспирантами кафедры был написан ряд курсовых, дипломных работ, проводились диссертационные исследования по истории развития монгольской литературы 1921—2000 гг. Л. К. Герасимович — автор четырех монографий [93]. О научной и педагогической деятельности Л. К. Герасимович опубликовано более 15 статей в монгольском журнале «Цог» и центральных монгольских газетах. С середины 90-х гг. в Улан-Баторе проходят ежегодные семинары для студентов филологических факультетов вузов Монголии, посвященные Л. К. Герасимович.

Л. К. Герасимович — руководитель шести аспирантов, защитивших диссертации на звание кандидата филологических наук по специальности «современная монгольская литература»: А. Пахутовой, С. Н. Цеденовой, С. Байгалсайхана (Монголия), М. П. Петровой, Н. П. Бьерке (Биткеевой), Р. В. Ивлевой. Среди бывших студентов Л. К. Герасимович есть доктора и кандидаты наук, например: д-р филол. наук Л. Г. Скородумова, находящаяся в настоящее время на дипломатической работе в Монголии; д-р филол. наук А. Федотов — директор Корейского научного центра Болгарии; канд. филол. наук И. В. Кульганек — с. н. с. сектора тюркологии и монголистики ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН). Л. К. Герасимович награждена двумя медалями Монголии «Дружба» (1982, 2003), лауреат премии им. Ц. Дамдинсурэна.

С 1956 г. на кафедре работает З. К. Касьяненко (р. 1925), окончившая Восточный факультет в 1950 г. и в 1953 г. защитившая кандидатскую диссертацию на тему «К вопросу о сложноподчиненном предложении в современном монгольском языке» (переведена на должность доцента в 1971 г.). З. К. Касьяненко ведет преподавание старописьменного и современного монгольского языка, читает курсы: «Монгольское источниковедение», «Монгольская текстология», «Введение в монголоведение», «История монголоведения», «История монгольской письменности», «Синтаксис монгольского языка», является автором учебника «Современный монгольский язык» [94], книги «Каталог монгольского Ганджура» [95]. Под руководством З. К. Касьяненко написано большое количество курсовых, дипломных работ, диссертационных исследований по монголоведному языкознанию. Основное направление научных исследований З. К. Касьяненко — лингвистика, источниковедение, текстология, история науки: ей принадлежит более 40 статей на русском, английском, немецком, монгольском языках. Монгольское правительство высоко оценило научный и педагогический труд З. К. Касьяненко: за заслуги перед Монголией она награждена орденом «Полярной звезды». Ее ученики работают в Бурятии, Калмыкии, Санкт-Петербурге, Москве. Среди них видные ученые монголоведы: канд. филол. наук руководитель лаборатории лингвистики КГУ (Элиста) В. И. Рассадин; канд. филол. наук с. н. с. ИМЛИ им. А. М. Горького А. В. Кудияров; канд. филол. наук проф. РГГУ А. Д. Цендина; канд. филол. наук проф. Восточного факультета СПбГУ В. Л. Успенский; канд. филол. наук с. н. с. сектора тюркологии и монголистики ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН) А. Г. Сазыкин; канд. филол. наук с. н. с. сектора тюркологии и монголистики Н. С. Яхонтова, канд. филол. наук доцент кафедры монгольской филологии СПбГУ Е. А. Кузьменков. З. К. Касьяненко много времени и сил уделяла разработке и внедрению новых курсов, совершенствованию существующих. Ее неутомимая деятельность и подвижничество позволяли сохранять традиции классического петербургского монголоведения, главными отличительными чертами представителей которого является пре-

красное знание предмета, увлеченность делом и любовь к выбранной специальности.

В эти годы на кафедру приглашались преподаватели других кафедр, научных учреждений Санкт-Петербурга, Монголии и зарубежья.

В 1968—1969 гг. разговорный монгольский язык вели преподаватели из Монголии: Момо и Лувсандорж, в это же время стажировался на кафедре известный монгольский лингвист Лувсанвандан, который прочел несколько лекций по грамматике монгольского языка. Сотрудник Венгерской Академии наук Д. Кара, приезжавший в научные командировки в ИВР РАН (ЛО ИВ АН СССР) в 1970, 1971, 1974—1976 гг., давал студентам консультации по текстологии письменных монгольских памятников. Б. Содном, известный монгольский ученый-филолог, историк, провел в 1969 г. со студентами встречу, посвященную теме «История монголоведения в Монголии»; Академик Ц. Дамдинсурэн, классик монгольской филологии, писатель, поэт, собиратель рукописей и ксилографов, общественный деятель, прочитал несколько лекций по монгольской филологии во время своих неоднократных приездов в Санкт-Петербург с научными целями в 1960—1970-х гг. В 1970 г. приглашался для чтения лекций о первом памятнике монгольской литературы — «Сокровенном сказании» — сотрудник ИВР РАН (ЛО ИВ АН СССР) Б. И. Панкратов.

В 70—80-е гг. сотрудники кафедры индийской филологии Восточного факультета В. Г. Эрман и Н. В. Гуров преподавали на кафедре монгольской филологии язык санскрит. В 80-е гг. приглашался для чтения спецкурса по сравнительному языкознанию алтайских языков заведующий сектором алтайских языков Института языкознания АН СССР Д. М. Насилов. В 1972 г. на кафедру монгольской филологии было переведено с кафедры китайской филологии тибетское отделение, все основные тибетологические дисциплины на котором с 1958 г. вел Б. И. Кузнецов (1931—1985), выпускник кафедры китайской филологии, аспирант Б. И. Панкратова, доцент кафедр китайской, затем монгольской филологии. Эта реорганизация была предпринята с целью дать студентам-монголоведам второе — тибетологическое образование, чтобы они могли работать в области как тибетской, так и монгольской филологии. Б. И. Кузнецов возглавлял тибетскую часть преподавания на кафедре монгольской филологии до конца жизни. Им читались следующие курсы: «Введение в тибетскую филологию», «Тибетский язык», «Тибетская литература», «История буддизма», «Современный тибетский язык», «Тибетские ксилографы» [96]. Среди его бывших студентов есть ученые, работающие в настоящее время в РФ, Германии, Чехии, Болгарии, Венгрии, Индии, Финляндии, Англии, странах Балтии, Бурятии, Калмыкии.

Одним из учеников Б. И. Кузнецова и его последователем стал Б. М. Нармаев, который начал преподавать тибетский язык, будучи студентом, продолжил преподавательскую деятельность в аспирантские годы и был зачислен в штат Университета в 1975 г. В 1987 г. им была защищена кандидатская диссертация на тему «Формирование монгольских и ойратских калмыцких версий Гэсэриады». В 1989—1990 гг. он находился на стажировке в Центральном институте национальных меньшинств в Пекине, во время которой посетил тибетские монастыри в Лхасе и Шигадзе, научные и высшие образовательные учреждения Внутренней Монголии и Ордоса. В 90-е гг. несколько раз курировал студентов во время их практики в Монголии. С 2000 по 2002 г. возглавлял кафедру. В настоящее время Б. М. Нармаев продолжает работать на кафедре в должности доцента, является членом ученого совета Восточного факультета, читает курсы: «Тибетский классический язык», «Тибетская литература», спецкурс «Литературные версии эпоса „Гэсэр"». Б. М. Нармаев — автор более чем 30 научных статей по средневековой тибетской, монгольской, ойратской литературе, руководитель более чем 50 курсовых и дипломных работ, постоянный участник общероссийских конференций в Калмыкии, проводимых КИГИ РАН, КГУ, преподаватель нескольких курсов по введению в тибетскую филологию, а также председатель аттестационной комиссии факультета калмыцкой филологии и культуры КГУ.

Велики заслуги кафедры перед современным калмыковедением. Многие ее выпускники, впоследствии получившие звания кандидатов и докторов наук, работают в научных и образовательных учреждениях Калмыкии: П. Ц. Биткеев, д-р филол. наук, специалист в области фонетики, общего языкознания, проф. КГУ; Т. С. Есенова, д-р филол. наук, специалист в области калмыцкой экспериментальной фонетики, интонологии; Э. У. Омакаева, канд. филол. наук, лингвист и культуролог, с. н. с. КИГИ РАН; К. В. Орлова, канд. филол. наук, литературовед и религиовед, с. н. с. ИВ РАН; С. Н. Цеденова, канд. филол. наук, доцент кафедры калмыцкой литературы факультета калмыцкой филологии и культуры КГУ; Д. Н. Музраева, канд. филол. наук, с. н. с. КИГИ РАН; Н. О. Кокшаева, канд. филол. наук, доцент кафедры калмыцкой литературы факультета калмыцкой филологии и культуры КГУ; В. О. Чуматов (Поляев), м. н. с. НИИИФЭ (с 1999 г. — КИГИ РАН), ныне лама казачьего войска Калмыкии.

С 1976 г. на кафедре монгольской филологии работает её выпускник доцент Е. А. Кузьменков. Главное направление его научных исследований — лингвистика. В 1984 г. им была защищена кандидатская диссертация на тему «Глагол в монгольском языке». С 1991 по 2001 г. он возглавлял кафедру, читал курсы: «Современный монгольский язык», «Старописьменный монгольский язык», «Теоретическая грамматика монгольского языка», «Диалектология», «Сравнительно-историческая грамматика монгольских языков». Е. А. Кузьменков написал две монографии, около 70 его работ опубликованы как в России, так и за рубежом (в Великобритании, Германии, Китае, Монголии, США и др.).

С 1987 г., сразу после окончания Университета, была оставлена на кафедре в качестве ассистента М. П. Петрова. Под руководством Л. К. Герасимович ею была написана и защищена в 1997 г. кандидатская диссертация на тему «Монгольская поэзия в 1980—1990 гг. XX века». М. П. Петрова была избрана на должность доцента в 2001 г., получила звание доцента в 2004 г. Ею читаются базовые курсы: «История монгольской литературы XIX—XX вв.», «Современный монгольский язык», спецкурсы: «Монгольская поэзия 1980—1990 гг. XX века», «Современная монгольская поэзия». М. П. Петрова — автор учебного пособия по монгольскому языку [97], 25 научных статей по истории развития средневековой и современной монгольской литературы, художественных переводов монгольских авторов и научных переводов зарубежных монголоведов, участник 12 общероссийских и 6 международных конференций. Под ее руководством студенты пишут дипломные и курсовые работы по творчеству современных монгольских писателей, современной монгольской поэзии, литературе Внутренней Монголии и Калмыкии.

В 1990 г., после второго года обучения в очной аспирантуре на кафедре монгольской филологии, был принят в штат кафедры на должность ассистента К. В. Алексеев, выпускник монголо-тибетского отделения кафедры монгольской филологии, ученик Б. И. Кузнецова, Б. М. Нармаева, З. К. Касьяненко и Е. А. Кузьменкова. К. В. Алексеев преподает старописьменный монгольский и тибетский языки, читает курсы: «Монгольская средневековая литература», «Тибетская литература», «Тибетская агиографическая литература», «Введение в монголоведение», «Текстология». К. В. Алексеев — автор каталога рукописей коллекции О. М. Ковалевского, находящейся в Вильнюсе [98], более чем 15 научных статей по вопросам тибетской и монгольской средневековой литературы, участник общероссийских конференций и круглых столов. Под его руководством написано и защищено более 30 курсовых и дипломных работ по тибетскому буддизму, текстологии, агиографии, монгольской средневековой литературе.

С 1999 г., после прохождения очной аспирантуры под руководством Л. К. Герасимович и защиты кандидатской диссертации по теме «Монгольский поэт Дултуйтын Равжа (1803—1856). Дидактическая поэзия» на кафедре работает Н. П. Бьерке (Биткеева). Она преподает современный монгольский язык, читает курс «Монгольская литература» и спецкурс «Творчество монгольского поэта XIX в. Д. Равжи». Автор монографии [99] и 10 научных статей по средневековой монгольской литературе, участник четырех российских и одной международной конференции (Нью-Джерси, США), руководитель курсовых и дипломных студенческих работ, посвященных проблемам средневековой и современной монгольской литературы.

С 2003 г. кафедру возглавляет доцент П. Л. Гроховский, выпускник кафедры монгольской филологии, а затем — аспирант д-ра филос. наук Е. А. Торчинова, защитивший в 2000 г. кандидатскую диссертацию на тему «Самадхираджа-сутра как памятник буддийской канонической литературы». П. Л. Гроховский читает курсы: «Тибетский классический язык», «Теоретическая грамматика тибетского языка», спецкурсы «Введение в буддизм», «Буддийская каноническая литература». Им подготовлено и издано учебное пособие по канонической буддийской литературе [100]. П. Л. Гроховский — самый молодой заведующий кафедрой монгольской филологии за всю историю ее существования. Однако богатейшие традиции петербургского классического востоковедения и научные достижения более чем 250-летнего изучения Монголии видными учеными-монголоведами позволяют кафедре во главе с П. Л. Гроховским поддерживать высокий уровень монголоведного образования.

Кафедра монгольской филологии активно поддерживает научные связи с монголоведными центрами Санкт-Петербурга, российскими центрами в Бурятии, Калмыкии, международными — в Монголии, Венгрии, Китае, Внутренней Монголии, США, Германии, Японии, Чехии, Польше, Швеции. Студенты регулярно отправляются (после двух-трех лет обучения) на годичную стажировку в Монгольский государственный университет, в ряде случаев практику курирует преподаватель — сопровождающий от кафедры. По возвращении студенты предоставляют отчеты о работе, проделанной в Монголии. На кафедре с 1966 г. действует студенческое научное общество, наиболее активным периодом функционирования которого были годы, когда его работой руководила доцент З. К. Касьяненко. Было прочитано более 30 докладов разной тематики, как близко соприкасавшейся с курсовыми и дипломными работами, так и выбранной студентами дополнительно к своим основным занятиям. В последнее время заметно активизируется работа в СНО, руководит которой заведующий кафедрой доцент П. Л. Гроховский. Студенты и преподаватели ежегодно участвуют в факультетских и городских, российских и международных научных монголоведных мероприятиях.

На кафедру продолжают приглашать для чтения спецкурсов сотрудников других кафедр и различных научных учреждений Санкт-Петербурга, Монголии. С 1976 по 2006 г. регулярно читала спецкурс по этнографии Монголии с. н. с. Института антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Л. Л. Викторова. С 1999 г. приглашается на кафедру для чтения спецкурса по истории искусства Центральной Азии с. н. с. Отдела Востока Государственного Эрмитажа канд. ист. наук Ю. И. Елихина, окончившая Восточный факультет ЛГУ по кафедре монгольской филологии в 1988 г. В спецкурсе главное внимание уделяется буддийскому искусству Монголии, Индии, Непала, Восточного Туркестана, Тибета, Китая. Особо выделяются коллекции Хара-хото и Дуньхуана. Данный спецкурс прослушали более 20 человек. Она руководит также курсовыми работами студентов, в которых исследуются искусствоведческие

и культурологические проблемы, отраженные в тибетских и монгольских письменных памятниках.

С 2003 г. приглашается на кафедру для чтения курса «Монгольский фольклор» и спецкурса «Поэтика монгольского фольклора» с. н. с. сектора тюркологии и монголистики ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН) И. В. Кульганек. В данных курсах прослеживается на всех уровнях органическая связь монгольской литературы с фольклорными традициями, используются фонозаписи монгольского, бурятского, калмыцкого эпоса и песен в исполнении знаменитых рапсодов из коллекций Пушкинского дома, а также в исполнении современных певцов в записях на пластинках и компьютерных дисках. И. В. Кульганек является также постоянным руководителем и оппонентом курсовых и дипломных работ студентов по монгольской литературе и фольклору.

В 1997—2001 гг. на тибетском отделении кафедры впервые было введено преподавание разговорного тибетского языка и его диалектов, которое обеспечивалось с. н. с. сектора Дальнего Востока ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН) Р. Н. Крапивиной, получившей практические знания диалектов тибетского языка во время двухлетней стажировки в монастырях Непала и Тибета, предпринятой ею в середине 90-х гг. С 2003 г. преподавание современного тибетского языка на тибето-монгольском и монголо-тибетском отделениях кафедры осуществляется ассистентом, затем — доцентом кафедры истории стран Дальнего Востока канд. филол. наук Е. Н. Афониной.

В 2008 г. в результате реорганизации кафедра монгольской филологии была расширена и переименована в кафедру монголоведения и тибетологии. В нее вошли преподаватели кафедры истории стран Дальнего Востока доценты А. В. Попов и Е. А. Афонина; приглашена для чтения курса по теоретической грамматике монгольского языка и руководства рядом курсовых работ с. н. с. ИВР РАН (СПбФ ИВ РАН) Н. С. Яхонтова; принят в штат на постоянную работу д-р ист. наук проф. В. Л. Успенский, который стал читать курсы по диалектологии и по истории монгольской литературы. Курс санскрита обеспечивает канд. филол. наук доцент С. С. Тавашерна.

В настоящее время на кафедре монголоведения и тибетологии обучаются 25 человек. Студенты кафедры изучают китайский, санскрит, старописьменный и современный монгольский, классический и современный тибетский языки. Читаются следующие базовые курсы: «Введение в монголоведение», «История Центральной Азии», «География Центральной Азии», «Культура и этнография Монголии», «Социально-политическая система и экономика Монголии и Тибета», «Древняя и средневековая литература Монголии», «Древняя и средневековая литература Тибета», «История монгольской литературы», «История средневековой монгольской литературы», «История средневековой тибетской литературы», «Теоретическая грамматика монгольского языка», спецкурсы: «Сравнительная грамматика монгольских языков», «Монгольская текстология», «Монгольское источниковедение», «Монгольский фольклор», «Буддизм в Тибете и Монголии», «Буддийское искусство в Центральной Азии», «Институт Далай лам». Помимо лекционных занятий, предусмотрены семинарские занятия по отдельным вопросам грамматики современного и старописьменного монгольского языка. На кафедре проходят апробацию кандидатские и докторские филологические монголоведные диссертации.

Особенно большую роль играет кафедра монгольской филологии (ныне — монголоведения и тибетологии) в подготовке кадров для Калмыкии, Бурятии. В последнее время активизировались, по сравнению с прошлым десятилетием, научные контакты с Монголией, Китаем, Внутренней Монголией: в 2003—2004 гг. на кафедре стажировался Ө. Цэцэнмөнхө (монголовед-фольклорист из Хухе-хото), С. Цэцэнмөнхө (монголовед-фольклорист из Пекина), издавший в Петербурге во время своей стажировки монографию [101]. В 2004—2005 учебном году семинарские занятия по разговорному монгольскому языку проводил аспирант ИЛИ РАН Монголии Б. Товшинтогс. Аспирантка из Монголии Б. Дайрийма пишет работу об образах монгольской народной сказки под руководством И. В. Кульганек.

В настоящее время задачами кафедры является теоретическое углубление и методическое усовершенствование преподавания разработанных курсов; освоение утраченных со временем специализаций (разговорный бурятский, разговорный калмыцкий языки, практическая диалектология); сохранение и развитие научных связей с образовательными и научными востоковедными учреждениями в России и за рубежом; овладение современными техническими компьютерными возможностями, использование их в преподавании и в научных исследованиях.

Примечания

1. Первое посольство возглавил В. Тюменец в 1616 г., второе — И. Петлин — в 1618 г., за ними последовали посольства К. Корякина — в 1632 г., С. Греченина, П. Семенова — в 1650 г., Д. Копылова — в 1654 г., Р. Старкова — в 1660, 1662 гг., Я. Тупальского, Н. Маврова — в 1664 г. С 1692 г. через Монголию стали проходить русские посольства, направлявшиеся в Китай, первое из которых (1692) возглавил Эверт-Избрант Идес. В 1697 г. были открыты торговые караванные пути в Монголию купцами С. Лангусовым и И. Савватеевым, в 1699 г. туда отправился купец Г. Осколко Об этом см.: *А. Г. Сазыкин.* Введение // Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878). Казань. 2004. С. 5—8.
2. *Бартольд В. В.* История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925. С. 196. (Далее: Монголовед Ковалевский...)
3. Там же. С. 196.
4. *Ш. Б. Чимитдоржиев.* Игумнов А. В. // Российские монголоведы (XVIII—начало XX в.). Улан-Удэ, 1997. С. 10—18 (далее: Российские монголоведы..); *Л. С. Пучковский* Александр Васильевич Игумнов (1761—1843) // Очерки

по истории русского востоковедения. М., 1960. Сб. 3. С. 166—195.

5. Монголовед О. М. Ковалевский...; Наследие монголоведа О. М. Ковалевского и современность. Казань, 2002. (Далее: Наследие монголоведа...); *Г. Ф Шамов.* Профессор О. М. Ковалевский. Очерк жизни и научной деятельности. Казань, 1983; *О. Н. Полянская.* Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия (1-я половина XIX века). Улан-Удэ, 2001.
6. Днем создания Азиатского музея принято считать 18 ноября 1818 г., день распоряжения президента АН С. С. Уварова об организации Восточного кабинета для хранения медалей, рукописей и восточных книг и назначения хранителем кабинета академика Х. Д. Френа, который и предложил для кабинета другое название — «Азиатский музей». См. об этом: *Базиянц А., Кузнецова Н., Кулагина Л.* Азиатский музей — Институт востоковедения АН СССР. 1818—1968. М., 1969. С. 17.
7. СПбФ АРАН, ф. 152, оп. 1, ед. хр. 5, л. 120. Цит. по: *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России во второй половине XIX—первой половине XX в.: петербургская школа монголоведов. Улан-Удэ, 1997. С. 42.
8. Основной труд: *Миллер Г. Ф.* Описание Сибирского царства и всех произошедших в нем дел от начала, а особенно от покорения всех Российской державой по сии времена. СПб., 1750.
9. Основной труд: *И. Э. Фишер.* Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774.
10. Основной труд: *P. G. Pallas.* Samkungen historischer Nachrichten uber rie mongolischen Volkerschaften. SPb., 1776.
11. См. о нем: *Х. Гармаева.* Шмидт Я. И. // Российские монголоведы. С. 19—24.
12. Geshichte der Ost-Mongolen und ihres Furstenhauses. Verfasst von Ssanang Ssetsen Chutgtaidschi der Ordus. St.-Petersburg, 1829; Die Bogda Gassar chan's des Vertilgere der Wutzel der zehn Ubel in zehn Gegenden. St.-Petersburg., 1834.
13. Grammatik der mongolischen Sprache. St-Petersburg, 1831; Монголо-немецко-российский словарь. СПб., 1835.
14. Сибирский вестник (с 1818); Азиатский вестник (с 1827). Труды восточного отделения Археологического общества (с 1846); Записки восточного отделения Русского Археологического общества (с 1855).
15. О нем см.: *В. П. Таранович.* И. Рассохин и его труды по китаеведению // Советское востоковедение. Т. 3. 1945.
16. *А. Н. Хохлов.* Духовная миссия в Пекине и начало российского монголоведения (Путешествия и труды Н. Я. Бичурина) // Монголовед О. М. Ковалевский... С. 9—42; *Шастина Н. П.* Значение трудов Н. Я. Бичурина для российского монголоведения // Очерки по истории русского востоковедения. Вып. 2. М., 1956. С. 194—195; Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (К 200-летию со дня рождения): Материалы конференции. Часть 1. М., 1977; *З. И. Горбачев.* Рукописное наследие Иакинфа Бичурина // Учен. зап. Ленинградского ун-та. Серия востоковедных наук. Вып 4. Л., 1954.
17. Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнейшем и нынешнем состоянии. СПб., 1829; История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1928; Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПб., 1834.
18. См. об этом: *Р. М. Валеев.* Казанское востоковедение: история и развитие (XIX в.—20 гг. XX в.). Казань, 1998. С. 142—158; *Р. М. Валеев.* Формирование и развитие казанского университетского востоковедения: разряд восточной словесности Казанского университета (1807—1855) // Монголовед О. М. Ковалевский... С. 73—94. (Далее: Формирование...)
19. Там же. С. 83.
20. См. о нем: *Ш. Б. Чимитдоржиев.* А. В. Попов (1808—1880) // Российские монголоведы... С. 32—35.
21. *О. М. Ковалевский.* Монгольская хрестоматия. Казань, 1836—1837; Буддийская космология. Казань, 1837; Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1—3. Казань, 1844—1848; Краткая грамматика монгольского книжного языка. Казань, 1835; *А. В. Попов.* Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку. Казань, 1836; *А. В. Попов.* Грамматика калмыцкого языка. Казань, 1848.
22. См. о нем: *Д. Б. Улымжиев.* Доржи Банзаров (1822—1855) // Российские монголоведы... С. 61—70; *Н. В Ким.* К биографии Доржи Банзарова // Этнографический сборник. № 36. Улан-Удэ, 1974; *П. Савельев.* О жизни и трудах Доржи Банзарова // Сб. «К столетию со дня рождения Доржи Банзарова». Улан-Удэ, 1955; *М. П Хамаганов.* Доржи Банзаров в оценке деятелей литературы и науки // Учен. зап. Бурятского пед. ин-та. Вып. VIII. Улан-Удэ, 1955.
23. См. о нем: *Н. Шаракшинова.* Бобровников А. А. (1821—1865) // Российские монголоведы... С. 47.
24. См. о нем: *Д. Б. Улымжиев, А. Н. Шифман.* Гомбоев Галсан (1818—1863) // Российские монголоведы... С. 40—46 (Далее: Гомбоев Галсан...); *Н. О Шаракшинова.* Жизнь и деятельность монголоведа Галсана Гомбоева // Studia Nongolica. Т. IX. Вып. 1—18. Ulaanbaatar, 1982.
25. *Р. М. Валеев.* Формирование... С. 88.
26. *Р. М. Валеев.* Там же. С. 87—88.
27. ЦГИА ЛО, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 15273, с. 2. Цит. по: *З. К. Касьяненко.* Монголоведение в Санкт-Петербургском университете... С. 141.
28. Кафедра монгольской и калмыцкой словесности СПбГУ предназначалась О. М. Ковалевскому. См. об этом: ГИАЛО, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 5508, с. 6. Однако он был назначен на пост ректора Казанского университета, что, вероятно, связано с невозможностью его переезда в СПб., поскольку он оставался в статусе политического ссыльного из Вильно в Казань за участие в противоправительственной организации «Филоматов и филаретов».
29. ГИА ЛО, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 5508, с. 1—80. Цит. по: *З. К. Касьяненко.* Монголоведение в Санкт-Петербургском университете... С. 144. По другим сведениям, А. П. Попов покинул Санкт-Петербург в 1860 г. См. об этом: *Д. Б. Улымжиев, А. Н. Шифман.* Гомбоев Галсан... С. 34.
30. *З. К. Касьяненко.* Монголоведение в Санкт-Петербургском университете (1855—1917) // Культура Монголии в Средние века и Новое время. Улан-Удэ, 1986. С. 145.
31. Там же. С. 144.
32. Этой встрече предшествовали трагические для Г. Гомбоева события: при возвращении из одной из экспедиций по калмыцким степям на него напали разбойники. По прибытии в Казань он был помещен в клинику, где и произошла встреча со студентом юридического факультета Л. Н. Толстым. См. об этом: *Н. Линдер.* Толстой и шахматы. М., 1960 г. Цит. по: *Д. Улымжиев, А. Н. Шифман.* Галсан Гомбоев... С. 42. С. Д. Серебряный считает, что «факт знакомства Льва Николаевича Толстого и Галсан Гомбоева в казанской клинике требует более документированных доказательств». См. об этом: *С. Д. Серебряный.* Лев Толстой и буддизм // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. № 1. Улан-Удэ., 2007. С. 18—30.
33. «Алтан тобчи» — монгольская летопись в подлинном тексте и переводе // Труды Вост. отд-ния Имп. Археол. о-ва. Т. 6. СПб. 1858; Сказания об Убаши-хунтайджия и его войнах с ойратами: Текст и перевод // Труды Вост. отд-ния Имп. Археол. о-ва. Ч. 6. СПб., 1858; «Арджи-Бурджи», монгольская повесть: Перевод. СПб., 1858; *Сидди-Кур.* Собрание монгольских сказок // Этнографический сборник. Вып. VI. СПб., 1864 и др.
34. ЦГИАЛО, ф. 14, оп. 3, ед. хр. 15503, с. 52.

35. *З. К. Касьяненко.* Монголоведение в Санкт-Петербургском университете... С. 146.
36. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
37. ЦГИАЛО, ф 14, оп. 3, ед. хр. 15610, с. 54.
38. См. о нем: *Ш. Б. Чимитдоржиев.* Бадмаев П. А. // Российские монголоведы... С. 75.
39. См. о нем: *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России... С. 76—106; *Л. К. Герасимович.* Позднеев А. М. // Российские монголоведы. С. 79—86. (Далее: Позднеев А. М...)
40. *А. М. Позднеев.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1881.
41. *А. М. Позднеев.* Монгольская летопись «Эрдэнийн эрихэ», подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы по истории Халхи с 1636 по 1736 годы. СПб., 1896.
42. *А. М. Позднеев.* Лекции по истории монгольской литературы, читанные в 1895/1896 гг. СПб., 1896—1908.
43. *А. М. Позднеев.* Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. СПб., 1907.
44. *Л. К. Герасимович.* Позднеев А. М... С. 80.
45. *А. М. Позднеев.* Монголия и монголы. СПб., 1896.
46. *А. М. Позднеев.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу // Зап. Русского геогр. о-ва. Отделение этнографии. Т. XVI. СПб., 1887.
47. *А. М. Позднеев.* Буддийский катехизис. СПб., 1898.
48. *А. М. Позднеев.* Калмыцко-русский словарь. СПб., 1911; *А. М. Позднеев.* Учебник тибетской медицины. СПб., 1908; Героическая поэма калмыков с приложением вновь отысканной и впервые издаваемой третьей главы в оригинальном калмыцком тексте. Редактировал А. Позднеев, член Совета министров народного просвещения, профессор и директор Практической Восточной академии // Императорское общество востоковедения. № 7. СПб., 1911.
49. См. о нем: *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России... С. 126—156. Список научных трудов В. Л. Котвича и статьи о нем см.: Архив АН СССР. Т. IV. С. 277—278; *В. Цыремпилов.* Котвич Вл. Л. // Российские монголоведы... С. 100—104.
50. См. о нем: *Б. Цыбиков, Г-Н Заятуев.* Цыбиков Гомбожаб // Российские монголоведы... С. 105—110.
51. См. о нем: *З. К. Касьяненко.* Руднев А. Д. // Российские монголоведы... С. 111—116.
52. Лекции В. Л. Котвича по грамматике монгольского языка были изданы литографским способом в СПб. в 1902 г.
53. Наиболее значительными работами В. Л. Котвича этого периода являются следующие: *В. Л. Котвич.* Лекции по грамматике монгольского языка, читанные приват-доцентом Санкт-Петербургского ун-та В. Л. Котвичем. СПб., 1902; *В. Л Котвич.* Монгольские надписи в Эрдэнидзу // Сб. Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук. Т. 5, ч. 1. Пг., 1918; *В. Л. Котвич.* Краткий обзор истории и современного политического положения Монголии. СПб., 1914; *В. Л Котвич.* Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв. // Известия Российской Академии наук. № 12 — 15, 16—18. Пг., 1919.
54. Номто-Очиров, видный калмыцкий ученый и общественный деятель, был незаслуженно забыт, его имя лишь недавно вернулось в сокровищницу духовности калмыцкого народа. См. о нем: Ученые исследователи Калмыкии (XVII—начало XX в.). Элиста, 2006. С. 164—179; *Н. Очиров.* Живая старина. Из литературного наследия. Элиста, 2006.
55. Эрдэни Овла является основоположником одной из исполнительских школ «Джангара», заключавшейся в строгом следовании канонам традиции. См. об Эрдэни Овла: *Н. Ц. Биткеев.* Джангарчи. Элиста, 2000.
56. Джангар. СПб., 1910. Перед этим В. Л. Котвич лично встретился с Эрдэни Овла, выверил транскрипцию Н. Очирова, записал от него еще одну новую песню. Материалы об этом хранятся в СПбФ АРАН, см.: ф. 761, оп. 2, ед. хр. 20.
57. *Г. Ц Нюрбеев.* Из истории и публикации калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Бюллетень общества монголоведов РАН. М., 1993. С. 59.
58. *В. Л. Котвич.* Калмыцкие загадки и пословицы. СПб., 1905.
59. Личные качества В. Л. Котвича проявляются в его переписке с А. Б. Бурдуковым в связи с отправкой на практику в Монголию Б. Я. Владимирцова. В своем письме он пишет: «...Я очень прошу Вас, многоуважаемый Алексей Васильевич, оказать ему дружеский прием и помочь Вашей опытностью и знанием местных условий...» (СПбФ АРАН, ф. 761, оп. 2, ед. хр. 24, л. 66. Цит по: *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России... С. 129). О том же говорит и адресованное ему письмо студентов, написанное ими перед отъездом его во Львов: «Мы, студенты-калмыки Института живых восточных языков, оценивая Ваши долголетние научные труды в деле поднятия культурного уровня среди отсталых, забытых, заброшенных нас, калмыков, от имени всего калмыцкого народа выражаем глубокую благодарность, ибо мы знаем, что никто из калмыков не будет отрицать этого. С отъездом Вас мы теряем незаменимого учителя, но надеемся, что связь между нами не будет прервана и Ваши научные труды, несомненно, помогут возрождению калмыцкого народа» (Там же. С. 65).
60. См. о нем: *А. В. Бурдуков.* В старой и новой Монголии. М., 1969; *Е. М. Даревская.* Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX—начале XX веков. Иркутск, 1994.
61. См. о нем: *Г.-Н. Заятуев.* Цыбиков Гомбожаб // Российские монголоведы... С. 106—110.
62. *Г. Цыбиков.* Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1918; Пособие для изучения монгольского языка. Владивосток, 1907; Лам-рим чэн-по / Предисл. Г. Цыбикова. Владивосток, 1910; *Г. Цыбиков.* Образцы монгольских деловых бумаг. Владивосток, 1915.
63. См. о нем: *А. М Решетов.* Андрей Дмитриевич Руднев (1878—1958) // ALTAICA-IX. М., 2004. С. 133—164; *З. К. Касьяненко.* Руднев А. Д. // Российские монголоведы... С. 111—116; *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России... С. 160—170.
64. *А. Д. Руднев.* Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911; *А. Д. Руднев.* Хори-бурятский говор. Вып. 1. Пг., 1913—1914. Вып. 2: Тексты. СПб., 1913. Вып. 3: Перевод и примечания. СПб., 1913—1914.
65. ЦГИАЛО, ф. 14, оп. 3, ед. хр. 15802, с. 29.
66. Там же, ед. хр. 15771, с. 10; ед. хр. 15794, с. 15; ед. хр. 15858, с. 7.
67. *А. Д. Руднев.* Мелодии монгольских племен // Зап. Имп. Русского геогр. о-ва. Т. XXXIV: Сб. в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. С. 395—430.
68. См. о нем: *А. М. Решетов.* Наука и политика в судьбе Ц. Ж. Жамцарано // Orient. Вып 2—3. СПб., 1998. С. 55; *Он же*: О переписке Ц. Ж. Жамцарано с С. Ф. Ольденбургом // Там же. С. 56—89; *Он же*: Библиография основных работ Ц. Ж. Жамцарано // Там же. С. 90—92; *Б. Цыбиков, Г.-Н. Заятуев.* Жамцарано Цыбен // Российские монголоведы... С. 133—139; *Б. Цыбиков, Ш. Б. Чимитдоржиев.* Цыбен Жамцарано. Улан-Удэ, 1997; Сб.: Цыбен Жамцарано. Жизнь и деятельность: Доклады и тезисы науч. конф., посвящ. 110-летию выдающегося ученого, общественного и научного деятеля бурят-монгольского и халхамонгольского народов Цыбена Жамцарановича Жамцарано. Улан-Удэ, 1991. (Далее: Цыбен Жамцарано. Жизнь и деятельность...)

69. Образцы монгольской литературы. Вып. 1. СПб., 1908; Материалы по изучению устной литературы монгольских племен // Зап. Вост. отд-ния Имп. Рус. Археол. о-ва. Т. 17. СПб., 1907; Произведения народной словесности бурят. СПб., 1913.
70. *В. М Алексеев.* Сергей Федорович Ольденбург как руководитель и организатор наших ориенталистов // Зап. Ин-та востоковедения АН СССР. М; Л., 1936.
71. Впоследствии дневник путешествия Б. Барадийна был опубликован. См.: Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника-бурята по Халха-Монголии, Алашани и Северно-Восточной окраине Тибета-Амдо. Улан-Удэ, 2000.
72. *Б. Барадийн.* Путешествие в Лавран. 1905—1907 гг. // Известия Рус. геогр. о-ва. Т. 44, вып. IV. СПб., 1908; *Б. Барадийн.* Цам Миларайбы (из жизни Лаврана // Зап. Рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии. Т. 34. СПб., 1908; Заметки о путешествии (1905—1907) в северо-восточную окраину Тибета // Живая старина. Вып. 1. СПб., 1908; *Б. Барадийн.* Отрывки из бурятской народной литературы. Тексты. СПб., 1910.
73. ЦГИАЛО, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 15811, с. 80.
74. Там же, с. 124.
75. Там же, ед. хр. 15301, с. 39; ед. хр. 16932, с. 110; ед. хр. 15301, с. 39; ед. хр. 15779, с. 135; ед. хр. 15671, с. 41; ед. хр. 15695, с. 1; ед. хр. 15736, с. 76; ед. хр. 15694, с. 41; ед. хр. 15730, с. 41.
76. См. о нем: *Н. П. Шастина.* Б. Я. Владимирцов // Российские монголоведы… С. 140—144; *И. Я. Златкин, Г. И. Михайлов.* Академик Борис Яковлевич Владимирцов. К 100-летию со дня рождения // Народы Азии и Африки. № 6. М., 1984; *Д. Б. Улымжиев.* Монголоведение в России… С. 182—211.
77. ЦГИАЛО, ф. 14, оп. 3, ед. хр. 15838, с. 42.
78. *Б. Я. Владимирцов.* Сравнительная грамматика монгольского языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929.
79. ЦГИАЛО, ф. 14, оп. 3, ед. хр. 15838, с. 7. Цит по: *Н. П. Шастина.* Б. Я. Владимирцов… С. 142.
80. Основные работы Б. Я. Владимирцова: Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934; Монголо-ойратский героический эпос. Пг.; М., 1923; Монгольский сборник рассказов из Pancatantra. Пг., 1921; Монгольская литература // Литература Востока. Вып. 2. СПб., 1920; Образцы монгольской народной словесности (С.-З. Монголия). Л., 1926.; Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Л., 1927.
81. *Н. Н. Поппе.* Грамматика монгольского языка. Л., 1937; *Он же.* Квадратная письменность. Л., 1941; *Он же.* Монгольский словарь Мукаддимат аль-Адаб. Л., 1936.
82. А. В. Бурдуковым было издано более 18 статей в журналах «Живая старина», «Современная Монголия» и др.
83. Бурят-монгольский русский словарь / Сост. К. М. Черемисов. М., 1951; Краткий русско-бурят-монгольский словарь / Сост. К. М. Черемисов. Улан-Удэ, 1941; Орфографический словарь бурятского языка. Улан-Удэ, 1962; Орфографический словарь заимствованных из русского языка слов. Улан-Удэ, 1956.
84. См. о нем: Ученые исследователи Бурятского института общественных наук СО РАН. Улан-Удэ, 1997. С. 224.
85. Бурятско-русский словарь. 44 000 слов / Сост. К. М. Черемисов. М., 1973.
86. См. о нем: *Л. К. Герасимович.* Козин С. А. // Российские монголоведы… С. 126—132.
87. *С. А. Козин.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Юань-чао-би-ши. Монгольский обыденный сборник. Т. 1: Введение и изучение памятника / Перевод, тексты, глоссарии. М.; Л., 1941; *С. А. Козин.* Гэсэриада. Сказание о милостивом Гэсэр-мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Перевод, вступ. ст. и коммент. автора. Л., 1935; *С. А. Козин.* Джангариада. Героическая поэма калмыков / Введение и изучение памятника и перевод торгоутской версии автора. М.; Л., 1940.
88. *Л. К. Герасимович.* Козин С. А. С. 126.
89. *Е. М. Даревская.* Русский советник правительства Монголии в 1914—1916 гг. С. А. Козин // Три портрета — три судьбы. Исторические очерки. Улан-Батор, 1997.
90. Стоит вспомнить дискуссии по поводу интерпретации образов Чингис-хана, Гэсэра, Джангара, выразившейся в признании поэмы «Гэсэр» как «буржуазно-националистического» произведения. См. об этом: *И. С. Брагинский.* Проблемы востоковедения. М., 1974. С. 101—131; Доклады и материалы объединенной сессии Бурят-монгольского научно-исследовательского ин-та культуры и Ин-та востоковедения АН СССР «О характере бурятского эпоса «Гэсэр». Улан-Удэ, 1953; Бурят-Монгольская правда, 17. XII. 1948.
91. См. о нем: Ученые-исследователи Бурятского института общественных наук СО РАН. Улан-Удэ, 1997. С. 9—10; *Б. В. Матхеев, М. И. Хомонов.* Лингвист Д. А. Алексеев (К 50-летию со дня рождения) // Свет над Байкалом. № 1. Улан-Удэ, 1959; *Б. В. Матхеев.* Юбилей лингвиста-бурятоведа // Правда Бурятии. 1958. 24. XII.
92. *Л. С. Пучковский.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Ч. I. Л., 1957.
93. *Л. К. Герасимович.* Литература Монгольской народной республики (1921—1964 гг.). Л., 1965; *Она же.* Монгольское стихосложение. Л., 1975; *Она же.* Литература Монгольской народной республики 1965—1985 гг. Очерки прозы. Л., 1991; *Она же.* Монгольская литература XIII—начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста, 2006.
94. *З. К. Касьяненко.* Современный монгольский язык. Л., 1966.
95. *З. К. Касьяненко.* Каталог Ганджура. М., 1993.
96. *Б. И. Нармаев.* О преподавании тибетского языка в Петербургском-Ленинградском университете // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции (Москва, ноябрь 1987 г.). М., 1987. С. 124—126.
97. *М. П. Петрова.* Монгольский язык. Ч. 1, 2. СПб., 2003.
98. *К. В. Алексеев, К. С. Яхонтов.* Каталог китайских, монгольских, маньчжурских рукописей и ксилографов Вильюйского ун-та. Коллекция О. М. Ковалевского. СПб., 1992.
99. *Н. П. Бьерке.* Поэзия Д. Равжи. Элиста, 2006.
100. *П. Л. Гроховский.* Буддийская каноническая литература. Ч. 1, 2. СПб., 2002.
101. *У. Сэцэнмунх.* Исследование письменного монгольского эпоса о Гэсэре. СПб., 2004.

И. В. Кульганек

Монгольский рукописный фонд Института восточных рукописей РАН *

Началом собирания восточных коллекций в России можно считать время учреждения Кунсткамеры (1714). Первые экспонаты были подарены Музею Петром Первым. Скоро среди вельмож стало хорошим тоном делать пожертвования. В 1759 г. Академией наук было установлено почетное звание — «класс академических корреспондентов», присваиваемое ученым и путешественникам, способствовавшим приобретению коллекций. Азиатский музей был первым востоковедным учреждением в составе РАН, постепенно превратившимся в центр хранения и изучения восточных рукописей, нумизматических коллекций и вещевого материала. Работа велась по каталогизации новых поступлений, описанию рукописей и ксилографов, выдаче книг посетителям. К началу XX в. Музей стал подлинной сокровищницей культур народов Востока, где были собраны уникальные рукописи и старопечатные книги стран Востока.

В 1930 г. был создан научно-исследовательский Институт востоковедения АН СССР. Азиатский музей полностью вошел в его состав со всеми своими фондами, коллекциями и сотрудниками. Главной задачей его по-прежнему оставались описание, учет, инвентаризация рукописей и ксилографов Института. Собрание восточных рукописей и библиотека были оставлены в Ленинграде и после перевода Института в 1956 г. в Москву и размещения в городе на Неве сектора восточных рукописей. Рукописный фонд к тому времени представлял собой одно из крупнейших собраний письменных памятников на восточных языках и являлся национальным богатством Советского Союза. Перед Ленинградским отделением была поставлена задача проведения научного описания восточных рукописей и научного издания письменных памятников народов Востока.

В 1964 г. методологическое бюро разработало программу издания и исследования письменных памятников культуры народов Востока, методику и унифицированную схему описания восточных рукописей. Это помогло завершить инвентаризацию и каталогизацию рукописного и старопечатного наследия стран Востока, публикацию каталогов и научных описаний фондов, издание большого количества памятников письменности народов Востока.

В настоящее время в Рукописном фонде ИВР РАН хранится более 100 тысяч единиц хранения рукописей и старопечатных книг на 65 живых и мертвых языках.

Рукописный монгольский фонд — один из старейших в ИВР РАН и самый крупный за пределами Монголии. Он насчитывает более 8 000 единиц хранения. (Для сравнения: в США, Европе, Японии имеется 39 коллекций, в них хранится 3 000 монгольских рукописей и ксилографов.)

В России монгольские рукописи имеются также в ИМБиТе (Улан-Удэ), в библиотеке Вильнюсского университета, Тувинском краеведческом музее им. «Шестидесяти шести богатырей» (Кызыл), КИГИ РАН (Элиста). В Санкт-Петербурге коллекции монгольских рукописных книг имеются в библиотеке Восточного факультета СПбГУ, в Национальной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Музее истории религии, в Музее-квартире П. К. Козлова, однако самое многочисленное собрание находится в ИВР РАН.

Монгольский фонд ИВР РАН состоит из 2 частей. Первая часть сформирована до 1955 г. В нее вошли рукописи Казанской Духовной академии, Азиатского департамента и 9 коллекций личных фондов. Вторая часть сформирована после 1955 г. главным образом из рукописей Тибетского фонда. В фонде имеются монгольские, бурятские, калмыцкие рукописи.

Первая часть фонда представлена следующими коллекциями:

- из монастыря Аблай (1720);
- ойратские рукописи начала XIX в.;
- от Фуса (1833);
- от П. Л. Шиллинга фон Канштадта — 1-я кол. (1835);
- от Петра Каменского (1835);
- от П. Л. Шиллинга фон Канштадта — 2-я кол. (1837);

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ, № 06—040—91842а /G.

• от В. П. Васильева (1840);
• от наследников Шмидта (1847);
• из Азиатского департамента (1864);
• из старого фонда: БАД, Tibeto-Mongolica, Indica.
• из Казанской Духовной академии (КДА);

Самая многочисленная из них — коллекция КДА (475 ед. хр.).

Личные коллекции:
• А. М. Позднеев — 413 ед. хр.;
• В. В. Радлов — 33 ед. хр.;
• Н. Н. Кротков — 3 ед. хр.;
• П. К. Козлов — 15 ед. хр.;
• К. Ф. Голстунский — 37 ед. хр.;
• А. Д. Руднев — 147 ед. хр.;
• Б. Барадийн — 9 ед. хр.;
• Ц. Жамцарано — 302 ед. хр.;
• Б. Я. Владимирцов — 134 ед. хр.;
• А. В. Бурдуков — 32 ед. хр.;
• С. Е. Малов — 13 ед. хр.;
• К. В. Юрганова-Вяткина — 21 ед. хр.;
• Н. О. Очиров — 35 ед. хр.;
• С. Д. Дылыков — 70 ед. хр.;
• Жигмидон — 35 ед. хр.;
• Рыгдылон — 24 ед. хр.;
• Ц. Самданов — 85 ед. хр.

Вторая часть фонда состоит из коллекций: «Mongolica Nova», в которой собраны рукописи, поступившие из Ученого комитета МНР, Восточного института г. Владивостока, «Старый фонд монгольского кабинета» из Агинского монастыря Бурятии, «Коллекции 1939 г.», а также из частных коллекций ученых и собирателей — В. А. Казакевича, А. И. Вострикова, Б. Ринчена, Н. Н. Поппе, Кудрова, Г. Д. Нацова, Т. А. Алексеевой, Ц. Дамдинсурэна, Н. В. Новикова, Б. И. Панкратова.

Период первоначального накопления всего письменного наследия монголоязычных народов, который продолжался с момента поступления первых рукописей из развалин монастыря Аблай хийд вплоть до конца XIX в., сменился целенаправленным приобретением профессиональными учеными-монголоведами наиболее ценных и редких рукописей, ксилографов и литографий. Особенно велика заслуга в этом К. Ф. Голстунского, А. М. Позднеева, Ц. Ж. Жамцарано, Б. Я. Владимирцова, А. В. Бурдукова, Б. И. Панкратова. В настоящее время в фонде представлены все жанры письменного наследия монголов: народная словесность; художественная литература; произведения по истории, праву; официальные и административно-хозяйственные документы; личные документы и письма; буддийская каноническая, неканоническая, культовая и обрядовая литература; конфессиональный фольклор; сочинения по филологии, географии, астрономии, медицине, астрологии; гадания и др.

Народная литература. Эпические циклы сказаний о Чингис-хане, поучения, приписываемые Чингис-хану, «Беседа мальчика-сироты с 9 урлюками Чингис хана», «Повесть мальчика на черном быке», «Ключ разума», «Сказания о хане Харанхуе». Всего более 50 ед. хр. Имеется 17 сборников сказок, 16 сборников пословиц, поговорок, загадок, 23 сборника речей, 51 сборник песен.

Художественная литература. Поэзия (32 ед. хр), монгольская драматургия, монгольская повествовательная дидактическая литература (397 ед. хр.), стихи Ишидандзанванджила, Хульчи-Сандака, Хешигбата. Пьеса на сюжет революционных событий в Монголии 20-х гг. XX в. (уникальное явление для монгольской драматургии). 12 китайских романов (27 ед. хр.). Ойратские версии «Повести о Молонтойне», «Повести о Наран-гэрэл», монгольская версия о «Панчатантре». Переводы художественной литературы, выполненные Б. Ринченом и А. М. Позднеевым с европейских языков.

История. История монголов, бурят, ойратов, Тувы, России, историко-биографические сочинения. Биографии Нейджи-тойна, Зая Пандиты, Агвана Доржиева, ургинских хутухт, монгольских хубилганов. Летописи «Алтан товчи», «Шара дэвтэр», «Эрдэнийн товчи», «Гангаийн урусгал», «Болор эрихэ», «История династии Юань», «Болор толи», «Илэтхэл шастир», «Эрдэнийн эрихэ», «История монгольской письменности и литературы», «История буддизма в Монголии», родословные таблицы, летописи Вандана Юмсунова, Доржи Дарбаева, Тугултура Тобоева, «История ухода торгутов из России в Джунгарию», «Изложение истории ойратов 17—18 вв.», «История калмыцких ханов».

Право, официальные и административно-хозяйственные документы. Монгольское, бурятское, ойратское право, монгольские, бурятские административные документы о внешних сношениях и пограничных делах, документы монгольских и бурятских монастырей. Сочинения «Цагаан туух», «Халха джирум», «Уложение Палаты внешних сношений». Сборники монгольских законов, документы и положения о селенгинских и хоринских бурятах: «Хоринское уложение 1923 г.», «Свод степных законов 1841 г.», «Положение о ламах 1823 г.», «Ламское положение 1853 г.», «Штат ламского духовенства Восточной Сибири», «Распоряжение о поставке юрт для войска», «О деятельности дацанской печатной мастерской Чицановского дацана», «Запись долгов **урянхайского** населения», «Регистрационная книга переписи монастыря Тугэмэл-Амурджигулугчи начиная с 1809 г.» и др.

Личные документы и письма. Письма из личных архивов, прошения, подорожные, удостоверения. Письма Аюки-хана и его сына, Церин дондуба, Петру Первому. Документы Очиржапа Очиржапова, Доржи-джап Аюшиева, подорожные, выданные А. В. Бурдукову, Б. Я. Владимирцову, В. А. Казакевичу. Письма А. В. Бурдукову, Доржи Банзарову, О. М. Ковалевскому, Г. Гомбоеву, А. М. Позднееву, Шиллингу фон Канштадту.

Буддийская каноническая литература. Сочинения из «Ганджура» («Алтан гэрэл», «Хорин табун мингату», «Найман мингату», «Учение Шакьямуни о 1000 будд настоящего времени», «Улигерун далай», «Сутра о глупости и мудрости», «Сутра о семи стар-

цах»). Сочинения из разделов «Юм», «Дандра», «Тумэн шулуг-ту», «Олан судурэ», «Эрдэни давхурлагсан», «Олангхи бурхан», «Виная». Сочинения из «Данджура» (Бодхичарьяаватара», «Легенды о деяниях Авалокитешвары», «Абхидармакоша».

Буддийская культовая и обрядовая литература. Гимны, молитвы, заклинания, благопожелания, покаяния, воскурения, послания, пророчества, сборники текстов, используемые во время обрядов, дидактические сочинения. Культовые тексты, посвященные божествам (Ямантаке, Вайшраване, Эрликхану, Махакале, Майтрее, Авалокитешваре, Отачи, Ваджрасаттве). Описание обрядов (*«лама-йога»*, *«гуру-йога»*, *«махамудра»*, «подношения *балина»*, *«похоба»*, похоронные обряды). Гимны горе Потале, святыням Тибета, Цзонгхаве, раю Аканиста, Сарасвати, Джамцарану, Дара-эхе, Шакьямуни и бодисаттвам, двенадцати деяниям Шакьямуни, «Учителю и ученику». Обрядовые тексты («Подношение лампады», «Обряд вероисповедания», «Обряд для принявших обет поста», «Обряд покаяния»). Извлечения из «Книги мертвых».

Конфессиональная, небуддийская литература. Заклинания, молитвы, просьбы, обращения, посвященные культам Чингис-хана, Семисозвездия, Белого Старца, тэнгриев, императоров, духов гор и земель, огня. Описание обрядов возвращения телу души, возлияния масла, скотоводческих, охотничьих. Описание цагалгана у агинских бурят. «Алтан дэвтэр». Истории шаманов.

Конфуцианские канонические сочинения. Конфуцианское четверокнижие на китайском, монгольском, маньчжурском языках. «Наставления маньчжурских императоров».

Монгольские переводы христианских сочинений. Католический трактат Матео Ричи «О состязании христианина с язычником 1831 г.», «Католический катехизис» Пан Гогуаня, «Катехизис» Американско-норвежской миссии, «Евангелие от Павла», «Евангелие от Матфея», «Евангелие от Марка», «Евангелие от Луки». Христианские молитвы.

Филология. Грамматические сочинения, азбуки, учебники, разговорники, словари: двуязычные, трехъязычные, четырехъязычные, пятиязычные (монголо-тибетские, тибето-ойратские, маньчжуро-монгольские, монголо-китайско-маньчжурские, маньчжуро-китайско-монгольские, маньчжуро-монголо-тибето-китайские, санскрито-тибето-маньчжуро-монголо-китайские, русско-калмыцкие). Сочинение по истории монгольской письменности «Джирухену толта». Грамматики монгольского языка уратского Гоши Билигун Далай и Агван Дандара. Грамматики санскритского, тибетского языков. Азбуки Жамьяна и Лувсан Гомбоджаба.

Медицина. Фармакопеи, трактаты, терапевтические справочники, пособия по диагностике болезней, ветеринарии. «Джуд-ши». Сочинения с параллельными текстами на тибетском и монгольском языках. Руководства по терапии разных болезней с рецептурными указаниями. Каталоги лекарств с тибетскими и монгольскими названиями. Сочинения «О детских болезнях», «О кровопускании», «О лечении холеры», «О желтухе», «О вывихах, переломах у домашних животных и их лечение». «О лечении сифилиса», «Лечебная магия».

География. Описание путешествий, монастырей, буддийских святынь, географические сочинения. «Описание путешествия бурятского хамбы ламы Дамба-Доржи Заяева», «Описание путешествия ургинского Джебзун дамба хутухты в Барун Дзу в 1803 г.», «О путешествии в Непал бурятского ламы Лубсан Миджид-Доржи. 1882» и описание его же путешествия в Тибет и Кашмир, «Путешествие в Непал бурятского ламы Андагаева». Описание монастырей Галдан, Брайпунг, Сэра, Ташн-Хлунбо, «Описание святынь на горе Утайшань».

Астрономия. Астрономические сочинения, руководства по составлению календарей. Календари за 1722, 1782, 1795, 1872, 1892, 1903, 1815, 1874, 1902, 1904, 1909, 1812, 11914, 1919, 1923, 1928 гг. Китайское астрономическое сочинение в 22 тетрадях, схемы движения Солнца и Луны, названия месяцев года на тибетском, монгольском и русском языках.

Астрология. Предсказания, заклинания-*тарни*, астрологические справочники с описаниями примет, гадания (по непроизвольным движениям, судорогам мышц и различных частей тела, по восьми *хулилам* — символам, на камешках, «по жребию», по бараньей лопатке, по 6 слогам: «*Ом-ма-ни-пад-мехум*», по монетам, по стихиям, при помощи карточек, по крикам сороки. Гадания о местонахождении души, о судьбе, об умерших, о благоприятном для путешествия времени, о времени стрижки, кастрации скота, постройки дома, купли-продажи, свадьбы, кровопускания и прижигания. «Книга гаданий». Гадательные круги, диаграммы. «Предсказания счастливых и несчастливых дней». «Толкование сновидений». «Заклинания против дурных снов». «Сборник из 80 плохих примет».

В каждой рубрике есть уникальные произведения, которые являются ценнейшими памятниками монгольской словесности, важными достижениями исторической, художественной мысли монгольского народа.

И. В. Кульганек, И. Ф. Попова, Н. Д. Путинцева

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН

Архив востоковедов ИВР РАН представляет собой богатейшее собрание рукописного наследия отечественных ученых по всем направлениям востоковедной науки. В нем выделено более ста пятидесяти фондов, в которых представлены уникальные материалы, связанные с изучением истории, культуры, языка сотен народов. В АВ есть неопубликованные монографии, материалы к ним, научные статьи, дневники, выписки, конспекты, реестры, словари, карты, диссертации, материалы конференций и заседаний научных обществ. В АВ отложилось множество официальных документов: протоколов, постановлений, решений различных учреждений и организаций. Богато представлено эпистолярное наследие востоковедов; имеются фотодокументы.

Годом создания Архива востоковедов принято считать 1818 г., когда был основан Азиатский музей Российской Академии наук. К этому времени был накоплен определенный архивный материал по культуре Востока. Первые поступления составили документы Конференц-Архива, Библиотеки Российской Академии наук, рукописное наследие тюрколога Г. Я. Кера, профессора греческих и римских древностей Т. З. Байера и Д. К. Кантемира, дипломата, автора истории Оттоманской империи.

Х. Д. Френ, первый директор Азиатского музея, внимательно ознакомившись с материалами «физических» экспедиций, направляемых РАН в восточные страны, отобрал ряд интересных документов. Так в Архиве оказались материалы путешествий по Сибири Д. Г. Мессершмидта (1720—1727), Г. Ф. Миллера (1735 и 1741), П. С. Палласа и его переводчика И. Иерига, проехавших по Сибири и калмыцким степям по поручению РАН (1760—1770-е гг.) Вскоре Архив пополнился документами И. Э. Фишера, проведшего в Сибири 9 лет.

Материалы поступали в Архив различными путями. Часть их покупались. Например, письма миссионеров в Китае (Перейры, Гобиля, Парренина) П. Л. Шиллинг фон Канштадт, страстный собиратель восточных рукописей, купил в Берлине у букиниста. Материалы И. Иерига были приобретены на аукционе, устроенном наследниками путешественника-ориенталиста Г.-Ю. Клапрота. Рукописи Д. К. Кантемира проделали путь из Санкт-Петербурга в Константинополь, Лондон, Париж и вернулись в Россию, в Азиатский музей. Случались и безвозмездные дарения.

В дальнейшем коллекции формировались из рукописного наследия ушедших из жизни востоковедов, которые имели отношение к Азиатскому музею, Коллегии иностранных дел, Санкт-Петербургскому университету. Первыми поступили архивы Х. Д. Френа и Б. А. Дорна, затем материалы тюрколога И. Н. Березина, историка и нумизмата В. Г. Тизенгаузена, арабиста В. Р. Розена. Много материалов было передано из Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии (РКСА). Находившийся в ведении Министерства иностранных дел Комитет организовал ряд экспедиций по Туркестану, Сибири, Дальнему Востоку, Центральной Азии, Ближнему Востоку, в результате которых были собраны ценные сведения политического и исторического характера, а также получен уникальный археологический, этнографический и лингвистический материал. Экспедиции поставляли такое множество материала, что в Архиве была заведена особая «Книга для записей пожертвований от Русского комитета». В нее были записаны поступления от Ц. Ж. Жамцарано, Б. Барадийна, Б. Я. Владимирцова, Н. Очирова, А. В. Бурдукова, обогатившие архив обширными данными по изучению тюркских и монгольских народов. За последние десятилетия в Архив поступили материалы монголоведов П. В. Погорельского, Б. И. Панкратова, Н. П. Шастиной, А. В. Бурдукова, индолога В. С. Воробьева-Десятовского, исследователя Индии и Памира А. Е. Снесарева, ираниста А. А. Старикова, арабиста-историка А. Ф. Искандерова.

Обработка материалов АВ всегда была очень кропотливым делом. Первоначально регистрация представляла собой присвоение материалам суммарного индекса с краткой их характеристикой. Первый каталог старого фонда составил К. Г. Залеман, который наносил шифр на узкоформатные карточки, так называемые «фишки». Это было первой попыткой систе-

матизации материалов и составления справочной картотеки.

С 1918 г. структура Азиатского музея приобрела следующий вид: I отделение — книги на европейских языках; II отделение — Азиатский архив; III отделение — восточные рукописи и книги, печатанные на Востоке; IV отделение — нумизматика, эпиграфика и археология. При К. Г. Залемане и сменившем его на посту директора Музея, С. Ф. Ольденбурге происходят существенные изменения в организации хранения музейных фондов, в том числе архивных. К работе с архивными материалами были привлечены В. М. Алексеев, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковский, Б. Я. Владимирцов. С. Ф. Ольденбург также принимал активное участие в работе по разбору материалов и их систематизации. Выполнение большой и трудной задачи по созданию единой системы классификации архивного материала и учетного аппарата сочеталось с трудоемкой работой, связанной с разбором многочисленных новых поступлений. Только с 1917 по 1927 г. пополнение Архива составило 20 000 инвентарных номеров. Систематизация требовала большого внимания, поскольку под одним номером могли находиться целые собрания и коллекции. В то время в Архиве было выделено 5 фондов: старый фонд (1640—1840), новый фонд (1840—1930), фонд особого хранения и использования (1850—1912), необработанный фонд (1880—1910), делопроизводственный архив. В 1933—1937 гг. Азиатский архив входил в состав Рукописного отдела Института востоковедения АН СССР, а в 1937 г. он был выделен в отдельное подразделение и получил свое нынешнее название — Архив востоковедов.

В 1937 г. к обработке фондов АВ приступили 5 специалистов, перешедших из Пушкинского дома, во главе с Л. Б. Модзалевским. В Архиве были выделены 52 личных фонда и 3 разряда, представлявших собой тематические коллекции. Были заведены книги, фиксировавшие сведения о новых поступлениях и о формировании фондов, составлены описи фондов и разрядов, введены формуляры фондов. Полную обработку АВ предполагалось завершить к 1943 г., чему помешала война. Работа была возобновлена в 1956 г., когда был сформирован коллектив из 5 человек специально для работы в АВ, создан Совет Архива, организован выпуск справочного «Бюллетеня Архива востоковедов» (подготовляемого на правах рукописи в пяти машинописных экземплярах), начата работа над «Путеводителем по фондам Архива востоковедов».

В настоящее время в АВ имеется более 120 личных фондов, названных по имени фондообразователей. В 1949—1953 гг. личные фонды действительных членов и членов-корреспондентов АН — Х. Д. Френа, Б. А. Дорна, И. Я. Шмидта, В. В. Бартольда, Ф. И. Щербацкого, В. В. Струве, Б. Я. Владимирцова, А. Н. Самойловича, В. Р. Розена, В. В. Радлова, И. А. Орбели и др. — были переданы в ЛО ААН СССР (ПФА РАН). В АВ остались лишь материалы, непосредственно относящиеся к работе академиков в Институте востоковедения. К числу уникальных материалов АВ относятся 150 словарей (двуязычных, трехъязычных, четырехъязычных). Некоторые из них составлены на карточках, другие полностью подготовлены к изданию. В АВ имеются следующие тематические коллекции, называемые разрядами: «Китай», «Маньчжурия», «Монголия и Тибет», «Япония и Корея», «Индия и Индонезия», «Иран и Афганистан», «Турция», «Арабские страны», «Polyglotta» (где собраны тексты, написанные параллельно на нескольких языках, а также материалы для словарей), «Палестина», «Африка», «Буряты и калмыки», «Народы Кавказа и Закавказья», «Народы Сибири», «Тюркские народы», «Финно-угорские народы», «Народы Средней Азии», «Казахи», «Фонды учреждений», «Фонд Российского Палестинского общества», «Фонд Пекинской миссии», «Редакционно-издательский портфель», «Фонд диссертационных работ», «Фотоархив». С начала 1960-х гг. сотрудниками Архива востоковедов были Л. И. Чугуевский, Н. Д. Путинцева, Т. П. Горегляд, К. А. Бойко, Д. Е. Бертельс, А. М. Куликова, Т. А. Патрушева, М. Н. Кулис, О. С. Григорьева, К. В. Дубков, В. С. Федоров, Т. Е. Сиволап.

Публикаций об Архиве востоковедов ИВР РАН более 500. В их числе работы С. А. Козина, А. М. Куликовой, И. И. Иориша, Д. Е. Бертельса, Г. М. Бонгард-Левина, Э. Н. Темкина, М. П. Волковой, Л. В. Дмитриевой, Л. Л. Громковской, А. Н. Кононова, И. Ю. Крачковского, Б. В. Лунина, Л. Н. Меньшикова, Н. Д. Путинцевой, П. Е. Скачкова, Л. И. Чугуевского, Н. П. Шастиной, Н. Н. Туманович, А. М. Куликовой, И. В. Кульганек, Р. Ш. Шарафутдиновой, А. Н. Хохлова, Н. П. Лужецкой, И. В. Павловой.

Материалы о монголах, бурятах, калмыках имеются в следующих фондах:

- Бичурин Никита Яковлевич — ф. 7, всего включает 54 дела;
- Голстунский Константин Федорович, ф. 60, 43 дела;
- Жамцарано Цыбен Жамцаранович, ф. 62, 148 дел;
- Иериг Иоганн ф. 21, 7 дел;
- Казакевич Владимир Александрович, ф. 63, 29 дел;
- Клеменц Дмитрий Александрович, ф. 28, 778 дел;
- Ковалевский Осип Михайлович ф. 29, 29 дел;
- Котвич Владислав Людвигович, ф. 31, 25 дел;
- Кюнер Николай Васильевич, ф. 91, 13 дел;
- Панкратов Борис Иванович, ф. 145, 501 дело;
- Погорельский Павел Васильевич, ф. 104, 336 дел;
- Позднеев Алексей Матвеевич, ф. 44, 319 дел;
- Шастина Нина Павловна, ф. 146 (не описан);
- Шиллинг фон Канштадт, Павел Львович, ф. 56, 338 дел;
- Якимов Василий Дмитриевич, ф. 83, 30 дел.

Кроме того, имеются фонды ученых других специальностей:

- Френ Христиан Данилович, ф. 54* [1], 1487 дел;
- Каменский Павел Иванович, ф. 24, 26 дел;

[1] Фонды, отмеченные звездочкой, переданы в ПФА РАН.

• Клапрот Генрих-Юлий, ф. 27*, 38 дел;
• Обермиллер Евгений Евгеньевич, ф. 100, 91 дело;
• Тубянский Михаил Израилевич, ф. 53, 172 дела;
• Байер Теофил (Готлиб) Зигфрид, ф. 4*, 26 дел;
• Владимирцов Борис Яковлевич, ф. 82* (передан в СПбФ АРАН);
• Радлов Василий Васильевич, ф. 45 (передан в СПбФ АРАН);
• Самойлович Александр Николаевич, ф. 81*;
• Шмидт Яков Иванович, ф. 57.

К наиболее ценным материалам по монголоведению, хранящимися в АВ, можно отнести монографию О. М. Ковалевского «Монголы», работу Н. Я. Бичурина «Анонимная Черновая история монголов», материалы по фольклору, собранные Ц. Жамцарано, Б. И. Панкратовым, дневники Б. Барадийна, переписку А. В. Бурдукова, работы по истории Монголии В. А. Казакевича, исследования по буддизму М. И. Тубянского, материалы по дешифровке старомонгольского текста «Юань чао би ши» П. И. Кафаровым, дневники Н. Н. Шнитникова и Л. Е. Жапова, материалы экспедиции Витте, перевод Н. Н. Поппе «Оюн Тульхур», машинопись «Большого академического монголо-русского литературного словаря» П. А. Бадмаева (200 а. л.), «Монголо-маньчжуро-китайско-русский лексикон в трех томах» С. Липовцова, переписку о земельной реформе Степных дум, личные архивы *тайшей*, родовых начальников, отчеты о поездках в калмыцкие степи А. Брозинкевича, А. Д. Руднева, Г. Веверу, фольклорные материалы Н. Очирова, Ф. М. Муромского, Б. Цыренова, А. М. Хамгашалова, «Калмыцкие материалы, принадлежавшие протестантским миссионерам начала XIX в. в Сарепте и доставленные в СПб. сыном сарептского аптекаря Гольбаха в начале XX в.», отчеты о путешествиях в Монголию Н. М. Ядринцева, Н. Уланова, монголо-калмыцкие документы и письма из коллекции Э. Э. Ухтомского, письма Дамбижанцана к А. В. Бурдукову и др.

АВ ИВР РАН имеет богатую историю. Он хранит фонды по филологии, истории, культуре и фольклору монголоязычных народов.

Многие архивные материалы по монголоведению ждут своих исследователей.

Е. И. Кычанов

Тангутские (Си Ся) источники о татарах

К концу X в., к моменту появления на исторической арене государства тангутов (кит. Си Ся, 982—1227) северные соседи и тангутов, и китайцев на территории современной МНР обобщенно именовались татарами (кит. *дадань*, *дада*). На старинной карте государства Ся, составленной, по нашему мнению, между 1066—1081 гг., северными и северо-восточными соседями тангутского государства обозначены (в порядке с запада на восток): «граница с уйгурами», «граница с татарами», «граница с татарами» (вторично), «граница с татарами» (в третий раз) и «граница с киданями» [Кычанов, 1959], т. е. практически на протяжении всей северной границы соседями Ся были татары. По данным турецкого синолога Б. Огеля, на рубеже IX и X вв. татары проживали и в более южных областях, позже вошедших в состав тангутского государства, — в северных степях пров. Ганьсу и в горах Алашань [Odel, 1961. S. 170].

Если верить первому тангутскому императору Юань-хао, то татары были в числе тех народов, наряду с собственно тангутами, которые выступали за официальное международное признание за Юань-хао титула императора. В послании к сунскому двору от января 1039 г. Юань-хао писал: «Как только были введены новые одежды, письмо, обряды и музыка, а ритуальные сосуды были готовы к употреблению, то сразу тибетцы, татары, Чжанъе и Цзяохэ (уйгуры западной части Ганьсу) все подчинились мне. Они были недовольны, когда я называл себя ваном, и охотно подчинялись мне, когда я титуловался императором. Неоднократно собирались они и требовали, чтобы мой титул соответствовал моему положению» [Сун ши. С. 3786].

Таким образом, татары были северными соседями тангутов и отдельные их группы могли проживать на территории формирующегося тангутского государства.

Тангутское государство было многонациональным, основные народности, населявшие его, — тангуты (как образующий государство этнос), китайцы, уйгуры, тибетцы. Все эти народы многократно упоминаются в тангутских текстах. Из внешних соседей в тангутских текстах мы встречаем киданей, чжурчжэней, татар, уйгуров, тибетцев и китайцев. «На отдаленных границах с другими государствами, где строгого разграничения территорий нет и (наша) страна полагается на мирные отношения, установленные с тибетцами, уйгурами, татарами и чжурчжэнями, наши дальние и ближние караулы, если к границе с обеих сторон подойдут кочующие семьи, движущиеся в поисках воды и травы для прокормления скота, или охотники, должны возвращать их обратно, задерживать и не позволять им переходить границу» [Измененный кодекс... С. 132].

Несмотря на суровые природные условия, северная граница с Монголией была в основном демаркирована и охранялась караулами. Там, где погранслужба была хорошо налажена, караулы должны были располагаться так, чтобы иметь возможность быстро сноситься друг с другом. Северная граница Ся — здесь южная окраина Гоби переходила в северную окраину пустыни Алашань — была достаточно трудно контролируемым участком. Мелкие нарушения границы постоянно имели место. Но на территории Ся искали спасения и убежища и видные деятели внутри монгольских событий конца XII—начала XIII в. Дядя Тоорил-хагана, будущего Ванхана, разгромленный своим племянником, бежал на территорию Ся [Кычанов, 1968. С. 256—257]. Границу переходили группы кочевников, ища убежища от постоянных войн и грабежей. Власти Ся принимали часть из них. Глава IV «Новых законов» устанавливала, что «на всех границах подчинившиеся [нашему государству] люди — кочевники должны пасти скот в пределах досягаемости [нашими] караулами, [в местах], обозначенных на картах в ли [1]. Если сделана опись воды и травы, то когда кочевники откочевывают, терять их [из-под наблюдения] нельзя» [Новые законы. Гл. IV, ст. 2].

Этот пассаж из новых законов очень важен. Он означает, что кочевые территории в Ся, хотя бы частично, были обмерены и описаны на наличие воды и травы и перекочевки контролировались. Переселившиеся на территорию Ся кочевники жили в пределах

досягаемости пограничными караулами, и караулы не должны были терять их из виду.

К населению территории Монголии нельзя было допускать ремесленников. В главе 7 «Новых законов» был обнародован общий запрет: «Татары — подлинные враги. И выбирать и отправлять к ним людей, которые изготовляют сосуды и утварь, запрещается. Если имеет место нарушение закона, то мастеру три года каторжных работ, тем, кто выступали посредниками, договорились с татарами и сопровождали мастеров, приговор выносится по закону о пособничестве» [Новые законы. Гл. VII, ст. 1, § 20]. Мы знаем, что во время завоевательных походов монголы всегда выделяли и увозили на территорию Монголии ремесленников. Из текста главы VII мы видим, что и до завоевательных войн были попытки заполучить ремесленников мирным путем, за хорошую плату, непосредственно или через посредников, которые переправляли мастеров за границу.

Внешняя торговля являлась монополией государства. Закон запрещал продавать в другие государства людей, коней, быков, коров, верблюдов и другое имущество [Измененный кодекс... С. 225—226]. В Монголию запрещалось продавать муку, рис и зерно. Однако незаконная торговля процветала, что подтверждают источники. «Пограничные татары и уйгуры, отцы и сыновья, при поддержке своего государства, думая о помощи иноземцам, дают дорогу для торговли рисом и мукой. Купцы появляются не пустыми. Местные жители, обе стороны, и те и другие, торгуют с удовольствием. Периодически к ним отправляют посыльных и постоянно находятся друг с другом в связи. Свои и чужеземцы смешиваются. На время наши солдаты и народ, желая получить выгоду, не думая о предостережениях, рассчитывая только на легкие наказания [2], посылают туда целые обозы. И наши и чужеземцы во время торговли тайно переходят границу. В зарослях происходят нарушения и с той и с другой стороны. Здесь, установив контакты и собравшись, беспрерывно имеются те, кто торгуют с чужеземцами верблюдами и лошадьми» [Новые законы. Гл. VII, ст. 1, § 20].

Государство, стараясь пресечь незаконную торговлю, с одной стороны, увеличивает награды за донос о такой торговле и круг возможных доносчиков, включая в него жен и невесток нарушителя (таковые в принципе не имели права доносить на мужа и свекра) и принадлежавших нарушителю лично несвободных людей, которые также не имели права доносить на своего хозяина. С другой стороны, власти пытаются регулировать эту торговлю, возможно, даже на основе неких соглашений с соседями. «Когда на основании параграфа [соглашения] ежегодно появляются татары-торговцы, то их, в основном на отведенных территориях, поименно встречают пограничные эмиссары, за которыми (эти территории) закреплены. Этих татар, которые торгуют, не так много — появляются по 40, 50, 100 человек. По приказу (пограничного) эмиссара они остаются на том месте, куда они прибыли, и осуществляют высочайше не запрещенную торговлю. Если их больше, чем это установленное число, — 100, 200 и много сопровождающих их людей, то одному человеку за ними не уследить. Если нет задержанных силой, то они сами добровольно должны двигаться и останавливаться в установленном числе. И когда нет тех, которые торгуют с местным населением в нарушение высочайше запрещенной торговли, и нет обмана, то их не удерживать и не притеснять.

Отныне, когда иноземные купцы прибудут своевременно, то правители округов (*цыши*), армейские командиры, служащие управления транспортом, юристы управлений, начальники и «принимающие приказы» [3] управлений, установив очередность из себе подобных, каждый раз поручают одному человеку ждать и принимать [торговцев] и вести означенные дела. Пограничные эмиссары заодно с должностными лицами многие должны подготовиться и быть на месте. В наших караулах смотрящие также, подобно слетающимся птицам, ждут подачек и делают это с легким сердцем. Когда чужеземные торговцы уже появятся, необходимо определить количество груза и срочно сделать оповещение. Пограничные эмиссары и те, кто в порядке очереди принимают торговцев, когда могут собраться, должны сопровождать их и срочно расширить караулы, которые должны двигаться с тыльной и лицевой стороны [каравана]. Торговцев надо встретить, точно определить количество людей и груза.

Назначенные полусотниками и [простые] люди не должны приходить частным образом. Наши и иноземцы не должны смешиваться. При не запрещенной высочайше торговле должны быть посланы наблюдатели — полусотники и начальники. Те и эти должностные лица торгуют, держа друг над другом плеть [4]. [Торговцы] должны входить в города. Проходы, отведенные для торговли, должны быть переданы полусотникам, и торговля должна производиться по имеющимся правилам. Когда торговля закончена, то в соответствии с прежними установлениями градоначальники и полусотники задерживаются и направляются на места встречи. Караулы, рассредоточившись, не отходят от мест расположения тангутов и держатся вблизи от чужеземных пределов. Караулам надо строго приказать, чтобы наши и чужеземцы не смешивались. При высочайшем запрете не проходить [нарушители] ночью, опираясь на посохи, будут искать дорогу по следам. Но ни одной скотине, ни одному человеку проходить, входить и выходить [через границу] не разрешается. Когда будут иметься нарушители, то следует поступать по закону» [Новые законы. Гл. VII, ст. 1, § 20].

Таким образом, татары — в данном случае обобщенное наименование населения Монголии — собственно татары, монголы, кереиты, найманы и т. д. были субъектами организованной торговли. На этот счет имелись соглашения между татарами и пограничными властями Ся, были татары-торговцы, купцы, которые организовывали караваны из 40, 50, 100 человек, а в нарушение и больше — до 200 человек,

которые переходили границу в назначенном месте, под наблюдением тангутских пограничных караулов. В приходе татарских караванов было заинтересовано местное население Ся. Торговцев пускали в города, может быть, город Хара-Хото. Торговля велась под контролем полусотников, должностных лиц Ся, руководителей 50 семей и более старших должностных лиц, не исключая градоначальников и правителей округов.

Как свидетельствует § 22 статьи 1 главы VII, к производству торгового обмена привлекались и татары, подданные Ся, «наши татары», как сказано в источнике. Груз татарских караванов подлежал учету как по прибытии, так и при уходе каравана. Строгому учету подлежали и люди. Каравану не разрешалось «иметь больше ни на одну скотину, ни на одного человека по сравнению с тем, что было определено».

Интересно и то, что татары покупали и лошадей. Лошадей описывали по масти и по числу и ставили на них тамгу. В принципе в районе Хара-Хото, кроме приезжих торговцев, могли торговать с татарами только местные «хозяева». Хара-Хото был известным местом ссылки и отбывания каторги. Каторжанам торговля возбранялась. К уголовной ответственности привлекали тех должностных лиц, которые «по своей работе ожидают и принимают торговцев», но которые «упустили из [своих рук] нить, взяли взятку от тех, кто торгует», допустили разные нарушения порядка. Торговля была выгодным делом, имелись люди, «которые просили о торговле с татарами».

К сожалению, источники не сообщают, что привозили на продажу татары, можно думать, что рабов, меха, особенно собольи, кое-что из ремесленных изделий из кожи и, возможно, металла. Каким скотом торговали татары, непонятно. Может быть, овцами и лошадьми местных монгольских пород, так как из текстов ясно, что верблюдов и определенные породы лошадей, коров (быков) они закупали в Ся.

На рубеже XII и XIII вв. в Ся было развито денежное хозяйство. Была ли торговля с татарами меновой или в ней участвовали деньги — тоже непонятно. Думается, что деньги тоже использовали в торговых операциях, хотя по действующему законодательству вывоз монеты за рубеж был запрещен. Был запрещен вывоз изделий из золота и серебра, в также уздечек, седел и поясов, украшенных золотом и серебром.

Тангутский материал, к сожалению, ограничен, но он имеет одно несомненное достоинство. Эти сведения дошли до нас прямо из конца XII—начала XIII в., и из того региона, где совершалась международная торговля. Материал сам по себе специфический, это памятник законодательства, со всеми особенностями документа материального права (текста законов). Это позиция тангутской стороны. Но для нас при определенном дефиците источников по Монголии конца XII—начала XIII в. это интересный и своеобразный материал. Монголия этого времени предстает перед нами не просто «шайкой грабителей», как еще иногда думают и пишут, а как слаженный государственный организм. Татары заключали соглашения о пограничной торговле, они составляли торговые караваны, вели взаимовыгодную торговлю на территории Ся, регулируемую с тангутской стороны тангутским правом. Имела место контрабандная торговля, источники тоже упоминают о ней, о торговле в кустах, но это только подчеркивает то, что была и торговля, регулируемая обоюдовыгодными соглашениями и действующим правом.

Примечания

1. *Ли* — мера расстояния, примерно около полукилометра.
2. Остатки этих уже мертвых лесов и сейчас можно видеть недалеко от стен Хара-Хото.
3. Второе лицо в государственном управлении после его начальника.
4. То есть контролируя друг друга.

Литература

1. *Кычанов Е. И.* Китайский рукописный атлас карт тангутского государства Си Ся, хранящийся в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина // Страны и народы Востока. Вып 1. М., 1959. С. 204—212 с картами.
2. *Ogel B.* Ein Tor hach China in 10 Jhdt. // Central Asiatic Journal. 1961. Vol. VI, N 3.
3. Сун ши (История династии Сун). Цз. 485. Шанхай: Сы бу бэй яо, 1935.
4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования «Небесное Процветание» (1149—1169). Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (главы 1—7) / Издание текста, пер. с тангут., исслед. и примеч. Е. И. Кычанова: В 4 кн. // Памятники письменности Востока. LXXXI. 2. М.: ГРВЛ, 1987.
5. *Кычанов Е. И.* Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
6. Новые законы. Глава IV, ст. 2. Без пагинации. Тангутский фонд Института восточных рукописей. Старый шифр: Танг. 57, № 5584. Новый шифр.
7. Новые законы. Глава VII, ст. 4. Без пагинации. Старый шифр: Танг. 56, № 826. Новый шифр.
8. Новые законы. Глава VII, ст. 1 § 20. Без пагинации.

Ю. И. Дробышев

Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников

Этническая экология (близка «cultural ecology» или «ecological anthropology» западных авторов) — молодая наука, сложившаяся в нашей стране в течение последних 25 лет. Автор этого термина, известный отечественный этнолог В. И. Козлов, следующим образом очертил ее рамки: «Этническая экология (или экология народов, этнокультурных групп и т. п.) — научная дисциплина, формирующаяся на стыке этнографии с экологией человека (социальной экологией) и имеющая зоны перекрытия или взаимодействия с этнической антропологией, этнической географией, этнической демографией, медицинской географией, этнической психологией и некоторыми другими общественными и естественными науками и научными дисциплинами»[1]. Этническая экология до последнего времени находилась на периферии востоковедения, в то же время наблюдения за бытом центральноазиатских кочевников[2] начались задолго до появления ее как отрасли знания и этнографической науки вообще. Первыми, кто зафиксировал и по-своему попытался объяснить наблюдаемые в степях закономерности, были китайские историографы и философы. Весьма плодотворны были авторы эпохи Хань, совпавшей по времени с усилением кочевых народов и их объединением в мощной державе хунну, Сыма Цянь (145—87 до н. э.) и Бань Гу (32—92 н. э.), а также живший позже Фань Е (368—445). Как известно, китайская идеология признавала настоящими людьми только жителей «Срединного государства», а прочих считала «варварами», лишь внешне подобными людям, но с сердцами диких зверей. С этой мировоззренческой платформы китайская мысль изучала кочевых соседей. Несмотря на подчеркнуто пренебрежительное отношение, в Китае были составлены более или менее объективные записи об образе жизни и верованиях номадов «Северной пустыни», как назывались земли к северу от Великой стены. Кочевание обозначалось стандартной фразой, применявшейся к разным народам степей, тюркским и монгольским: «Бродят за своим скотом в поисках воды и травы». Характеристика кочевников мало менялась в китайских сочинениях на протяжении веков. В Европе эти сведения стали доступны довольно поздно благодаря переводам (нередко не очень точным пересказам) Ж. Майя (хроника «Тунцзянь ганму», XII в.), С. Жюльена, Н. Я. Бичурина, В. П. Васильева, Э. Шаванна, П. Пелльо, Л. Вигера и др. В опубликованных этими авторами выдержках из китайских сочинений было немало этноэкологических материалов, хотя сам термин «экология» появился лишь в 1866 г. С точки зрения кочевниковедения, для российских и части западных ученых того времени они не были откровением, так как исследователи могли непосредственно наблюдать кочевой быт на южных и юго-восточных рубежах растущей Российской империи — в калмыцких и казахских степях, на Алтае, в Бурятии. Однако таким образом для науки был открыт мир древних, до-монгольских обитателей Центральной Азии, их обычаи, легенды, верования, их история. Во второй половине XX в. наряду с публикациями китайских хроник на языке оригинала появились их выборочные комментированные переводы на европейские языки, где речь идет о центральноазиатских кочевниках[3].

Из аутентичных источников сохранились камнеписные рунические надписи древних тюрков и уйгуров, часть которых позволяют проникнуть в духовный мир этих народов[4]. Руника оказала неоценимую помощь в реконструкции картины мира властителей монгольских степей VI—IX вв. Она несет также информацию о быте кочевников, не искаженную китаецентристским мировоззрением. Данные письменных памятников этой эпохи дополняются этнолингвистическими материалами Махмуда Кашгарского (XI в.) и, в какой-то мере, знаменитой поэмой его современника Юсуфа Баласагунского[5]. В плане этнической экологии особенно богат разнообразными сведениями «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгарского, где, помимо толкования тюркских слов и выражений, приводятся стихи разных авторов, фольклор, иногда — расширенные сюжеты на ту или иную тему. Представляют немалый интерес его описания некоторых понятий (Тэнгри, 12-летний животный календарь, *йат* — ворожба с помощью особых

камней, и т. д.), а сами словарные статьи раскрывают мельчайшие подробности быта тюркских народов, хотя нередко речь в них идет об оседлых тюркоязычных жителях Восточного Туркестана, Средней Азии, Семиречья[6]. Учеными часто привлекаются материалы, содержащиеся в обнаруженной в Дуньхуане экспедицией А. Стейна рунической «Книге гаданий» («Ырк битиг»)[7].

Со средневековыми монголами Европа познакомилась при гораздо менее «академичных» обстоятельствах. В период монгольского вторжения на Русь и в Восточную Европу необходимость противостоять угрозе заставила европейцев заняться сбором достоверной информации об этих незваных «всадниках дьявола». Отчеты Плано Карпини, де Бридиа и Рубрука, а позже Марко Поло и других европейцев, побывавших в Центральной Азии, такую информацию предоставили, причем эти люди, как представители другой культуры, внимательно приглядывались к образу жизни монголов и отмечали все его нюансы вплоть до мелочей. Этим авторам мы обязаны ценнейшими данными, среди которых нашлось некоторое место и для описания взаимоотношений кочевников с природой: особенности их кочевания, охоты, анимистические представления и т. д.

Бесценные сведения о быте и обычаях древнемонгольских племен сохранил знаменитый персидский историограф, врач и государственный деятель при дворе Ильханов Рашид ад-Дин (1247—1318). Имея доступ к информации, как передававшейся устно, так и, вероятно, хранившейся в не дошедших до нас записях, он сумел обрисовать легендарное прошлое монголов и дать вполне реалистичную картину их образа жизни до объединения под властью Чингисхана, а также оставил чрезвычайно интересные заметки о современных ему кочевниках[8].

Не менее информативный, но позже введенный в науку первоисточник — «Сокровенное сказание монголов», по праву заслуживший эпитет «энциклопедии кочевой жизни», позволяет увидеть степь XIII в. глазами монгола. Конечно, в нем нет систематического описания монгольских обычаев, но то, что имеется, представляет настоящий кладезь сведений не только о личности самого Чингисхана, о военных походах и становлении единой Монголии, но и об обыденной жизни монгольских кочевников, их скотоводстве, охоте, побочных пользованиях и т. д. Существует несколько десятков изданий «Сокровенного сказания» на разных языках; в отечественной науке до сих пор не утерял своего значения перевод С. А. Козина[9].

Дополнительную информацию можно почерпнуть в сочинениях арабского историка Ибн ал-Асира[10] (1160—1233), личного секретаря последнего из династии хорезмшахов Ан-Насави[11] (XIII в.), ярого противника монголов Джузджани[12] (1193—?), персидского чиновника на монгольской службе Ата-Малика Джувайни[13] (1225—1283) и некоторых других арабских и персидских авторов.

Сунские сочинения «Полное описание монголо-татар» Чжао Хуна[14] (1221) и «Краткие сведения о татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина[15] (1237) ярко описывают разные стороны устройства и жизни монгольского общества в период разгрома монголами чжурчжэньского государства Цзинь. В них уже не звучит традиционное для китайской историографии пренебрежительное отношение к «северным варварам». Эти источники показывают действительность весьма правдиво и непредвзято. В них включено много этнографических наблюдений.

Наконец, некоторые сведения можно найти в армянских, грузинских, русских, сирийских, тибетских, западноевропейских и других источниках. Более поздняя эпоха в истории Великой Степи освещена в китайских и собственно монгольских сочинениях.

Хотя история европейского кочевниковедения насчитывает уже свыше 250 лет, собственно экологическим вопросам долгое время уделялось в нем немного внимания. Исследователи были поглощены прежде всего осмыслением причин образования кочевых империй и движения «диких кочевых орд» на окультуренные земли[16]. При этом крайне негативные последствия вторжений кочевников для культурных ландшафтов ни у кого не вызывали сомнения, но что происходило в те времена с дикой природой самих степей, оставалось неясным. Весьма мало было известно о происходившем в Центральной Азии и в Новое время.

Приоритет открытия этой «terra incognita» для широкой общественности принадлежит великому русскому путешественнику Н. М. Пржевальскому, совершившему в 1870—1885 гг. по Центральной Азии четыре экспедиции общей протяженностью около 31 550 км и собравшему колоссальный естественнонаучный и этнографический материал. Затем последовали экспедиции Г. Н. Потанина, братьев Г. Е. и В. Е. Грумм-Гржимайло, М. В. Певцова, В. И. Роборовского, П. К. Козлова, А. М. Позднеева, В. А. Обручева и ряда других российских исследователей. С 1873 г. Центральную Азию начали изучать европейские и американские специалисты. В начальный период исследований, образно названный Н. Н. Пржевальским «эпическим», населявшие ее народы еще применяли традиционные методы хозяйствования, которые были задокументированы путешественниками. Хорошая подготовка и эрудиция позволили первопроходцам верно интерпретировать подмеченные особенности образа жизни номадов и ведения ими хозяйства на этой обширной территории накануне решающих социально-экономических перемен.

Причины, заставлявшие людей кочевать, были установлены давно, и впоследствии природно-климатическая обусловленность номадизма находила все новые подтверждения. Было очевидно, что в условиях евразийских степей и полупустынь кочевое скотоводство являлось оптимальным приспособлением хозяйства к имевшимся скудным ресурсам среды. Оно позволяло при минимальных затратах труда получать максимальную отдачу в виде молока, мяса, шкур и продуктов их переработки. Пересмотр сложившихся взглядов произошел в первой трети XX в.

в связи с проникновением в советское кочевниковедение марксистской методологии. Он диктовался также и потребностями практики: построение материальной базы коммунизма и воспитание нового человека требовали массовой коллективизации и приобщения к пролетарской культуре. Кочевничество шло вразрез с этими требованиями. В советской исторической науке возобладало учение о формациях, фактически сводившее к нулю значение окружающей среды. В хрестоматийной монографии Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов»[17] подробно описывается кочевание, но не вскрываются его причины. Наука старалась дистанцироваться от проявлений биологизаторства и географического детерминизма, пытаясь объяснить феномен номадизма слабым развитием производительных сил. Их усиление должно было привести к оседанию кочевников[18]. Однако видимость успеха проще создать методами насильственной седентаризации. В регионах, где традиционное кочевое скотоводство представляло собой основу жизнедеятельности общества, то есть в Монголии и Казахстане, эта попытка игнорировать законы природы повлекла за собой неисчислимые людские, экономические и экологические потери.

В марксистской литературе кочевники не пользовались большой популярностью как не вписывающиеся в «пятичленку». Споры о них вспыхивали в связи с оживлением дискуссий об «азиатском способе производства» в середине 1950-х гг.[19] При этом внимание большинства кочевниковедов было приковано к проблемам общественного строя номадов и вопросу о том, что считать средством производства в кочевых обществах — землю или скот.

Будучи менее идеологизированной, западная наука не умаляла роль природного фактора в существовании кочевничества. В 1950-е гг. на Западе появились работы, специально посвященные экологической обусловленности кочевого образа жизни. Это прежде всего статьи Л. Крэдера[20]. Впоследствии, в силу интеграции наук и выступления экологии на передний план, тематика исследований в этой области расширилась; в ее разработку включились и отечественные специалисты[21]. Тема взаимосвязи людей и природы в условиях кочевого быта получила освещение в трудах Г. Е. Маркова, Н. Э. Масанова, А. М. Хазанова, Д. Кшибекова, С. И. Вайнштейна, Н. Н. Крадина и ряда других кочевниковедов, подходящих к этим вопросам с различных методологических позиций[22]. Среди исследователей нет единого мнения по поводу самодостаточности кочевой экономики либо ее фатальной зависимости от оседлых соседей, но в чем согласны практически все они, так это в том, что кочевой образ жизни не способствует накоплению материальных благ. По известному афористическому выражению О. Лэттимора, настоящий кочевник — бедный кочевник[23]. Давно было очевидным, что лимитирующая роль окружающей среды в этом социальном явлении далеко не последняя.

В принципе едва ли не каждый историк, а тем более этнолог, изучающий жизнь народов Центральной Азии, так или иначе затрагивает в своих исследованиях проблему воздействия того или иного кочевого этноса на окружающую среду и роль природы в становлении и развитии его материальной и духовной культуры, но, как правило, авторы в своих работах, посвященных историческим или этнографическим сюжетам, дают более или менее пространную общую характеристику кочевого хозяйства, не вдаваясь в детали либо не акцентируя на них внимания. Вместе с тем сама проблема происхождения номадизма изучается давно. Она породила обширную литературу, которую мы здесь не затрагиваем в силу того, что она не раз обсуждалась и анализировалась исследователями в специальных трудах. Рассмотрение этого вопроса не входит в наши задачи.

В настоящее время исследования этнической экологии номадов Центральной Азии ведутся по нескольким направлениям. Основным следует признать изучение системы жизнеобеспечения обитателей евразийского степного пояса, базис которой составляет кочевое скотоводство. Многими авторами на большом фактическом материале показано, что кочевание — не прихоть людей и не следствие слабого развития производительных сил общества, а специфическая «технология», приспособленная к определенным условиям окружающей среды. Поскольку кочевое скотоводство степного пояса Евразии как особый хозяйственно-культурный тип[24] в сильнейшей степени обусловливается природно-климатическим условиями, ряд исследователей посвятили свои работы поиску закономерностей и взаимосвязей между особенностями ведения кочевого хозяйства и пастбищными ресурсами. Экологи и ученые других специальностей рассчитывают емкость различных типов пастбищ, их продуктивность и устойчивость к пастбищным нагрузкам, скорость деградации и самовосстановления растительности, и т. д. Анализируются типичный состав стада, способы выпаса тех или иных пород скота, различные типы кочевания.

На примере Монголии установлено, что как количество кочевников, так и количество скота на ее территории мало изменялись в течение многих веков и составляли, в среднем, около 1,0—1,5 млн. человек и 20 млн. условных голов скота (овец). Рассчитано, что лошадь можно приравнять к 5,9 условных овец, а верблюда — к 11,8. Учитывая, что средняя норма питания для одного взрослого человека в умеренном климате составляет 2,5—3,0 тыс. килокалорий, за эталон можно принять 36 условных овец. Отсюда несложно рассчитать индекс обеспеченности продуктами питания, разделив приходящееся на одного человека количество скота (в условных овцах) на 36 условных овец. Величина более единицы указывает на устойчивое хозяйство, менее единицы — на то, что хозяйство не в состоянии существовать только за счет скотоводства. Зная общее количество скота и размер стада на одного человека, можно рассчитать минимальную экологически допустимую численность

населения. Подобные расчеты проводились в отношении нескольких кочевых этносов Центральной Азии[25].

Ввиду того что главнейшим источником благосостояния номадов служит скот, основное внимание исследователей было обращено на его разведение и использование, а этнография, по существу, вращалась вокруг вопросов, обусловленных номадизмом. Традиции скотоводства монгольских народов рассматривались многими авторами. В основном эти работы основываются на этнографических и статистических материалах, извлекаемых из архивов. Ввиду большого числа публикаций по данной теме мы ограничимся лишь теми из них, где поднимаются вопросы скотоводства в исторической ретроспективе, и оставим почти без внимания работы, касающиеся современных монголов и бурят (условно принимая за современность XIX—XXI вв.). Конечно, нельзя не упомянуть отчеты русских путешественников-первопроходцев, исследователей Центральной Азии, а также труды М. И. Тубянского[26], А. Д. Симукова[27] и известную книгу И. М. Майского[28]. Хотя эти работы показывают кочевой быт монголов и некоторых других народов конца XIX—начала XX в., они могут дать довольно верное представление об образе жизни средневековых номадов, так как он менялся сравнительно медленно и в указанное время оставался в основном в традиционных рамках.

Древним и средневековым кочевникам посвящено значительно меньше публикаций «хозяйственного» направления. Скотоводство у хунну реконструировано на основе китайских источников В. С. Таскиным[29]. Некоторые данные об экономике средневековых монголов приводятся в вышеупомянутой монографии Б. Я. Владимирцова; весьма информативна также книга Л. Л. Викторовой[30]. Поскольку круг введенных в научный оборот источников сравнительно узок и расширяется очень медленно, многие современные исследователи нередко поневоле воспроизводят одни и те же сведения.

Второе по значимости традиционное занятие кочевников — охота. Историю охотничьего промысла Центральной Азии от хунну до монголов проследил Д. Жаргалов[31]. Несмотря на то что его книга адресована широкой аудитории и изложена популярным языком, ее характеризует достаточно высокий научный уровень. Очень ценной следует признать монографию знаменитого этнолога Л. П. Потапова «Охотничий промысел алтайцев»[32], суммирующую его богатейший опыт изучения традиционного быта народов Алтая. Кроме технологии охоты, автор показал духовную составляющую их быта: ритуалы испрашивания добычи у духов-«хозяев» тайги, неписаные правила поведения в тайге, обращения с добычей и т. д. Эти материалы характеризуют прежде всего культуру оседлых народов, но содержат много полезного и для исследователя охотничьего промысла кочевников. Охотничий промысел бурят рассматривается в статьях и монографиях М. Н. Хангалова, Г. Р. Галдановой, С. Г. Жамбаловой, В. А. Михайлова и других[33]. Заслуживает внимания сопоставление традиционных и современных сроков охоты в Бурятии, выполненное Б. О. Юмовым[34].

Облавные охоты средневековых жителей степей удостоились отдельного внимания, так как их роль в кочевом обществе выходила далеко за рамки обеспечения мясом и шкурами. Как известно из источников, масштабные облавы на зверя фактически играли роль военных учений. Этой их функции касаются многие исследователи, повествующие об образе жизни кочевников и особенно об их военном деле[35]. Связи между охотами монголов XIII в. и традиционными бурятскими облавными охотами проследил Н. Ц. Мункуев[36].

С темой охот перекликается изучение тотемизма народов Центральной Азии. Тотемистические представления различных этносов давно привлекают внимание экологов как один из факторов, регулирующих добычу промысловых животных. Можно утверждать, что сегодня по-прежнему преобладает догматическое мнение, будто наличие тотемизма у какого-либо этноса говорит о его особой экофильности. Между тем факты этого отнюдь не подтверждают. Известна легенда о происхождении рода Чингисхана борджигин от волка. Однако «волчье» происхождение не мешало борджигинам бить своих «первопредков», о чем можно прочесть в летописях. Крупнейший знаток монгольской культуры Б. Ринчен вообще отвергал тотемистическую природу имен легендарных прародителей Чингис-хана, полагая, что они — Серый Волк и Красавица Лань — были охранительными шаманистическими именами, которые давались детям для укрытия их от происков злых духов[37]. Расхожее представление о волке как тотеме древних тюрков подверг серьезному сомнению Дж. Клосон, показавший, что оно зиждется на очень шатком основании[38]. К сожалению, эта его работа практически неизвестна среди специалистов по этнической экологии номадов.

Зарождению земледелия в Центральной Азии посвящена статья А. П. Окладникова[39]. Древнее и средневековое хлебопашество Монголии и Бурятии затрагивается в ряде статей, монографий и диссертаций[40]; весьма основательно оно исследуется в работе В. Ф. Шубина[41]. Также необходимо упомянуть насыщенную фактическим материалом статью известного японского ученого Тошио Хаяши, представляющую собой обзор роли оседлого населения в жизни кочевых государств с III в. до н. э. по IX в. н. э. Автор пришел к заключению, что симбиоз номадов и оседлых жителей способствовал процветанию степных империй[42]. В других своих работах он рассмотрел земледелие у хунну и древних тюрков[43]. Новейшее время освещено в трудах Л. Г. Намжиловой и А. К. Тулохонова[44], Б. О. Гомбоева[45] и других.

Одним из факторов, наиболее сильно изменяющих окружающую среду, правда локально, является градостроительство. В степных и пустынных ландшафтах Центральной Азии оно было развито крайне слабо, что, в частности, резко отличает этот регион

от Средней Азии, с которой он нередко неправомерно отождествляется в последние годы. Тем не менее, города существовали и здесь. Археологами и историками написано много работ о древних и средневековых оседлых поселениях Монголии, Тувы, Забайкалья и смежных территорий, но в русле нашей темы представляет интерес только малая их часть, где показывается воздействие урбанистических процессов на состояние природы и на менталитет номадов. Из всех кочевых государств, существовавших в Центральной Азии с древности и вплоть до XX в., традициями градостроительства выделяется Уйгурский каганат (744—840). Посвященная ему литература так или иначе затрагивает роль городов в экономике и политике. Иногда она выводит на мировоззренческий аспект уйгурской культуры [46], что имеет к этнической экологии более прямое отношение. Современные проблемы городов Монголии затронуты в работе П. Д. Гунина с соавторами. По данным этих исследователей, стремительно протекающая, практически неконтролируемая урбанизация ведет к возникновению целого ряда отрицательных экологических и социальных явлений, таких как ухудшение среды обитания, забвение традиций, скученность, рост заболеваемости и травматизма, люмпенизация и т. п. [47]

Побочным промыслам, таким как собирательство, уделено весьма незначительное внимание. Чаще всего о них заходит речь в этнологических работах, посвященных современным насельникам Центральной Азии, в частности касающихся их пищевого рациона, народной медицины, хозяйства. Из их числа необходимо назвать труды московского этнолога-монголоведа Н. Л. Жуковской [48] и других специалистов [49].

Традиционные способы использования дикорастущих растений изучает этноботаника [50], получившая в последние годы мощный импульс развития, особенно в Монголии. Монгольские ученые исследуют лекарственные, пищевые, красильные и прочие растения, издавна собираемые в степях, лесах и пустынях. Заслуживает внимания содержательная статья Г. Эрдэнэжава, представляющая собой прекрасный этноботанический обзор, который охватывает практически все стороны эксплуатации растительных ресурсов Монголии [51]. Составляются общемонгольские и региональные сводки полезных растений [52]. Ранее были развернуты исследования растений, применявшихся как в народной, так и в тибетской медицине, воспринятой монгольскими целителями. Аналогичные работы еще с 1969 г. ведутся в Бурятском научном центре СО РАН.

Значительно слабее изучены механизмы духовной адаптации народов Центральной Азии к окружающей среде. Некоторые материалы по духовной культуре кочевников, демонстрирующие их понимание природы и человека, можно найти в сборнике «Природа и человек в представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.)» [53]. Ценность этих публикаций заключается прежде всего в том, что они вскрывают мировоззренческие основы природопользования. Ведь не секрет, что восприятие и осмысление мира неодинаково у разных народов, и поэтому различия в приемах и правилах природопользования и, шире, образе жизни, могут в какой-то мере объясняться ментальным фактором. То, что последний сложился под действием реальной природной и социальной обстановки, ситуацию не меняет. Не считаться с когнитивной репликой объективной действительности исследователь не имеет права.

Большим шагом вперед можно считать издание в Новосибирске на рубеже 1980—1990-х гг. содержащего богатые этнографические материалы по кочевым народам трехтомного исследования «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» под редакцией И. Н. Гемуева [54]. «Нетрудно заметить, — подытоживают авторы в одном из томов, — что недуальная модель мира — свидетельство глубокой взаимосвязи человека и природы. В мировоззрении южносибирских тюрков нет даже контуров резкого противопоставления „общество — природа". В эпоху, когда формировалось традиционное мировоззрение, естественное, биосферное отношение человека к природе было еще в незначительной степени осложнено орудийным. Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира общество решало, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу п о р я д к а. Поэтому э к о л о г и ч н о с т ь традиционного сознания прослеживается совершенно определенно... Природа как арена реальной человеческой деятельности и природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетались в сознании. Это сознание мы можем квалифицировать как м и ф о э к о л о г и ч е с к о е» [55] (разрядка авторов. — *Ю. Д.*). Наконец, сравнительно недавно вышел сборник «Человек и Природа в духовной культуре Востока», одна из статей которого посвящена этнической экологии монголов [56].

Отдельную категорию составляют публикации, освещающие так называемые экологические традиции номадов. Итогом многолетнего накопления и осмысления материалов явилась пионерная коллективная монография «Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии», вышедшая в 1992 г. в Новосибирске под редакцией Н. В. Абаева [57]. Монография включает четыре раздела: 1) Роль древних культур Центральной Азии в формировании экологических традиций и культурно-исторического ландшафта (автор — П. Б. Коновалов); 2) Экологические традиции в шаманистических воззрениях и культах народов Центральной Азии (авторы — Т. М. Михайлов и А. В. Тиваненко); 3) Экологические традиции в буддийской культуре народов Центральной Азии (авторы — А. И. Вязниковцев, К. М. Герасимова, А. И. Железнов, С. П. Нестёркин и В. Н. Пупышев); 4) Прикладные аспекты культурно-экологических традиций народов Востока (авторы — Н. В. Абаев, М. И. Вечерский и Н. Ц. Жамбалдагбаев). В книге предпринята попытка проследить эволюцию традиционной культуры населения Центральной Азии с древнейших времен до буддийского

периода ее истории. Поэтому авторами осуществлена подборка археологического, исторического, религиоведческого и этнографического материала. Авторы подводят читателя к мысли, что центральноазиатская культура хранила и передавала от поколения к поколению и от этноса к этносу правила и запреты природопользования, традиции этического отношения к окружающему миру, несмотря на смену религиозных доминант (дошаманские верования, шаманизм, буддизм). За прошедшие со времени опубликования монографии годы не появлялось печатных работ, охватывающих такой широкий круг вопросов и столь длительный хронологический интервал. В то же время, вышли десятки статей и тезисов, где поднимается эта проблематика. Особенно плодотворны в этом отношении научные центры самих центральноазиатских республик — Бурятии и Тувы, а также, конечно, Монголии.

В Туве рассматривают под экологическом углом зрения традиции своего народа Л. К. Аракчаа, М. М. Кынараа, Г. И. Дадаа и другие исследователи[58]. Значительный стимул для подобных работ дало развертывание международных исследований по программе «Убсу-Нур», включающих как естественнонаучный, так и гуманитарный блоки. Предпринимаются небезуспешные попытки сопоставления родовых земель тувинцев с экологическими системами. Авторы, безусловно, делают акцент на экологической составляющей в значении «близкий к природе», «живущий по законам природы» — в этом смысле надо понимать их сравнения родовых земель с экосистемами. При этом системообразующим фактором служит культовое «ядро» территории.

Бурятские специалисты проводят разносторонние исследования традиционного природопользования коренных народов Байкальского региона и Монголии, оценивают роль буддизма и шаманизма в этнической экологии бурят в прошлом и на современном этапе, изучают перспективы возрождения аборигенных пород скота в Бурятии и сопряженного с их разведением кочевого образа жизни, промысловые традиции и т. д.[59] Эти разработки нередко ведутся совместно с коллегами из Монголии и Внутренней Монголии (КНР). В рамках интеграционной программы исследований «Центральная Азия: социальное и межкультурное взаимодействие. История, современность, перспектива» полевыми исследованиями охватывается «социальное пространство, обширные районы исторической стыковки тюркских, монгольских, китайско-маньчжурских этносов, в течение тысячелетий взаимодействующих в анклавах культуры и социального развития»[60]. Применительно к современности, экологические традиции Забайкалья исследует бурятский социолог Ц. Б. Будаева[61].

В Монголии исследованием традиционной культуры занимаются различные государственные и общественные организации: Институт этнологии, Монгольский государственный университет, Институт кочевых цивилизаций и другие. В зависимости от профиля учреждений, доля этноэкологических работ в их продукции значительно варьируется. Ежегодно устраиваются конференции, где обсуждается эта тематика.

Монгольские ученые ищут истоки «экологичности» культуры своих предков и в народных традициях[62], и в средневековых законодательных актах. Н. Ням-Осор обращает внимание на «особую заботу» Великой Ясы Чингис-хана об охране окружающей среды как свидетельствующую о предусмотрительности далеких предков, сохранивших монгольскую природу для своих потомков[63]. Очень интересный обзор памятников средневекового монгольского права под экологическим углом зрения приводит правовед О. Амархуу[64]. Отдельные аспекты правовой защиты природы, которые можно обнаружить в монгольских источниках, становятся предметом обсуждения не только в научных работах, но и в публицистике[65]. Связь бережного отношения к родной природе и народных традиций представляется современным монголам настолько неразрывной, что далеко не случайным совпадением следует признать тот факт, что один из сборников текстов для изучающих старомонгольскую письменность посвящен именно экологическим традициям своего народа[66].

Изучением адаптаций кочевых этносов к окружающей среде занимаются как представители «чистых» наук (историки, этнологи, экологи, медики и т. д.), так и специалисты, работающие на стыках наук. Из числа последних особую популярность снискали труды Л. Н. Гумилева, в которых сочетаются методы гуманитарных и естественных дисциплин. Этот неординарный исследователь приобрел и восторженных поклонников, и не знающих снисхождения критиков. Его трактовка некоторых политических событий в Центральной Азии, основанная на устаревших и зачастую неточных переводах источников, действительно, не всегда может быть принята. Однако безусловной заслугой Л. Н. Гумилева является то, что он наглядно показал важность географического фактора в истории этого региона, опубликовав по этой проблеме ряд статей в 1960—1970-е гг., и никогда не упускал его из виду в работах последующих лет. Хотя Л. Н. Гумилев находил связь между предполагаемым иссушением монгольских степей в III в. и притоком кочевников в Северный Китай, что признается неверным[67], он решительно выступал против мнения, будто военные походы номадов далеко на запад были спровоцированы неблагоприятными климатическими условиями на их родине[68]. В этой связи отметим, что попытки связать ритмы кочевой культуры Центральной Азии с климатическими изменениями предпринимаются уже давно[69]. Г. Дженкинс объясняет причину монгольских завоеваний XIII в. неуклонным и крутым падением среднегодовой температуры в Монголии в 1175—1260 гг., причем, по его данным, около 1200 г. оно было беспрецедентным и, несомненно, оказало глубокое воздействие на кочевую скотоводческую экономику[70]. Его точка зрения широко известна среди специалистов, но разделяется далеко не всеми[71].

Этническая экология, без сомнения, является комплексной, синтетической наукой. В ее поле зрения находятся прежде всего традиции природопользования и адаптации к окружающей среде, т. е. уникальный экологический опыт человечества, аккумулированный в культуре различных этносов, включая и те, которые уже покинули историческую арену. Впрочем, как и всякое начинание, этническая экология еще не свободна от организационных неясностей, и даже круг ее проблем сильно варьирует в понимании разных специалистов. Трудно приветствовать сегодняшнюю тенденцию к разбуханию содержания этой науки, что по форме и сути приводит к дублированию этнологии, а отчасти и медицины, исследующей морфофизиологические адаптации людей к природно-климатическим условиям.

Широта и слабая четкость понятия этнической экологии формально позволяют причислять к ней широкий спектр вопросов, касающихся материальной и духовной культуры этносов. О разнообразии подходов свидетельствует уже первый тематический сборник трудов ученых, изучающих адаптации этносов с биологической, демографической, медицинской, географической, психологической точек зрения[72]. На эту широту взглядов как на органически присущую данной научной дисциплине методологическую особенность позже указал и сам В. И. Козлов[73]. Еще при зарождении этнической экологии было очевидно, что немаловажную роль в адаптации играет духовная культура этноса. Этой проблеме был посвящен сборник, подготовленный, как и два предыдущих, сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН[74]. Обзор западной методологии этноэкологических исследований в сопоставлении с отечественными подходами был опубликован Н. Ч. Таксами[75]. По существу, едва ли не все стороны жизни любого этноса так или иначе связаны со взаимодействием с окружающей средой, и практически каждый штрих его культуры может быть истолкован с точки зрения адаптации к ней: пища, одежда, хозяйственная деятельность, верования и культы, морфофизиология, игры, обряды и т. д. Несмотря на то что, по мнению некоторых авторов, в последнее время наблюдается спад интереса к этноэкологическим исследованиям[76], появляются методические разработки по проблемам этноэкологии. В книге О. А. Захаровой и Д. Ю. Доронина представлены теоретические основы, практический опыт и рекомендации по ведению этноэкологических исследований, адресованные, в первую очередь, краеведам и учащимся. Особое внимание уделено методике сбора материалов по топонимике и микротопонимике[77].

Из многочисленных и разнообразных элементов окружающей среды наибольшим вниманием гуманитариев пользуются те, которые активно задействуются в религиозных культах. На стыке физической географии, религиоведения и этнологии развивается изучение сакральных объектов природы (гор, рек, рощ, урочищ, отдельных деревьев, источников, особенно целебных, и т. д.), получившее название «сакральная экология»[78]. Сакрализация окружающего пространства в культуре народов Центральной Азии подчиняется определенным закономерностям, во многом уже познанным и обсуждаемым с различных точек зрения. Пожалуй, наибольшим вниманием ученых пользуется культ гор[79]. Данное направление исследований особенно плодотворно развивается в республиках Центрально-Азиатского региона, где ярко проявляется тенденция не просто изучать сакральные объекты природы, но и использовать их как достаточно мощный фактор психологического воздействия на местные общины и приезжих с тем, чтобы люди бережнее относились к окружающей среде. Сакрализируется не только сам объект, но и более или менее значительная территория вокруг него, где традиция запрещает охотиться, мусорить, шуметь, рубить деревья, рыть землю и т. п. Объекты наиболее высокого статуса, такие как озеро Байкал, горы Отгон-Тэнгэр или Богдо-Ула в Монголии и другие, привлекают самое широкое внимание и обсуждаются на международных совещаниях, в которых принимают участие как экологи, так и представители гуманитарных наук[80].

Культ священных деревьев также нашел отражение в литературе[81]. Это объясняется той важной ролью, которую он играл и продолжает играть в жизни родовых коллективов не только в Центральной Азии, но и во многих других областях земного шара. Уже давно известно, что этот культ проистекает из универсального архаического представления о Мировом Древе — символическом воплощении Мировой Оси, *Axis mundi*, соединяющей воедино Верхний, Средний и Нижний миры[82]. На центральноазиатском примере культ священных деревьев рассмотрен достаточно подробно в разных аспектах: семантика, ритуалы, запреты и пр., однако из поля зрения исследователей выпадает экологическое значение таких деревьев. Хотя иногда их сравнивают с памятниками природы (надо сказать, вполне заслуженно), но крайне редко объясняется почему. Между тем сам факт выживания дерева в суровых условиях Центральной Азии в течение веков (а священные деревья, как правило, отличаются весьма почтенным возрастом и при этом обычно стоят обособленно от других) говорит о его особых адаптационных свойствах, заложенных в генах, и поэтому его потомство, вероятно, тоже будет обладать ценными приспособительными качествами. Являясь к тому же культовым объектом для многих поколений людей, оно может считаться также и памятником культуры.

Свой вклад в объяснение общественно-природных взаимосвязей в регионе внесли и религиоведы, в первую очередь специалисты по шаманизму и буддизму, так как картина мира, культы, обычаи, связанные с шаманистическими представлениями, включали объекты живой и неживой природы. Исследователями центральноазиатского шаманизма были собраны богатые материалы, но, как правило, авторы специально не заостряли внимание на экологических сюжетах[83]. Когда в конце 1980-х гг. в отечественной

науке появилась возможность перейти от критики религии к ее подлинно научному изучению, в ней начали открывать позитивные качества, в том числе имеющие то или иное отношение к экологии [84]. Приведем в качестве примера очень интересный случай, зафиксированный в Бурятии в XIX в., когда именно шаман подсказал выход из локального экологического кризиса, постигшего один из бурятских родов: «Жестокие засухи, повторяющиеся каждый год с 1865 по 1870, настолько подорвали благосостояние улуса Гушид Ординского ведомства, что его жители решили всем родом переселиться в другое ведомство. Для этого пригласили большого шамана с Ольхона и устроили коллективное молебствие. Шаман, окончив моление, дал совет никуда не переезжать и запретил рубить лес в пади Упхырь, вблизи которой они жили. Через несколько лет в пади вырос густой лес, молодняк, почва стала затягиваться мхом, появился небольшой ключ, давно пересохший. Гушидские буряты, наученные опытом, провели ирригационные работы, после чего перестали испытывать неурожай трав» [85]. Известно, что шаманы должны были быть универсалами и служить своему роду отнюдь не только посредством магических ритуалов. По мнению Г. Р. Галдановой, их главным предназначением было «установление нарушенной в природе гармонии» [86].

Шаманизм быстро снискал славу чрезвычайно экофильной религии. Действительно, в его лоне выработалась система этически окрашенного отношения к окружающей среде: одухотворение тайги, степей, озер, почитание грозных сил природы, поклонение горам, священным деревьям, многочисленные промысловые запреты, специфические правила поведения на природе и т. д. Научный анализ этих культов и правил позволяет констатировать их вполне рациональную основу при, казалось бы, абсолютно иррациональной мотивации [87].

Летом 2001 г. проводился выездной Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум «Экология и традиционные религиозно-магические знания» (Москва — Абакан — Кызыл), характерной чертой которого была «погруженность» его участников в изучаемый предмет, а не взгляд со стороны. Понимание участниками связи между экологией и религией специфическое: в первую очередь это обнаружение и тестирование «мест силы» с применением современных технических средств [88]. В годы «перестройки» и в последующие практикующие шаманы Саяно-Алтая активно включились в борьбу за сохранение природы, неотъемлемой частью которой являются сакральные скалы, урочища, озера. Эта активность служителей культа не могла не привлечь внимание исследователей, которые констатируют насущную необходимость использовать научные подходы в оценке экологической значимости не только священных, но и «проклятых» мест [89]. Подобные мероприятия имеют место и в другой части России, относящейся к Центральной Азии, — в Бурятии, где активизировались как практикующие шаманы, так и исследователи шаманизма. Те и другие в целом не чужды проблемам экологии и уделяют пристальное внимание экологическим традициям своего народа. По существу, то же самое можно сказать и в отношении буддистов и буддизма Центрально-Азиатского региона [90].

Теория и практика шаманизма в нашей стране изучались главным образом на примере народов Севера, Дальнего Востока, Саяно-Алтайского региона, Забайкалья, т. е. по северной периферии Центральной Азии, в таежной зоне. Шаманизм у степных кочевников исследован менее подробно [91]. Отчасти это объясняется не столь значительной ролью, которую шаманы играли в жизни кочевых обществ, по сравнению с обитателями тайги. Данный вопрос, конечно, дискуссионен. Если одни специалисты относят к шаманизму все проявления духовной культуры древних и средневековых номадов, за вычетом буддизма и некоторых других мировых религий, то другие видят в ней прежде всего напоминающий единобожие культ Вечного Неба — тэнгрианство.

Одной из этнокультурных особенностей Центральной Азии является историческое наложение одной экофильной религии — буддизма на другую, не менее экофильную, — шаманизм. Как известно, оно происходило совсем не гладко, но с течением времени обе религии образовали подобие симбиоза, и в некоторых случаях грань между ламой и шаманом бывала почти стерта. И тот и другой выполняли в обществе сходные функции: лечили, предсказывали будущее, воздействовали на погоду, отгоняли злых духов и прочие напасти. Обе традиции были проникнуты анимизмом, почитали местных духов-«хозяев» и учили острожному обращению с природой.

На культ природы в ритуалах северного буддизма одной из первых указала Н. Л. Жуковская [92]. Позже ученые не только четко постулировали экологический характер буддизма, но и привели в подтверждение этого тезиса материалы, почерпнутые из буддийской догматики и культа, в том числе из «народного буддизма» Монголии и Забайкалья, а также Калмыкии, отражающего картину религиозного синкретизма монгольских народов [93].

Некоторые этноэкологические аспекты традиционной культуры народов Центральной Азии нашли отражение также в исследованиях лингвистов [94].

Многие авторы, пишущие об экологических традициях и образе жизни номадов как образце гармоничного сосуществования человека и природы черпают сведения из различных эпох и охватывают весь период существования номадизма в этой части Земли, от юэчжэй и хунну до современных монголов или бурят, не выделяя конкретные этносы и обсуждая кочевую культуру в целом. Информация извлекается из археологических находок, нарративных источников, данных этнологии и социологии. Интерпретация под этноэкологическим углом зрения сведений, сохранившихся в источниках, — очень серьезный вопрос, выходящий за рамки настоящей статьи и заслуживающий отдельного обсуждения [95].

Глубина проработки темы по отдельным этносам сильно варьирует в зависимости от полноты исходных данных. Так, мало что известно об образе жизни и природопользовании кочевников до хунну, когда приходится полагаться в основном на археологические находки. Напротив, по XX в. имеется огромное количество разнообразного материала, позволяющего детально обрисовать этническую экологию номадов. Вполне объяснимо, что наибольшее число работ затрагивает этническую экологию этносов, здравствующих и поныне. По этой причине лучше всего освещена история общественно-природных отношений монгольских народов.

Пока еще слабо разработана периодизация этнической экологии кочевых народов Центральной Азии. Можно лишь констатировать, что она не совпадает полностью с этнической историей этого региона. Один и тот же этнос в ходе своего развития мог менять места расселения, способы природопользования, отношение к природе и т. д. и, наоборот, разные этносы в основе своего жизнеобеспечения имели кочевое скотоводство, дополняемое охотой и порой примитивным земледелием, и обладали сходной картиной мира. Если общим местом многих работ стало утверждение (высказанное либо непосредственно, либо в завуалированной форме), что центральноазиатская культура как целое по праву может считаться «экологичной», или экофильной, т. е. нацеленной на сохранение окружающей среды, то, как правило, упускается из виду, что мера ее экофильности могла закономерно изменяться во времени. Иногда в формировании экологической культуры народов Центральной Азии и Сибири различают три этапа: 1) архаический (дошаманистический), с присущими ему ранними формами религии — анимизмом, фетишизмом, тотемизмом, магией; 2) шаманистический; 3) буддийский [96]. Эти же этапы для бурят выделяет Т. В. Иванова, несколько конкретизируя особенности типичного для каждого из них хозяйственного уклада [97].

Итак, можно заключить, что на сегодня еще не создано цельной картины этнической экологии кочевых народов Центральной Азии. Несмотря на обилие накопленных наукой фактов, полнота освещения различных этносов неодинакова, с разной глубиной проработаны исторические этапы одного и того же этноса — монголов. Различается также степень изученности двух сторон адаптации культуры — духовной и материальной, с явным преобладанием в работах исследователей последней. Наконец, до сих пор не раскрыта мера экофильности кочевой культуры и не разработаны ее критерии, которые могли бы позволить перейти от качественных определений к количественным оценкам.

Примечания

[1] *Козлов В. И.* Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., 1994. С. 65. Также см.: *Он же.* Этническая экология // Свод этнографических понятий и терминов. М., 1988. С. 93.

[2] Мы не принимаем здесь во внимание средневековых номадов южно-русских степей, а также скифов и гуннов, с которыми имела дело античная географическая и историческая традиция.

[3] *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen Nachrichen zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-kue). Wiesbaden, 1958; Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1 / Пер. В. С. Таскина. М., 1968; Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2 / Пер. В. С. Таскина. М., 1973; Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Пер. В. С. Таскина. М., 1984.

[4] Со времени дешифровки датским ученым В. Томсеном в 1893 г. древнетюркской рунической письменности и появления классических трудов В. В. Радлова, П. М. Мелиоранского, В. Банга, Г. И. Рамстедта и других мировая тюркология накопила колоссальный багаж знаний. Упомянем здесь лишь наиболее крупные отечественные работы, в первую очередь публикации рунических текстов: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951; *Он же.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952; *Он же.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959; *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964; *Васильев Д. Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983; *Кормушин И. В.* Тюркские енисейские эпитафии: Тексты и исследования. М., 1997; *Кляшторный С. Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003; *Он же.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.

[5] *Юсуф Баласагунский.* Благодатное знание / Пер. С. Н. Иванова. М., 1983.

[6] *Махмуд ал-Кашгари.* Диван Лугат ат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы, 2005.

[7] *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 80—92; Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга / Пер., предисл., примеч. и словарь В. М. Яковлева // Бюллетени Общества востоковедов. Приложение 4. М., 2004.

[8] *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1, кн. 1 / Пер. Л. А. Хетагурова. М.; Л., 1952; *Он же.* Указ. соч. Т. 1, кн. 2 / Пер. О. И. Смирновой. М.; Л., 1952; *Он же.* Указ. соч. Т. 2 / Пер. Ю. П. Верховского. М.; Л., 1960; *Он же.* Указ. соч. Т. 3 / Пер. А. К. Арендса. М.; Л., 1946.

[9] *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941. Более точный перевод Б. И. Панкратова, к сожалению, сохранился не полностью. См.: *Панкратов Б. И.* Образцы переводов из «Юань-чао би-ши» (подготовка к печати и предисловие Ю. Л. Кроля) // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993. С. 103—125; [*Панкратов Б. И.*] Переводы из «Юань-чао би-ши» (публикация Ю. Л. Кроля и Е. А. Кузьменкова) // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. СПб., 1998. С. 44—65.

[10] *Ибн ал-Асир.* Ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод истории) / Пер., примеч. и коммент. П. Г. Булгакова; Дополнение, введ. и указат. Ш. С. Камолиддина. Ташкент, 2006. Также см.: *Тизенгаузен В. Г.* Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884. С. 1—45; Золотая Орда в источниках. Т. I / Сост. Р. П. Храпачевский. М., 2003. С. 11—39.

[11] *ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад.* Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Изд. критич. текста, пер., предисл., коммент., примеч. и указат. З. М. Буниятова. М., 1996.

[12] *Тизенгаузен В. Г.* Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.; Л., 1941; Золотая Орда в источниках. Т. I / Сост. Р. П. Храпачевский. М., 2003. С. 250—256.

[13] *Juvaini, Ata-Malik.* The History of the World-Conqueror / Trans. by J. A. Boyle. Manchester Univ. Press, 1997.

[14] Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Факсимиле / Пер. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.

[15] «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина / Пер. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. М., 1960. № 5. С. 133—158; *Хэрээд Жамсранжийн Баясах.* Записки южносунских дипломатов как источники по истории и этнографии монголов XIII века. Улаанбаатар, 1997.

[16] См.: *Якубовский А. Ю.* Из истории изучения монголов периода XI-—XIII вв. // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1953. С. 31—95.

[17] *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.

[18] Показательны в этом отношении рассуждения П. Н. Лукьянова в его отклике на работы М. Тубянского и других ученых, понимавших причины и механизмы кочевого образа жизни монголов. Вполне в духе времени передергивая факты и жонглируя цитатами, произвольно выбранными из публикаций своих оппонентов, этот автор, в частности, писал: «Все страны проходили фазу кочевничества, затем оседали на определенном месте, начинали заниматься земледелием и другими отраслями труда» (*Лукьянов П. Н.* «Научные» рассуждения Тубянского и К° о кочевничестве // Современная Монголия. 1939. № 1—2. С. 94). В отношении кочевников-монголов он высказывал те же идеи, которые владели умами многих его современников в СССР: «Надо создать условия для высшей, культурной системы животноводства (пастбища, водопои и т. д.) и эта необходимость подчиняться природе, убегать от стихии, а не бороться с ней отпадает и арат не будет подчинен природе, бежать от стихии, а будет бороться с природой, подчинять ее себе и заставлять ее служить человеку» (Там же. С. 105). В принципе человеку по силам не только перепрофилировать кочевое хозяйство на полностью оседлое, но и создать в пустыне роскошный сад. Вопрос лишь в цене. Ясно, что в обозримой перспективе рентабельной в Монголии останется традиционная форма кочевого скотоводства.

[19] *Крадин Н. Н.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007. С. 14—15.

[20] *Krader L.* Ecology of Central Asian Pastoralism // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. Vol. 11, N 4. P. 301—325; *Krader L.* The Ecology of Nomadic Pastoralism // International Social Studies Journal. 1959. Vol. XL, N 4. P. 499—510.

[21] *Хазанов А. М.* Некоторые проблемы экологии номадизма // Карта, схема и число в этнической географии. М., 1975. С. 43—50; *Khazanov A. M.* Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and their Social and Cultural Implications // Asian and African Studies. 1990. Vol. 24, N 1. P. 1—15; *Крадин Н. Н.* Некоторые аспекты экологии древних кочевников Забайкалья // Сезонный экономический цикл населения Северо-Западного Прикаспия в бронзовом веке. М., 2000. С. 143—152; и др.

[22] Назовем только обобщающие работы указанных авторов: *Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972; *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. М., 1976; *Khazanov A. M.* Nomads and Outside World. Cambridge, 1984; *Кушибеков Д.* Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. Алма-Ата, 1984; *Вайнштейн С. И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991; *Масанов Н. Э.* Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности номадного общества). Алматы; М., 1995; *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир. Алматы, 2000; *Крадин Н. Н.* Империя хунну. М., 2002; *Он же.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007.

[23] *Lattimore O.* The Geographical Factor in Mongol History. London, 1936. P. 15.

[24] *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. 1955. № 4. С. 3—17.

[25] *Тортика А. А., Михеев В. К., Кортиев Р. И.* Некоторые эколого-демографические и социальные аспекты истории кочевых обществ // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 49—62.

[26] *Тубянский М.* О кочевничестве // Современная Монголия. 1934. № 4. С. 31—39.

[27] *Симуков А. Д.* Хотоны // Современная Монголия. 1933. № 3. С. 19—32; *Он же.* Монгольские кочевки // Там же. 1934. № 4. С. 40—46; *Он же.* Материалы по кочевому пути населения МНР. I. Кочевки и хотоны Гурбан-Сайханского района Южно-Гобийского аймага МНР // Там же. 1935. № 6. С. 89—104; *Он же.* Материалы по кочевому пути населения МНР. Кочевки Убур-Хангайского аймага МНР // Там же. 1936. № 2. С. 49—58.

[28] *Майский И.* Современная Монголия (Отчет Монгольской экспедиции, снаряженной Иркутской конторой Всероссийского Центрального Союза Потребительских обществ «Центросоюз»). Иркутск, 1921. Второе, сильно переработанное издание этой книги вышло в 1959 г. в Москве под названием «Монголия накануне революции». По насыщенности оригинальной информацией оно не идет ни в какое сравнение с первым изданием и порой противоречит как ему, так и фактам, сообщаемым другими исследователями, на что уже указывал Г. Е. Марков: *Марков Г. Е.* Кочевники Азии. М., 1976. С. 110, 128.

[29] *Таскин В. С.* Тюркские названия домашних животных в языке сюнну // КСИПА. № 85. 1964. С. 13—20; *Он же.* Скотоводство у сюнну по китайским источникам // Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968. С. 21—44.

[30] *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

[31] *Жаргалов Д.* Облавные охоты до и после Чингисхана. Иркутск, 1996.

[32] *Потапов Л. П.* Охотничий промысел алтайцев. СПб., 2001.

[33] *Хангалов М. Н.* Зэгэгэ-аба — облава на зверей у древних бурят // Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 11—32; *Он же.* Общественные охоты у северных бурят // Там же. С. 33—96; *Галданова Г. Р.* Эволюция содержания охотничьего культа // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 46—55; *Она же.* Почитание животных у бурят // Там же. С. 56—67; *Жамбалова С. Г.* Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991; *Михайлов В. А.* Традиционные промыслы бурят: охота, рыболовство (XVII—начало XX века). Улан-Удэ, 2006.

[34] *Юмов Б. О.* Экологический анализ традиционных и узаконенных сроков охоты на некоторых зверей в Бурятии // Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири. Улан-Удэ, 2001. С. 40—42.

[35] *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. С. 99—107; *Жамбалова С. Г.* Облавная охота как феномен культуры кочевников-скотоводов (на материалах бурятской этнографии) // 100 лет гуннской археологии. Номадизм: прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен: Тез. докл. Ч. 1. Улан-Удэ, 1996. С. 118—120; *Худяков Ю. С.* Золотая волчья голова на боевых знаменах: Оружие и войны древних тюрок в степях Евразии. СПб., 2007.

[36] *Munkuev N. Ts.* A Mongolian Hunting Practice of the 13th Century and the Buryat Terms Zeegete Aba and Aba Khaidag //

Tractata Altaica (Festschrift fur D. Sinor). Wiesbaden, 1976. P. 417—433.

[37] «Арабески истории». Альманах. Вып. 2. М., 1995. С. 275—276.

[38] *Clauson G.* Turks and Wolves // Studia Orientalia. Helsinki, 1964. Vol. XXVIII, N 2. P. 3—22.

[39] *Окладников А. П.* О начале земледелия за Байкалом и в Монголии // Древний мир: Сб. ст. М., 1962. С. 418—431 (переиздано в: *Окладников А. П.* Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск, 2003. С. 583—597).

[40] *Давыдова А. В., Шилов В. П.* К вопросу о земледелии у гуннов // Вестник древней истории. 1953. № 2. С. 193—201; *Ким Н. В.* Из истории земледелия у бурят в конце XVIII и первой половине XIX века // Исследования и материалы по истории Бурятии / Труды БИОН СО АН СССР. Вып. 5. Серия историческая. Улан-Удэ, 1968. С. 99—125; *Седякина Е. Ф.* О земледелии курыкан // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1971. № 1. Серия общественных наук. Вып. 1. С. 128—130; *Хогжил Ч.-О.* К истории земельного вопроса туметов Хухо-Хото в период Цинской династии: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Улаанбаатар, 2002; *Нямсурэн Л.* Из истории земледелия западных монголов (XIII—XVIII вв.) // Эколого-географические, археологические и социоэтнографические исследования в Южной Сибири и Западной Монголии. Барнаул, 2006. С. 99—102.

[41] *Шубин В. Ф.* Земледелие Монгольской Народной Республики. М., 1953.

[42] *Hayashi T.* The Role of Sedentary People in the Nomadic States: From the Xiongnu Empire to the Uigur Qaghanate // Urban and Nomadic Societies in Central Asia: History and Challenges. Almaty, 2004. P. 117—134.

[43] *Hayashi T.* Agriculture and Settlement in the Hsiung-nu // Bulletin of the Ancient Orient Museum. 1984. Vol. VI. P. 51—92; *Hayashi T.* The Development of a Nomadic Empire: The Case of Ancient Turks (Tuque) // Bulletin of the Ancient Orient Museum. 1990. Vol. XI. P. 135—184.

[44] *Намжилова Л. Г., Тулохонов А. К.* Эволюция аграрного природопользования в Забайкалье. Новосибирск, 2000.

[45] *Гомбоев Б. О.* Аграрное землепользование Внутренней Азии. Новосибирск, 2006.

[46] *Kolbas J. G.* Khukh Ordung, a Uighur Palace Complex of the Seventh Century // Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3. Vol. 15, N 3. 2005. P. 303—327.

[47] *Gunin P. D., Evdokimova A. K., Baja S. N., Saandar M.* Social and Ecological Problems of Mongolian Ethnic Community in Urbanized Territories. Ulaanbaatar-Moscow, 2003; *Гунин П. Д., Бажа С. Н., Дробышев Ю. И., Дугаржав Ч., Сандарь М.* Социально-экологические последствия урбанизации в Монголии // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 29—33.

[48] *Жуковская Н. Л.* Кухня монгольских кочевников // Азия и Африка сегодня. 1979. № 1. С. 56—57; *Она же.* Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания) // Советская этнография. 1979. № 5. С. 64—75; *Она же.* Центральная Азия // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М., 1981. С. 120—139.

[49] *Дамдинов Д. Г.* О растительной пище монгольских народов // Монголоведные исследования. Вып. 2. Улан-Удэ, 1997. С. 44—51; *Цыбенова М. Д.* Пища средневековых монголов // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 125—135; *Дробышев Ю. И.* Собирательство в жизнеобеспечении кочевников Центральной Азии // Человек и природа: из прошлого в будущее. Серия «Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России» / Под ред. Э. С. Кульпина. Вып. XXVII. М., 2006. С. 180—184.

[50] *Намзалов Б. Б.* Растительный мир Южной Сибири в традициях этнического природопользования: опыт анализа и перспективы // Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири: Материалы научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С. 20—24; *Он же.* Этноботаника, этническая экология и традиционное природопользование (методология, история и перспективы) // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 3—10.

[51] *Эрдэнэжав Г.* Традиционные методы использования местной дикорастущей флоры и пастбищ (этноботанический обзор) // Ботаник ургамлын аж ахуйн судалгааны асуудлын үр дүн ба хэтийн төлөв. Улаанбаатар, 2005. С. 236—244 (переиздано в: Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 11—16).

[52] Монгол орны ашигт ургамлын зураг лавлах. Ном I—II. Улаанбаатар, 2003; 2005; *Жамсран Ц.* Дикорастущие пищевые растения Гоби // Современные проблемы этноэкологии и традиционного природопользования: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием (6—7 декабря 2007 г.). Улан-Удэ, 2007. С. 78—80.

[53] *Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX—начало XX в.) / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л., 1976. С. 268—291; *Михайлов Т. М.* Анимистические представления бурят // Там же. С. 292—319.

[54] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

[55] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 198.

[56] *Дробышев Ю. И.* Экологические аспекты традиционной культуры монгольских народов // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 465—497.

[57] Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск, 1992.

[58] *Аракчаа Л. К.* Экологические традиции тувинского народа и их природосберегающее значение // Устойчивое развитие малых народов Центральной Азии и степные экосистемы. Кызыл; М., 1997. Т. 2. С. 271—274; *Кыпырал М. М.* Исследование экологической культуры кочевых народов Центральной Азии // Там же. С. 277—282; *Биче М. С.* Историко-географический анализ и экологическая оценка традиционных форм природопользования Тувы: Автореф. дис. … канд. геогр. наук. М., 1997; *Дадаа Г. И.* Традиции природопользования родоплеменной группы «Кыргыс» // Устойчивое развитие континента Азия. Функциональная экология. Биосферные исследования. Кызыл; М., 2002. С. 275—279; *Аракчаа Л. К., Дадаа Г. И.* Традиционное природопользование тувинского этноса. Улан-Удэ, 2005; и др.

[59] *Асоян Ю. А.* Реликты ранних представлений о природе в традиционной культуре бурят // Советская этнография. 1990. № 5. С. 126—132; *Урбанаева И. С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1994; *Зайцева И. В., Интигринова Т. П., Протопопова И. В.* Экологические традиции народов севера Баргузинской котловины. Улан-Удэ, 1999; *Мангатаева Д. Д.* Эволюция традицион-

ных систем жизнеобеспечения коренных народов Байкальского региона. Новосибирск, 2000; Опыт и традиции этнического природопользования в Байкальской Сибири. Улан-Удэ, 2001; *Тайшин В. А. и др.* Традиционное природопользование: культурно-бытовые и хозяйственные аспекты. М., 2007.

[60] *Бойко В. И., Базаров Б. В., Ранзалов Ю. Б.* Интеграционная программа социогуманитарных исследований «Центральная Азия: социальное и межкультурное взаимодействие. История, современность, перспектива» // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. IV. Улан-Удэ, 2000. С. 3.

[61] *Будаева Ц. Б.* Экологические традиции коренного населения Байкальского региона (на примере Республики Бурятия). Улан-Удэ, 1999; *Она же.* Возрождение экологических традиций бурят // Социологические исследования. Июнь 2003. № 6. С. 120—123; *Она же.* Этноэкологические традиции народов Байкальского региона в условиях трансформационных процессов: проблемы сохранения и развития. Улан-Удэ, 2006.

[62] *Пэрлээ Х.* Монголчууд байгаль хамгаалах заншилтай // ШУА. 1974. № 2. С. 12—14; *Торбилэг Ц.* Байгаль орчноо хайрлах монгол хүний сэтгэлзүй. Улаанбаатар, 1986; *Томөржав М.* Малчны сэтгэлзүй ёс суртахууны уламжлал // ХАА сэтгл. Улаанбаатар, 1992; *Enkhtuvshin E.* Nomads: Culture, Civilizations and Development // Nomadic Studies. 2001. № 2. P. 16—23; *Цэцэгжаргал Ц., Эрдэнэчимэг М.* Монголчуудын хүрээлэн буй орчны талаарх ойлголт, хандах хандлага // МУИС-ийн эрдэм шинжилгээний бичиг. 2002. № 187 (13). С. 91—103; и мн. др.

[63] *Nyam-Osor N.* «Ikh Zasag» Law, the Heavenly Existence of Mongolians // Abstracts of the 8th International Congress of Mongolists, Ulaanbaatar, 05—11 August 2002. P. 249. Также см.: *Цэцэгмаа Ж.* Задачи по экологии, выдвинутые Чингисханом, их значение на современном этапе // Чингисхан и судьбы народов Евразии: Материалы Международной научной конференции. Улан-Удэ, 2003. С. 229—231; *Дамба С.* Чингисхааны байгаль хамгаалах торийн бодлого // Там же. С. 231—235.

[64] *Амархүү О.* Уламжлал соёлоо хүндэтгэн сэргээж, үргэлжлүүлэн өвлүүлье // Монголчуудын байгаль хамгаалах ёс заншил, уламжлалаас. Улаанбаатар, 2001. С. 4—35.

[65] *Индра Б.* Как наши предки охраняли природу // Новости Монголии. 1990. № 8. С. 15.

[66] Байгаль эхээ хайрлан хамгаалах ардын уламжлал. Улаанбаатар, 1990.

[67] *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге Средних веков. М., 1979. С. 69—72.

[68] *Гумилев Л. Н.* Истоки ритма кочевой культуры Срединной Азии (опыт историко-географического синтеза) // Народы Азии и Африки. 1966. № 4. С. 85.

[69] *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2. С. 519—523; *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. II (1). М., 1963. С. 702.

[70] *Jenkins G.* A Note on Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan // Central Asiatic Journal. 1974. Vol. XVIII. N 4. P. 220, 225.

[71] *Kwanten L.* Imperial Nomads: A History of Central Asia, 500—1500. Philadelphia, 1979. P. 106; *Кычанов Е. И.* Монголы в VI—первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в Средние века. Новосибирск, 1980. С. 148; *Базаров Б. В., Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Введение: кочевники, монголосфера и цивилизационный процесс // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 4.

[72] Этническая экология: теория и практика. М., 1991.

[73] *Козлов В. И.* Многоаспектность этнической экологии // Этноэкологические исследования. М., 2004. С. 7—35.

[74] Этноэкологические аспекты духовной культуры. М., 2005.

[75] *Таксами Н. Ч.* Экологические аспекты философской антропологии (сравнительный анализ российской и американской школ). СПб., 1999.

[76] *Якупов Р. И.* Социоестественная история и этноэкология. Интеграция опыта // ICANAS XXXVII: Тез. докл. Т. II. М., 2004. С. 516.

[77] *Захарова О. А., Доронин Д. Ю.* Этноэкология. Методическое пособие по проведению этноэкологических исследований. М., 2008.

[78] *Огудин В. Л.* Экологическая функция религии // Этнологическое обозрение. 2001. № 1. С. 24.

[79] *Очир-Гаряев В. Э.* Культ гор у монгольских народов // Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста, 1980. С. 135—143; *Жамсаранова Д. Б.* Культ родовых гор, рек и озер // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1982. С. 127—128; *Дугаров Р. Н.* Культ горы Шалсаны // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 142—147; *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992; *Ринчино Л. Л.* Архаические истоки культа священных гор у монгольских народов // IV Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Ч. 1. М., 1992. С. 168—174; *Сухбаатар О.* Монголын тахилгат уул усны сударшивой. Улаанбаатар, 2001; *Гомбоев Б. Ц.* Почитание духов гор окинских бурят // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 69—77; *Борейко В. Е.* Священные рощи (аналитический обзор) // Заповедное дело в общественном сознании: этические и культовые аспекты. Киев, 2002. С. 122—132; *Сыртыпова С.-Х. Д.* Культовые объекты Забайкалья как памятники истории и культуры кочевых народов Центральной Азии // Россия и Монголия в свете диалога евразийских цивилизаций. М., 2002. С. 174—181; *Она же.* Памятники кочевого мира Трансбайкалья // Восток. 2005. № 5. С. 17—27; *Сыртыпова С. Д., Петунова Н. А.* Культовые объекты в Бурятии и Монголии как историко-культурные памятники // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 498—507; *Абаева Л.* Ээж Хада, Мать-Скала Монголии // Восточная коллекция. 2005. № 2. С. 101—103; *Urtnasan N., Duurenjargal A.* Sacred Sites in Mongolia and Biodiversity Conservation. [Б. м.], 2007; *Сыртыпова С. Д.* Святыни кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры). Улан-Удэ, 2008; и мн. др.

[80] См., например: The 10th Meeting of the East Asian Biosphere Reserve Network «Protection of Sacred Natural Sites: Importance for Biodiversity Conservation». Terelj National Park, Mongolia, 1—5 September 2007. Beijing, 2007.

[81] *Kabzińska I.* Dance Around the Tree in «The Secret History of Mongols» // The International Conference Dedicated to the 750-th Anniversary of the Secret History of the Mongols: Abstracts of Papers. Ulaanbaatar, 1990; *Батоева Д. Б.* Дерево в обряде «испрашивания» сүлдэ ребенка // «Цыбиковские чтения-7». Улан-Удэ, 1998. С. 102—104; *Герасимова К. М.* Священные деревья: контаминация разновременных обрядовых традиций // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 15—34 (переиздано в: *Герасимова К. М.* Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 209—221).

[82] *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 398—406; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 94—96.

[83] Некоторые исключения из этого правила: *Хлобыстин Л. П.* О древнем культе нерпы на Байкале // Краткие сообщения

о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. 1964. Вып. 101. С. 35—37; *Вяткина К. В.* Культ животных у монгольских народов // Тез. докл. науч. сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР. Л., 1967. С. 12—14; *Михайлов Т. М.* Природа и человек в шаманизме монгольских народов: Препринт. Новосибирск, 1983.

[84] *Михайлов Т. М.* Природа и человек в бурятском шаманизме // Философия и история культуры: национальный аспект. Улан-Удэ, 1992. С. 67—80.

[85] *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 137.

[86] *Галданова Г. Р.* Личность шамана // Шаманизм как религия: Генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. Междунар науч. конф. 15—22 августа 1992 г. Якутск, 1992. С. 71. См. также: *Hamayon R.* Shamanism: a Religion of Nature? // Circumpolar Religion and Ecology. Tokyo, 1994. P. 109—123.

[87] *Дробышев Ю. И.* Рациональная основа экологических традиций народов Северной и Центральной Азии // Владимирцовские чтения. IV. М., 2000. С. 38—49.

[88] Экология и традиционные религиозно-магические знания. Международный интердисциплинарный научно-практический симпозиум. Ч. 1—2. М.; Абакан; Кызыл, 2001.

[89] *Харитонова В. И.* «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 132.

[90] Northern Buddhist Conference on Ecology and Development. [Ulaanbaatar, 2005].

[91] Классической (и одной из немногих) работой является знаменитый труд бурятского ученого Доржи Банзарова «Черная вера, или шаманство у монголов», написанный еще в середине XIX в. Последнее издание см. в кн.: *Доржи Банзаров.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1997. С. 29—56.

[92] *Жуковская Н. Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 99—119.

[93] *Абаев Н. В., Асоян Ю. А.* Культурные традиции народов Востока и современное экологическое сознание // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988. С. 33—54; *Железнов А. И., Нестеркин С. П.* Философско-психологические основы решения экологических проблем в буддизме Махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 23—39; *Мантатов В. В., Доржиеушаева О. В.* Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1996; *Дробышев Ю. И.* Экологический потенциал махаяны // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: Материалы конференции 19—21 сентября 2000 г. СПб.: Элиста, 2000. С. 82—85; *Тавранец О. А.* Экологические традиции в буддийской культуре калмыков и экономические аспекты изменений в окружающей среде // Там же. С. 162—166; *Доржиеушаева О. В.* Экологическая этика буддизма. СПб., 2002; *Мургаева С. И.* Буддизм и экологические традиции калмыцкого этноса // Монголоведение в новом тысячелетии (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Элиста, 2003. С. 217—219; *Настинова К. И., Зольванова С. Б.* Экологическая этика и природоохранная эстетика буддийской культуры // Там же. С. 314—316; *Дробышев Ю. И., Гунин П. Д.* Буддизм и традиционные верования как фактор сохранения окружающей среды // Аридные экосистемы. 2005. Т. 10, № 24—25. С. 67—75.

[94] *Дамдинов Д. Г.* О земледельческих терминах в монгольских языках // Исследования по восточной филологии. М., 1974. С. 51—63; *Он же.* О названиях рыб в монгольских языках // Исследования по лексике калмыцкого языка. Элиста, 1981. С. 102—106; *Бардаев Э. Ч.* Фитонимы в монгольских языках // Вопросы грамматической системы монгольских языков. Элиста, 1980. С. 93—108; *Он же.* Названия птиц в монгольских и некоторых тюркских языках // Всесоюз. науч. конф., посвященная 100-летию со дня рождения акад. Б. Я. Владимирцова: Тез. докл. М., 1984. С. 115—117; *Рассадин В. И.* Термины охоты и рыболовства в языке средневековых монголов // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 102—107; *Скородумова Л. Г.* Стихия воды в языковой картине мира монголов // Altaica. IX. М., 2004. С. 165—172; и др.

[95] *Дробышев Ю. И.* Некоторые вопросы методологии этноэкологических реконструкций (на примере Центральной Азии) // Расы и народы (в печати).

[96] Бурятия: концептуальные основы устойчивого развития / Под ред. Л. В. Потапова, К. Ш. Шагжиева, А. А. Варламова. М., 1999. С. 452.

[97] *Иванова Т. В.* Традиционная культура и этническая экология бурят как взаимосвязанные факторы экологического сознания // Тез. и докл. Междунар. научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения-2». Улан-Удэ, 1997. С. 230.

А. Г. Юрченко

Монгольская империя на Каталонском атласе 1375 г.

Экспозиция и гипотезы

Каталонский атлас 1375 г. является картой мира. Технически он состоит из шести частей, пергаменов, изготовленных из шкуры овцы (см. факсимильные издания: [Katalanische Weltatlas; The Catalan Atlas]). Изображение на третьей и четвертой панелях можно обозначить как портолан (морская карта), поскольку здесь представлена акватория Средиземного и Черного морей. Первая панель атласа содержит космографическое введение, вторая — календарь с астрономическими данными. На пятой и шестой изображены улусы Монгольской империи, Индия и острова пряностей. Сведения космографии и календарь (устройство и время мироздания) «уравновешивают» присоединенную к портолану карту Азии. В свою очередь, в крайней оконечности Азии развернута географическая утопия. И эта утопия выступает в связке с космографическим посланием на первой панели. Превратить портолан в карту мира другим путем было невозможно. Вопрос в том, зачем это было сделано?

Все вместе шесть пергаменов составляют единую композицию, не понятую и не разъясненную по сей день. Более того, сложилась порочная традиция публиковать и исследовать атлас по частям, словно это вовсе не целыное произведение. В результате отдельные фрагменты атласа были сочтены «полезными», а другие «декоративными», что равносильно искусственному разрушению текста. На практике это выглядит как прямолинейное толкование источника, в котором налицо несколько уровней информации. Назову их, заранее согласившись с условным характером этой градации. Первый уровень — географический (порты, города, страны); второй относится к политической географии (фигуры правителей, символы власти, флаги над городами); третий, самый загадочный, это миниатюры (например «цари-волхвы», «торговый караван», «тангутский похоронный обряд», «пигмеи, сражающиеся с журавлями», «сирена в Южном море», «Александр и Сатана»); четвертый — сакральная география (Иерусалим, представленный Храмом Гроба Господня, монастырь Святой Екатерины на Синае, Мекка как священный город мусульман, армянский монастырь на Иссык-Куле, Ноев ковчег, Вавилонская башня). Для каждого уровня предполагаются свой словарь и свой код. Например, три царя-волхва движутся по стране под названием Тарсия (TARSSIA), но такой страны в реальности не было. На атласе она занимает пространство от Северной Индии до Персии. В «Поэме о скрытом смысле» Джалал-ад-дина Руми (1207—1273) христиане обозначены термином *тарсайан* — букв.: 'страшащиеся (Бога)' — от перс. *тарс* — 'страх', устойчивое персидское определение среди мусульман, особенно в Средневековье, для идентификации христиан. Своим происхождением утопия обязана существованию в Центральной Азии несторианских общин. Ниже я обосную отнесение иллюстрации и страны к футурологическому уровню. Большинство известных мне исследований демонстрируют невозможность расшифровки такого рода сюжетов, что на деле оборачивается игнорированием проблемы, и, как следствие, «пользование» заменяет «понимание». Пользуются картой многие, понимают не все.

Если бы картограф имел в своем распоряжении пергамен длиной в три метра (общий размер атласа составляет 300 на 65 см), то ему не пришлось бы разбивать композицию на шесть частей, а мне доказывать, что перед нами цельная картина, а не набор случайных элементов (ср.: [Massing, 1991; Woodward, 1985]). Атласом пользовались следующим образом: все доски непременно должны были лежать на столе, но не висеть на стене. Обходя стол по кругу, наблюдатель обходил мир. Дело в том, что изображения и надписи выполнены таким образом, что наблюдатель, двигаясь вокруг карты, видит их в естественном положении. Этот же мастер изготовил и круглый вариант атласа, от которого сохранился лишь небольшой фрагмент (находится в библиотеке музея Топкапи в Стамбуле, n. 1828 [Zalewska-Lorkiewicz, 1997. Рис. VII]). Поскольку даже факсимильное издание атласа не позволяет увидеть его в развернутом виде, то я для своих занятий изготовил

баннер в натуральную величину, следуя плану картографа. Иногда очень важно увидеть вещь в ее истинном масштабе.

Каталонский атлас 1375 г. является единственной европейской картой мира XIV в., на которой целиком представлена Монгольская империя. И это обстоятельство не может не вызывать удивления. Насколько я понимаю, европейских правителей того времени мало интересовали Китай или остров Цейлон, а средиземноморских капитанов не манили берега Индокитая. Торговцев, следующих из Генуи или Венеции в Китай, вполне устраивали купеческие дорожники, панорамный обзор мира им был ни к чему. Над купцами довлеют частные интересы, у миссионеров узкий культурный горизонт. И что существенно, те и другие ощущали себя чужестранцами на Востоке. Жак Ле Гофф так объясняет закрытость Индийского океана для средневековых европейцев: «Для кого-то (миссионеры и купцы) должны были иметь свою важность психологические табу: страх раскрыть возможную тайну коммерческого предприятия, отсутствие интереса к географическим реалиям — ничтожным по сравнению с духовными истинами» [Гофф Ж., 2002. С. 170—171]. Каталонский атлас, напротив, открывает Восток во всей его полноте. В чем же замысел этого проекта? Мы не знаем, кто и с какой целью заказал Каталонский атлас. То обстоятельство, что карта попала в руки французского короля Карла V, лишь случайность, затемняющая имя истинного адресата.

На карте изображены все четыре монгольских улуса: Улус Джучи, Ильханат, Чагатайский улус и империя Юань. Каждый улус представлен фигурой правителя: в Китае — Хубилай, в Улусе Джучи — Джанибек, в Чагатайском улусе — Кебек, а фигура ильхана анонимна. Территории улусов обозначены городами, над которыми реют флаги указанных правящих династий. Этот уровень информации подробно рассмотрен в статье А. В. Мартынюка [Мартынюк, 2008. С. 79—82]. Ситуацию с переносом столицы Джанибека с низовий Волги на север разъяснил Ф. К. Брун [Брун, 1878. С. 5: 10]. Марокканский путешественник Ибн Баттута встречался с султаном Тармаширином, правителем Чагатайского улуса [Путешествия Ибн Баттуты. С. 268]. Кроме географической и политической информации (города и правители), на атласе есть несколько символических композиций, в которых закодировано послание, футурологический прогноз, связанный с пандемией чумы 1348 г. Вот что напрямую соединило Китай и Европу.

На Каталонском атласе 1375 г. изображение торгового каравана, следующего из Сарая, столичного города Золотой Орды, в Китай, строго симметрично изображению трех волхвов-всадников. Картину усложняет фигура царя Гогов и Магогов. На карте это третий всадник, и за ним движется войско Судного дня. Кажется очевидным, что картографа занимала не наивная евангельская легенда, — за царями-волхвами, в чьих руках находились все богатства Востока, он прозревает всадников Апокалипсиса. Итальянские банкиры, участники мировой торговли с Монгольской империей, знали, что пути, по которым к ним текли богатства, привели в Европу Черную смерть. Во Флоренции театрализованные шествия волхвов становятся главным городским празднеством [Пикалова, 2006. С. 449—450]. Грандиозный праздник приношения даров призван был избавить от прошлого ужаса и страха грядущих катастроф. Потому-то праздничный сценарий поклонения новорожденному Царю Мира и приобрел такую значимость и размах. Его сверхзадача заключалась в возобновлении мистического обмена и обретении высшего покровительства. На мой взгляд, это одна из ключевых тем атласа.

Символические композиции являются частью авторского замысла, связанного с размышлениями о судьбах мира. И главное место в этих размышлениях занимает Монгольская империя с ее сухопутными дорогами, ведущими в Китай, специями и шелком, мобильными армиями и скрытыми угрозами. С позиции картографа XIV в. границы империи могут быть описаны только на языке космографий. Территория Монгольской империи опасно приблизилась к Средиземноморью, изменив ритм жизни всего континента, а поскольку империя практически поглотила всю Азию, то ее картографическое изображение выглядит как появление новой картины мира.

Сегодня эта ситуация видится иначе. Картина Монгольской империи есть великолепная инсталляция, воображаемая модель, где обозначены земные пределы. Пространство и время человеческой истории приблизились к концу. Здесь, у границы мира, географическая горизонталь переходит в мистическую вертикаль. Именно поэтому картограф столько места на востоке отвел сцене, где Господь Бог явился во всей славе чужестранцам. Впрочем, этот сегмент карты выглядит семиотически перегруженным и не поддается расшифровке. Здесь сближаются три самых могущественных правителя за всю историю мира: Александр Великий (прошлое), великий хан Хубилай (настоящее), царь Гога и Магога (грядущее). В этой казалось бы плоской сцене следует видеть хронологическую вертикаль. Фигуры царей ни в коем случае не соприкасаются. Временная дистанция между ними графически обозначена: фигуры Александра и царя Гога и Магога окружены непроходимыми горами, что означает их непричастность к реальности. Рядом, за непроницаемой горной преградой, в каком-то особом времени является слава Господа Бога.

Так выглядят экспозиция и рабочие гипотезы, призванные вернуть атласу утраченные полноту и смысл.

Каталонский атлас 1375 г.: источники

С первой четверти XIV в. в изготовлении морских карт с итальянскими картографами стали соперничать каталонские мастера, в основном с острова Майорка. Каталонцы колонизировали острова Майорка и Минорка после того, как они были отвое-

ваны в ходе реконкисты у арабов правителями Арагона в 1248 г. На островах оставалось много ученых, знакомых с достижениями арабской географии и картографии. Присутствие в Пальме многочисленных арабов и евреев, связанных со странами Магриба, сформировало своеобразную индивидуальность этой картографической школы, синтез знаний по астрономии, космографии и мореходному искусству под патронатом Арагонского королевского дома, представители которого проявляли большой интерес к наукам.

На правительство Арагона работали такие выдающиеся мастера, как Абрахам и Яхуда Кресси. Абрахам Креск (1325—1387), «Cresques le juif», как он называл себя, подписывая свои работы, был наделен королем Педро Арагонским особыми правами и привилегиями, что позволило картографу избежать религиозных преследований. На Каталонском атласе стоит подпись Абрахама Креска, личного «мастера карт мира и компасов» короля Арагона.

Предыстория появления атласа во Франции следующая. В 1381 г. посланник французского двора по просьбе своего сюзерена, Карла V, обратился к королю Педро Арагонскому по поводу приобретения копии последней карты мира. Просьба была удовлетворена, и с тех пор Каталонский атлас не покидал Парижа.

Мы располагаем прямыми указаниями на использование Абрахамом Креском трех книг. Это книга «О разнообразии мира» Марко Поло (1298) [Книга Марко Поло; Юрченко, 2007], трактат армянского принца Гайтона «Соцветие историй земли Востока» (1307) [Hetoum, 1906] и донесение францисканца Одорика де Порденоне, совершившего путешествие в Китай в 1324—1326 гг. [Sinica Franciscana; Юрченко, 2007]. Все тексты геополитического характера, причем конкурирующие между собой, что дает основание предположить: Абрахам Креск занимался конструированием своей карты. Цельная картина сложена из мозаики. В Каталонском атласе практически дословно цитируются сведения из книги Марко Поло, например рассказ о великом хане Хубилае и его новой столице Дай-ду. У Гайтона взято сообщение о царстве Тарсия и трех волхвах [Мирный, 1956. С. 77—78]. Из книги Одорика де Порденоне заимствована легенда о пограничной китайской области, где пигмеи сражаются с журавлями.

Код Абрахама Креска

Слово «портолан» итальянского происхождения, оно означает описание морских направлений. Портоланы — особый тип навигационных карт XIV—XV вв. Их называют еще компасными или румбовыми, так как вся их поверхность пересечена линиями румбов, которые расходятся радиально от центра по направлению ветров или компасных точек. На портоланах изображены берега Средиземного и Черного морей [Фоменко, 2007. С. 27—33; Les portulans].

Казалось бы, никакой тайны в этих картах нет. Однако не все так просто. Тайны нет, потому что мы не знаем истинной ценности этих вещей для их владельцев. Сегодня старинные карты — музейные экспонаты, некогда же они были средством овладения мира.

Видимо, только историк Ллойд Браун понимал назначение средневековых портоланов: «Вначале морские карты, по самой природе своей, существовали вне академического круга и одновременно вне свободного обращения. Они были чем-то гораздо большим, чем просто пособием по навигации; если говорить в целом, то они были ключом к империи, открывали путь к богатству. Путь к богатству редко показывают другим, поэтому на ранних стадиях развитие морских карт проходило за плотной завесой тайны. Нет сомнений в том, что полное исчезновение всех морских карт раннего периода прямо связано с их тайной природой и с тем огромным значением, которое они порой приобретали в качестве мощнейшего политического или экономического оружия» [Браун, 2006. С. 185].

Пожалуй, наиболее любопытную информацию для размышлений дает круглая карта мира Пьетро Весконти (1320). Профессиональный картограф из Генуи Пьетро Весконти занимался в основном морскими картами. Он изготовил и новую карту мира, копия которой сохранилась в сочинении Марино Санудо «Книга тайн истинного креста, в Святой земле вновь обретенного и сохраненного» («Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione»), написанном в промежуток времени 1306—1321 гг. Свое сочинение Марино Санудо подал на рассмотрение папе Иоанну XXII, а французскую копию подарил королю Карлу VI (1322—1328). Эта книга создавалась с целью побудить правителей Европы предпринять новый крестовый поход против Египта, и к ней прилагались следующие карты: карта мира, карты Черного и Средиземного морей, западного побережья Европы, Палестины, планы Иерусалима, Птолемаиды (Акры) и Антиохии. На круглой карте мира Весконти какие-либо мифические элементы отсутствуют [Багров, 2004. С. 70—71]. Предполагается, что Марко Поло был консультантом Пьетро Весконти [Дитмар, 1989. С. 172]. Другого объяснения появлению на европейской карте 1320 г. Китая и Индокитая предложить невозможно, даже если признать влияние арабской карты ал-Идриси.

Тайна же создания Каталонского атласа 1375 г. так и осталась за семью печатями. В основе карты лежит типичный портолан, превращенный в карту мира: к Средиземноморью присоединена территория Монгольской империи, то есть вся Азия. Такое превращение возможно было только под воздействием внешнего импульса, несущего упорядоченную информацию. Абрахам Креск грезил новой картой мира, но на страже стояла церковная традиция. Для переворота нужна была точка опоры вовне. Ею стала книга Марко Поло, где отчетливо не признаются

церковные границы. Для европейца, видевшего Китай, Иерусалим уже не может быть центром мира. Центром будет та точка, где находится наблюдатель. Вот что понял каталонский картограф, получив в свои руки юаньский каталог. Синтез портолана и имперской географии Хубилая дал неожиданный результат.

Перед нами одна из первых карт мира не теологического характера. Более того, это прямой вызов теологическим представлениям об обитаемых землях. По своему содержанию вызов носил космографический характер, но по форме оставался теологическим. Старые символы наполнились новым содержанием.

Для христианской Европы обитаемая земля — территория, где разыгрывается драма спасения рода человеческого. Это был мир, которому суждено погибнуть. Согласно Апокалипсису, царство мира содеется Царством Господа. На Херефордской карте (ок. 1290) Христос восседает над обитаемой землей на троне в окружении ангелов. Круг земной вписан в пятиугольник, по форме похожий на ковчег; по окружности прорисованы буквы M, R, O и S, то есть *mors* — 'смерть', а сцена Страшного Суда вынесена за пределы земного круга [Чекие, 1999. С. 152]. В Каталонском атласе совершенно другая картина: сцена пророчества разворачивается в одной из крайних восточных областей.

Чтобы оценить глубину разрыва между реальным знанием о мире и теологическим, следует сопоставить Каталонский атлас 1375 г. с картой из композиции «Сотворение мира» из баптистерия в Падуе (ок. 1378). Автор этой композиции художник Джусто де Менабуои. По мнению исследователя итальянской живописи И. Пешке, здесь изображена совершенно необычная форма мироустройства. «На внешней стороне круга находятся созвездия; рядом с ними сидит Творец, поддерживаемый серафимами и херувимами. <...> В небесной зоне также заметны планеты со своими орбитами. На внутреннем круге находится карта мира, охватывающая не только область Италии, но и всю Европу, Северную Африку, Азию, самые известные цепи гор и реки. Новым в иконографии этой сцены из Бытия является, прежде всего, изображение системы планет — общей карты вселенной» [Монументальная живопись... С. 405. Ил. 244].

Карта, вызвавшая восхищение у И. Пешке тем, что показывает не только область Италии, но и части света, опаздывает на четыреста лет. Эта карта аналогична англосаксонской карте XI в. Источником последней считается «История против язычников» испанского монаха Павла Орозия (V в.) [Чекин, 1999. С. 118—119]. Павел Орозий полагает, что Земля (ойкумена) окружена океаном и состоит из трех частей: «Предки наши полагали, что вся земля, окруженная полосой океана, трехчленна; три ее части они назвали Азией, Европой и Африкой» [Мельникова, 1998. С. 56]. Джусто де Менабуои и Абрахам Креск были современниками, но их творчество делает их людьми разных эпох. Первый ищет вдохновение в застывшей теологической традиции, второй моделирует новую реальность. Вот как это выглядело на практике.

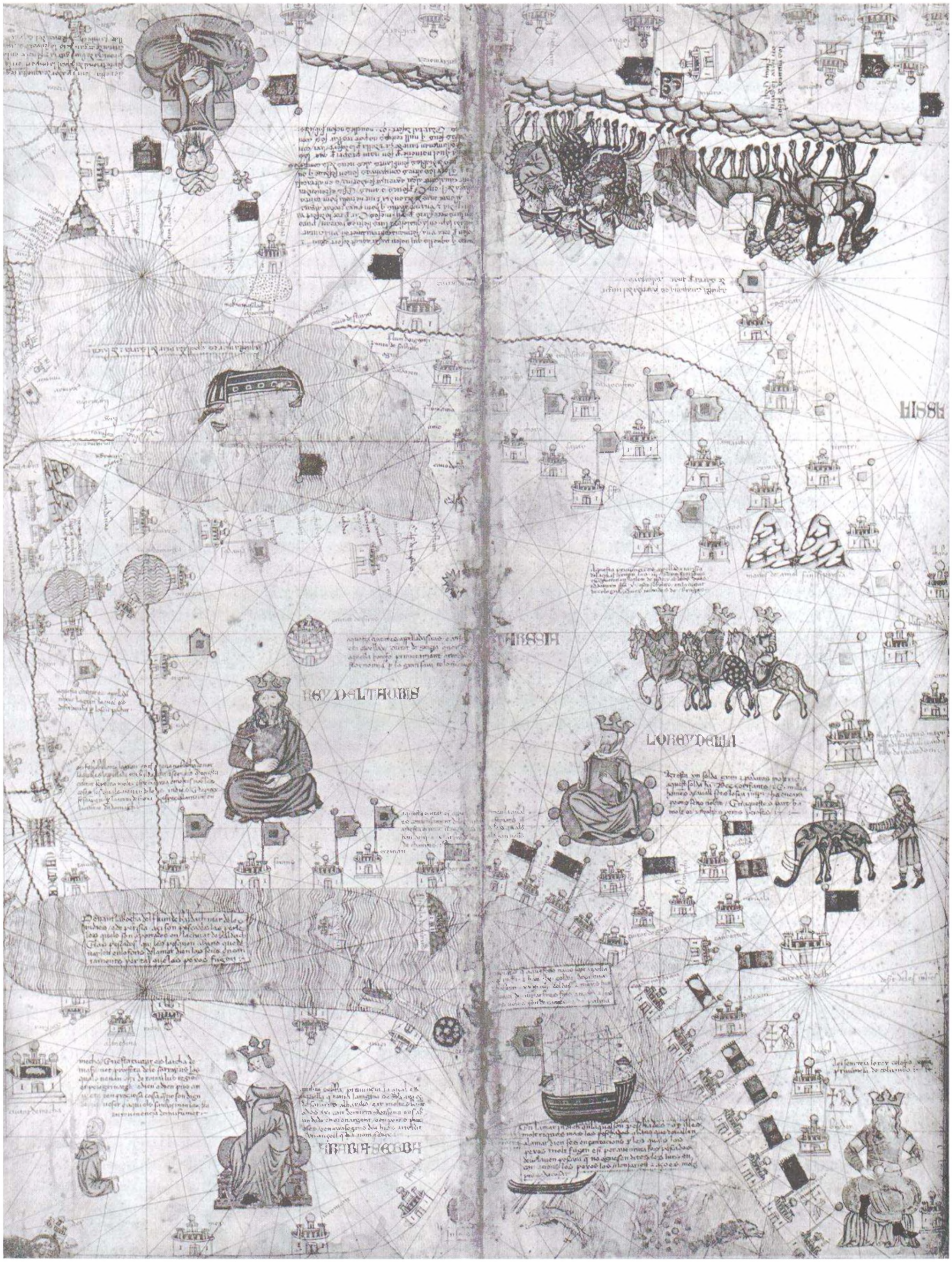
На церковных картах мира всегда обозначен Центр Земли — Иерусалим — точка отсчета средневековой картографии. Эбсторфская карта не исключение, в ее центре — Иерусалим, где изображен Христос, восстающий из мертвых. Сопровождающая легенда выглядит как избыточная информация: «Иерусалим — священнейшая столица Иудеи... Этот наиславнейший город есть глава всему миру, ибо в Иерусалиме свершилось спасение рода человеческого смертию и воскрешением Господа, по словам Псалмопевца: „Царь мой от Века“. В великом же сем граде находится Гроб Господень, куда стремится в своем благочестии весь мир» [Средневековье в его памятниках]. Казалось бы, эта традиция непреборима. На самом деле она отражает узкоцерковный взгляд, не имевший поддержки за пределами монастырских стен. У авторов портоланов были другие ориентиры. И в книге Марко Поло Иерусалим не играет никакой роли.

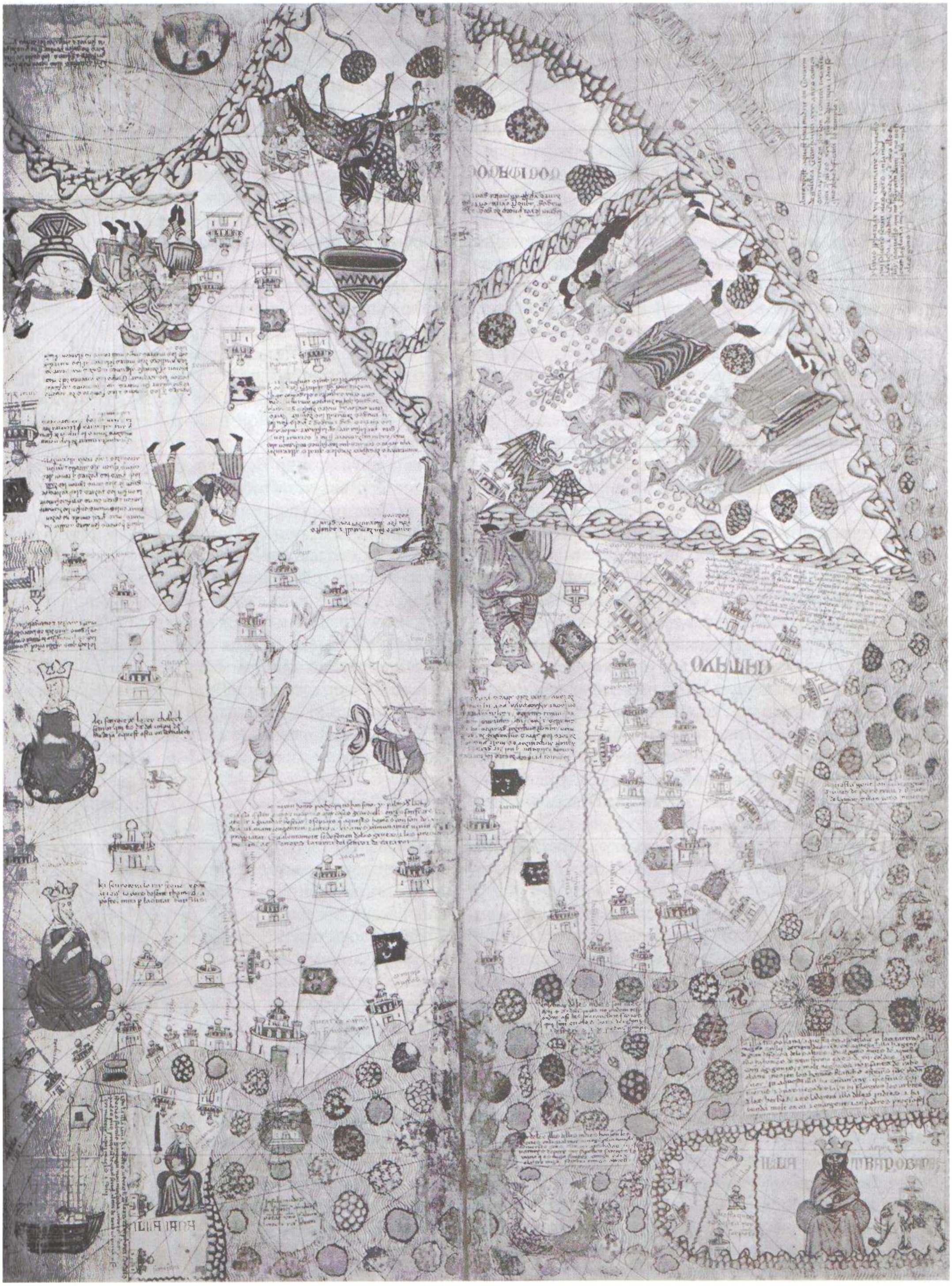
На Каталонском атласе центр отсутствует, то есть отсутствует доминанта, предполагающая религиозно-мифологическое единство мира. Автор атласа конструирует принципиально другую картину. С позиции Абрахама Креска, существуют другие культурные миры, ничем не уступающие христианскому. Интерес картографа к мусульманским реалиям вполне объясним. В трех из четырех улусов Монгольской империи правители приняли ислам и объявили его государственной религией. На карте это выражено следующим образом: все три хана-мусульманина имеют одну и ту же деталь в одежде выше локтя, характерную для почетной мусульманской одежды. Это дает повод подробнее вглядеться в исламские сюжеты.

Если на Херефордской карте на Аравийском полуострове изображены несколько городов с неопределенным указанием: Sivitas Caracena [Miller, 1896. S. 30], то на Каталонском атласе 1375 г. ситуация со знаменитыми аравийскими городами иная.

Первый по значимости священный город мусульман — Мекка — отмечен синим цветом. Это единственный город, так обозначенный на карте. Рядом показан молящийся мусульманин. Изображение сопровождает надпись: «Мекка. В этом городе гробница Мухаммада, Пророка сарацин; они совершают сюда паломничество из разных стран. И они говорят, после того как созерцали эту драгоценность, что более нет ничего, что стоило бы видеть, и они ослепляют себя в честь Мухаммада».

Очевидно, что в глоссе речь идет о Каабе, здании в центре двора мекканской мечети ал-Масджид ал-Харам, главной святыне ислама. В восточный угол кладки Каабы вмурован «черный камень». Паломники семикратно обходили вокруг Каабы и целовали «черный камень». Мусульмане всего мира при молитве обращались лицом в сторону Каабы. Глосса отражает (ложное) представление европейцев, полагавших, что мусульмане молятся Мухаммаду, а не Аллаху. Проиллюстрирую это следующим примером.


REY DELTHIOPIE
LOREY DELLI



Если на прежних картах пограничные области обозначались метафорами хаоса — чудовищными животными и монструозными расами, то в атласе они занимают полосу на востоке, условно связанную с великими горами и пустынями Азии, отделяющими Китай от северных кочевников. На самом же деле эта метафорическая полоса отделяет воображаемые рубежи христианского мира от царства Антихриста.

Время умозрительных концепций сменилось временем новых открытий, где приближение к неким границам связано с драматическим ожиданием конца света, в буквальном и переносном смысле. Статическая картина мира сменилась динамической, что придало эсхатологическому прогнозу будущего особую чувственность. С этим обстоятельством и связано появление на карте двух новых сюжетов: цари-волхвы устремляются по пути, указанному вифлеемской звездой, а в одном из потаенных уголков глубинной Азии, на озере Иссык-Куль, появляется армянский монастырь, где хранятся мощи евангелиста Матфея.

Для адресата XIV в. здесь не было загадки, для современного исследователя здесь много неясного. Ясность наступит, если принять во внимание мистическую значимость мощей. В XII в. мощи волхвов чудесным образом обретаются в Кёльне, о чем красочно повествует немецкий теолог Иоанн Хильдесхаймский (†1375) [[Иоанн Хильдесхаймский, 1998. *XLI*], а мощи евангелиста Матфея столь же чудесным образом появляются в Азии, на одном из путей, ведущих в Китай и одновременно в царство Антихриста. Налицо симметричная картина: прах волхвов, изъятый из рук восточных христиан-несториан, обретает покой в истинном месте на Западе, а частица праха Матфея перемещается из Эфиопии в самое сердце Азии, в армянский монастырь на Иссык-Куле. Реликвия выступает провозвестником грядущего торжества истинной веры. За этими символами стоят важные перемены географического характера: Великая Степь, Китай и Индия вошли в европейский культурный горизонт. Как средневековое сознание справилось с новизной момента?

Открывшееся взору европейцев разнообразие культур дало стимул моделированию новой картины мира. В Каталонском атласе пространство человеческой истории неоднородно. Великолепно прорисованные фигуры восточных правителей сообщают о самостоятельных сегментах мира и неявно указывают на существование политических мифологий, не совпадающих друг с другом. Respublica Christiana во главе с папой римским противостоит Монгольской империи, сокрушившей Всемирный Халифат. Ислам сохранил свои позиции в Египте, что позволило появиться бесчисленным европейским проектам по освобождению Святой Земли совместно с монголами. Атлас 1375 г. отражает новую геополитическую реальность.

Монгольская империя не вела религиозных войн, поставив во главу угла принцип веротерпимости, что породило на Западе утопические планы по христианизации Востока. Католическая церковь с удивлением обнаружила бесчисленные христианские общины в Персии, в оазисах Центральной Азии и городах Северного Китая. Это были несториане, чей патриарх имел резиденцию в Мосуле, городе в среднем течении Тигра. На практике католики не могли составить конкуренции несторианам в монгольском Иране, но в сфере полемических сочинений несториане рисуются самыми ненавистными врагами папского престола [Иоанн Хильдесхаймский, 1998. XLV]. Следы этой полемики на карте не отразились. Для людей с широким взглядом на мир религиозная многополярность была очевидным фактом. Также для них был очевиден мелкий масштаб полемики католической элиты с несторианами.

Каталонский атлас имеет трехчастную структуру, которая повторяет структуру средневековых всемирных хроник: вначале идет космографическое введение, за ним следует изображение земной поверхности — стран, провинций, городов, под флагами владетельных лиц; далее, на востоке, за символической границей, обозначенной высокими горами, изображено царство Гога и Магога и предчувствие Судного дня. Здесь же Александр Великий, приказавший, как ожидалось бы, возвести стену с воротами, запирающими нечестивые народы, а на самом деле он ведет дружескую беседу с Сатаной. Преграда рухнет в предреченный час. Этот сюжет был разработан в сирийской и арабо-персидской традициях и вошел в восточные версии «Романа об Александре». На карте есть поясняющая иллюстрацию надпись крайне загадочного содержания: «Muntanyes de Caspis, dins les quals Allexandri viu arbres ten alts que les saines tochaven a les nuus; e aqui cuida morir, sino que Setanat lengita per la sua art. E per la sua art y encloy aqui los Tartres Gog e Magog, e per els feu los II images de Metal los demunt scrits».

Каспийские горы, в которых Александр увидел деревья такие высокие, что вершины их касались облаков [1]. Здесь бы он и погиб, если бы Сатана не явил свой замысел. И, по его замыслу, он (Александр) запер здесь Тартаров Гога и Магога и для них сделал двух идолов из металла, что и обозначено (видимо, на карте; последние два слова demunt scrits нам неясны).

Заканчивается надпись пророчеством: «Запер он также различные племена, которые без колебания ели любое сырое мясо. С ними придет Антихрист, и их концом будет огонь, который упадет с неба и уничтожит их».

За вратами Александра прячется дьявол (он же Сатана, но не Антихрист). Сатана — «князь мира сего» и ведет войну времени против вечности. В будущем Сатане предстоит кратковременный реванш во времена Антихриста и затем окончательное заключение в аду. Осталось не вполне выясненным, как в этой перспективе относится сковывание архангелом Михаилом Сатаны на срок тысячелетнего цар-

---

[1] Плиний относит к чудесам Индии высокие деревья: «Ну а деревья, как передают, такой вышины, что стрелы не могут долететь выше их» (Плиний. VII. 21). См.: *Вергилий*. Георгики. II. 122—124.

ства праведных с последующим выходом Сатаны из темницы и войной инспирируемых им Гога и Магога против «стана святых и города возлюбленного» (Апок. 20. 1—10).

Врата Александра изображены в виде города, что сближает их с иллюстрацией на Верчелльской карте (XIII в., Южная Франция). В северо-восточной части этой карты в легенде к некоему городу сказано: «В этом городе Александр запер два нечистых племени гог и магог ... антихристу ... товарищи в конце света» [Чекин, 1999. С. 135—136]. Образ запертого народа на этой карте двоится; так, в легенде на юго-востоке Каспия, которая имеет прямое отношение к Каспийским воротам, говорится: «Здесь ворота, которые сделал Господь по просьбе Александра, чтобы иудеи не могли пройти ... на погибель миру» [Чекин, 1999. С. 136]. Трудно сказать, насколько для Абрахама Креска были приемлемы размышления христианских картографов об иудеях, запертых Александром. Укажу на возможный источник, который ближе всего подходит к ситуации, изображенной на Каталонской карте 1375 г. В испанском анонимном сочинении «Libro del Conoscimiento» (1348) говорится о том, что на восток от Тартарии лежат Каспийские горы, а вход в горную долину защищают два замка Магога, сложенные из магнитных камней [Sinica Franciscana. С. 570—571].

Что означают два металлических идола? Следовало бы предположить, что темные обнаженные фигуры, дующие в трубы, призваны удержать нечестивый народ от желания приблизиться к вратам. К трубам на Каталонской карте есть пояснение: «Они из металла. Царь Александр, царь великий и могущественный, заставил их сделать». Загадка в том, что Александр следует замыслу Сатаны, тогда как в более известной версии этой легенды на помощь Александру приходит Бог. На миниатюре Александр ведет диалог с Сатаной. Вопрос в том, что замыслил Сатана. То, что в христианской традиции принято называть Преградой Бога, на карте каталонского еврея Абрахама Креска превращается в ворота Сатаны. Очевидно, что Абрахам Креск вовсе не обязан был следовать излюбленной христианскими писателями теме о преграде Бога и запертом народе. Занятый конструированием карты мира, он размещает на востоке иудейскую утопию, предпосылая ей цитату из Библии (Ис. 66. 18—19) в редакции Вульгаты.

Случайно или нет, но темные фигуры с трубами устремляют свои взоры на армянский монастырь. Если продолжить воображаемую линию дальше, она пройдет через вифлеемскую звезду и устремится по пути волхвов на запад (речь идет о мощах волхвов, которые, согласно преданию, обрели покой в Кёльне). На мой взгляд, здесь закодирована тема мировой чумы; эпидемия пришла с востока на запад, причем зло, в силу магического запрета, прямо не называется, оно находится под контролем высших сил. Композиция обретает смысл лишь в эсхатологическом ключе, а мощи евангелиста Матфея выступают как защитное средство.

Сюжет о трубах Абрахам Креск заимствовал из трактата флорентийского историка Джованни Виллани (†1348). И хотя Джованни Виллани в главе под названием «Как с гор Гог и Магог сошли татары» ссылается на Гайтона, о хитрости Александра с трубами у последнего нет ни слова. Очевидно, что сюжет был широко известен и использовался разными авторами для конструирования библейской темы о вторжении северных племен. Согласно Джованни Виллани, трубный звук предупреждал запертый в горах нечестивый народ о том, что преграда находится под неусыпной охраной. Именно в арабской космографической традиции говорится об охранной функции звука. Так, в сочинении Закарийи ал-Казвини о стене Йаджуджей и Маджуджей (Гога и Магога) сообщается следующее: «Начальник этих крепостей, в сопровождении десяти всадников, ежедневно объезжает эти места. У каждого всадника есть железный прут, которым он ударяет по воротам. Каждый из них несколько раз сильно ударяет по воротам и замку, чтобы было слышно за воротами. И знают [те, что находятся] по другую сторону ворот, что их неусыпно стерегут. Когда стражник бьет в ворота, то прикладывает к ним уши и слышит позади них страшный гул». Здесь важен мотив предупреждения.

Ирония же в том, что, согласно Джованни Виллани, трубы давно уже перестали функционировать. И из гор вышли не Гог и Магог, а татары. В таком виде сюжет был мало интересен Абрахаму Креску, он переделал его, и, кажется, новый смысл был значим для картографа. Трубам Александра придано новое значение, поскольку они направлены вовне. Они предупреждают мир о приближении рокового часа. Это неожиданный поворот темы, тогда как Джованни Виллани, не мудрствуя лукаво, следует традиции.

«В 1202 г. народ, называвшийся *татары*, спустился с гор Гог и Магог, которые по-латински именуются Монти ди Бельген. Говорят, что это потомки тех израильских племен, которые греческий король Александр Великий, завоевавший весь мир, вытеснил в эти горы, чтобы они не смешались с другими народами. Отрезанные Александром, они пребывали там до этого времени, по своей дикости и недомыслию полагая, что войско Александра все еще стережет их. Дело в том, что Александр искусным образом соорудил за горами огромные трубы, издававшие громогласный звук даже при слабом ветре. Однако позднее, как говорят, этот звук пропал из-за того, что в жерлах этих труб свили свои гнезда совы и заткнули ими все отверстия. (По этой причине совы пользуются большим почетом у татар, и их знать для красоты носит на голове совиные перья в память о том, что совы законопатили те трубы и приспособления). После этого названный народ стал набираться храбрости, и кое-кто из них отважился перейти через горы (а до этого жили они как звери и размножались в неисчислимом количестве). Когда обнаружилось, что в горах никого и ничего нет, кроме закупоренных труб, они спустились на равнину, к тучным и плодородным нивам Индии, а потом рассказали сво-

им сородичам обо всем, что увидели. Тогда татары собрались вместе и по божественному велению избрали своим вождем и императором бедного кузнеца по имени Кангиз. В знак его императорского достоинства его подняли на белой кошме, и с этих пор к его имени прибавилось прозвище Хан, что означает на их языке *император*» [Джованни Виллани, 1997. V. С. 29].

Трехчастной модели пространства на карте соответствует трехчастная модель времени: Время Бога, создавшего Космос, перетекает в земное время и завершается концом человеческой истории. Если рассматривать Каталонскую карту мира как текст, то в нем прочитывается футурологическое послание. Мир впервые ощутил роковое единство, вскоре обернувшееся катастрофой — пандемией чумы 1348 г. Ниже мы вернемся к теме тревожных ожиданий.

В церковных картах круг земной рассматривался как арена действия всемирной истории, всемирная хроника как бы проецировалась на картографическую плоскость. Каталонский атлас демонстрирует решительный разрыв с этой концепцией. В атласе нет ни изображения Адама в земном раю, ни четырех райских рек, ни воинов, сражающихся с грифонами, но есть Ноев ковчег на Арарате, Вавилонская башня, Преграда Александра, ныряльщики за жемчугом у берегов Индии, смельчаки, добывающие алмазы из горных пропастей, город на Цейлоне, уничтоженный змеями, Остров голых, страна женщин на Яве. Перечисленные сюжеты характерны для космографических описаний. В 1293 г. папский дипломат Джованни Монтекорвино писал с побережья Маабара Верхней Индии: «Усердно и много допытывался и разузнавал я о людях чудесного вида, не схожих с обыкновенными, о зверях и земном рае, но ничего на этот счет не проведал».

Каталонский атлас 1375 г., как и любая средневековая карта, состоит из набора элементов. Это острова, горы, озера, реки, корабли, города, флаги над городами, памятники (монастыри, башни), фигуры царей, исторические и мифологические сюжеты, рыбы, птицы и животные. Вполне правомерно рассматривать перечисленные элементы как самостоятельные сюжетные единицы. Однако следует учитывать, что такой метод не является ключом к карте. Дело не в отдельных элементах, а в их комбинации, поскольку карта является целостной композицией. Элемент, изъятый из контекста, утрачивает тот смысл, которым его наделил автор. Можно сказать, что все элементы карты экспортированы извне; вопрос в том, с какой целью это сделано.

Например, все попытки разобраться со сведениями об армянском монастыре на Иссык-Куле ни к чему не привели. Не ясны ни степень достоверности этих сведений, ни причины, побудившие автора карты изобразить монастырь. Изъятый из контекста элемент стал предметом схоластических размышлений. «По всей вероятности, название нанесенного на Каталонскую карту армянского монастыря Святого Матфея можно объяснить его исключительным уважением у христиан Востока», — пишет Э. Ш Хуршудян [Хуршудян, 2006. С. 55]; а исследование немецкого теолога В. Кляйна демонстрирует академический тупик. Вот что пишет В. Кляйн: «Карта сообщает больше о религиозных толкованиях авторами скромных географических знаний об Азии, чем о географии религий. Однако реальность и фикция находятся рядом. Множество данных о Средней Азии основано на мифах и догадках. Именно поэтому запись об армянском монастыре на Иссык-Куле вызывает особый интерес. Она убедительна, т. к. отражает достоверную информацию, даже если ей может быть около 100 лет» [Кляйн, 2003. С. 323—324]. Доказательством достоверности В. Кляйн не озаботился. На это есть веские причины. Армянский монастырь на Иссык-Куле не упоминается в других независимых источниках. Данное обстоятельство указывает на маргинальный характер сведений.

Вернемся к вопросу о карте как целостной композиции. Если мы установим связи между элементами, то раскодируем карту.

Итак, первое: на карте обозначен город Львов; в сопровождающей надписи сказано, что в этом городе живут армянские купцы, торгующие с Левантом и Северной Европой. Для картографа с Майорки купцы, занятые трансконтинентальной торговлей, надежный, а с нашей позиции — наиболее вероятный источник информации об армянском монастыре в Азии. Но в чем интерес этих сведений для автора карты?

Второе: на карте, кроме монастыря на Иссык-Куле, изображен монастырь Святой Екатерины на Синае. На карте мира нашлось место только для двух монастырей, чье изображение решено в сходной иконографии. Случайно это или нет? Согласно апокрифической легенде, св. Матфей крестил Эфиопию (при всей условности этого названия, ибо оно относилось ко всей южной части известного мира). В XIV в. монастырь Святой Екатерины принадлежал эфиопской церкви. В это время между церковными деятелями Армении и Эфиопии наблюдается активное общение [Чернецов, 2001]. В контактах между Средиземноморьем и Эфиопией участвовали и иудеи [Таддесе Тамрат, 2007]. Предположение о том, что мощи св. Матфея были получены армянами-униатами в дар от эфиопов, многое объясняет в истории с мощами. Речь идет о контактах между маргинальными группами, которые в то время доминировали в определенных областях.

Отмечу, что монастырь Святой Екатерины на Синае обозначен почти на всех известных средиземноморских портоланах (например, портолан Angelino Dulcert, 1339; Guillelmus Soleri, ок. 1385, см.: [Les portulans. N 7, 9]; портолан каталонского мастера Месии де Виладестиса, 1413; портолан 1439 г. Габриэла де Валсека, см.: [Фоменко, 2007. С. 46, 190]). На Херефордской карте мира указана гора Синай (Mons Sinay). Символическая значимость этого объекта в ментальной картине христианского Запада определялась важнейшим эпизодом священной истории: на горе Синай Моисей получил две каменные скрижали

с десятью заповедями, что и отмечено в надписи на Каталонском атласе: «Гора Синай, где Бог дал заповеди Моисею». В топографии портоланов монастырь отмечал сакральную границу христианского мира, крайнюю точку проникновения в религиозное пространство мусульман. Это не случайный объект на карте. Вспоминается обратная ситуация, когда летом 1253 г. францисканец Вильгельм де Рубрук при переправе через Волгу в степи выяснил, что севернее, в пяти днях пути, находится Великая Булгария, где живут мусульмане, хотя до ближайшей мусульманской страны на юге больше месяца пути. Вот его реакция: «Et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi» («Изумляюсь, какой дьявол занес туда закон Магомета») [Sinica Franciscana. *Itinerarium*. XIX. P. 30]. Неоднородность религиозного пространства воспринималась как аномалия и как вызов.

Каталонский атлас 1375 г. — это карта мира; Средиземноморье на ней представлено в традиции портоланов, тогда как изображение Азии на карте является инновацией и отражает новую реальность. Торговый путь в Китай раздвинул горизонт европейцев. Реальная география вошла в конфликт с церковным преданием, породив новую космографию. Изображение армянского монастыря на Иссык-Куле является столь же значимым, как и изображение монастыря Святой Екатерины на Синае. Христианский монастырь на Иссык-Куле был крайней точкой проникновения истинной веры на восток. В этом же ряду следует рассматривать и сведения карты о могиле св. Фомы в Индии. Типологическое сходство этих ситуаций в том, что во всех трех случаях говорится о местонахождении святых мощей за пределами христианского мира. Интерес картографа или его информаторов к теме мощей демонстрирует и глосса о переносе мощей трех волхвов в Кёльн. Полагаю, что картина перемещения мощей как движения некой сакральной субстанции носит динамический, а не статический характер. Обретение мощей апостола Матфея на Иссык-Куле — это апогей христианского продвижения на восток, ибо налицо приближение драматической развязки: армянский монастырь находится на пути к обители Сатаны. Он символизирует конец исторического времени, тогда как событие на горе Синай связано с началом истории.

Третье: на мой взгляд, существует связь между Преградой Александра, христианским монастырем на Иссык-Куле и фигурами трех царей-волхвов, следующих за вифлеемской звездой. В 1301 г. явление кометы Галлея было расценено как возвращение вифлеемской звезды. Все три изображения расположены на одной прямой в середине карты. Перед нами мистическая композиция, связанная с перемещением мощей волхвов в преддверии Судного дня. На азиатских листах Каталонского атласа поверх реальной представлена сакральная география Азии. Другого способа вписать неведомые ранее области в картину мира не было. За новыми знаниями стояли высшие знания. Если продлить воображаемую линию на Запад, что вполне правомерно, ибо мощи волхвов прибыли в церковь апостола Петра в Кёльне, то увидим сокровенную идею во всей ее полноте: кёльнская реликвия призвана усилить твердость Преграды Александра.

Четвертое: мистическую композицию, связывающую Восток с Западом, пересекает перпендикулярно другая композиция. Она включает три сцены, первая из которых представляет тангутский обычай сжигания покойника с музыкой и плясками; речь идет о ритуальной практике буддистов, в корне противоречащей христианским представлениям об ином мире. Далее, у высоких гор Балдасия (отождествляются с Бадахшаном) изображены искатели алмазов; они бросают на дно ущелий, кишащих змеями, куски свежего мяса, к которому прилипают алмазы. Орлы поднимают куски мяса на вершины гор, где их поджидают охотники. Этот способ добычи драгоценных камней описан в книге Марко Поло [Книга Марко Поло. С. 491—499]. Завершает композицию легенда о войне пигмеев с журавлями [Юрченко, 2007. С. 521—526]. Все три сюжета связаны с темой смерти, разрыва освоенных земель, причем чуждость усиливается с севера к югу. В центре Азии, где на карте ожидалось найти Тибет, существует некое непрозрачное пространство. Как уже было сказано выше, эта полоса отделяет воображаемые рубежи христианского мира от царства Антихриста.

Видимо, стоит доверять творческой фантазии картографа, а не устраивать ему школьные экзамены.

Так, В. Кляйн пишет о географических ошибках Абрахама Креска: «Грубой ошибкой является то, что Аральское море вообще не изображено или идентично с Каспийским морем. К тому же Амударья на карте впадает ошибочно вместо Аральского моря в Каспийское» [Кляйн, 2003. С. 320]. Видимо, В. Кляйн сверился с данными современного атласа; если бы он заглянул в труды арабских географов XIV в., то выяснил бы следующее. Хамдаллах Казвини (1280—1349) утверждает, что раньше Джейхун (Амударья) впадал в Восточное озеро (Арал), но после внезапного вторжения монголов река изменила свое течение и сейчас впадает в Каспийское море [Йакут ал-Хамави, 1983. С. 61; Бартольд, 1965. С. 248—251; Браун, 1872. С. 26]. Гургандж, восстановленный через короткое время после своего разрушения и получивший от монголов название Ургенча, очутился, по картинному выражению географа XIV в. ал-'Умари, «между двумя рукавами Джейхуна, похожими на шаровары» [История Казахстана... С. 180].

В названии статьи В. Кляйна, предлагающей выбор между реальностью и вымыслом, отражена коллективная установка. Полагаю, что ее можно сменить на другую и заняться реальностью и футурологией атласа.

Литература

1. *Багров Л. С.* История картографии. М., 2004.
2. *Бартольд В. В.* К вопросу о впадении Аму-Дарьи в Каспийское море в XIV—XV вв. по данным тимуридских источников // *Бартольд В. В.* Сочинения. М., 1965. Т. 3.
3. *Браун Л. А.* История географических карт. М., 2006.
4. *Брун Ф. К.* Перипл Каспийского моря по картам XIV столетия // Зап. Новорос. ун-та. Одесса, 1872. Т. IX.
5. *Брун Ф. К.* О резиденции ханов Золотой Орды до времени Джанибека I // Труды III Археологического съезда. Киев, 1878.
6. *Дитмар А. Б.* От Птолемея до Колумба. М., 1989.
7. *Джованни Виллани.* Новая хроника, или История Флоренции / Пер., ст. и примеч. М. А. Юсима. М., 1997.
8. *Иоанн Хильдесхаймский.* Легенда о трех святых царях / Пер. с нем. А. Ярина. М., 1998.
9. История Казахстана в арабских источниках. Т. I: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из арабских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном. Переработанное и дополненное издание. Алматы, 2005.
10. *Йакут ал-Хамави.* Му'джам ал-Булдан (Сведения об Азербайджане). *Хамдаллах Казвини.* Нузхат ал-Кулуб (Материалы по Азербайджану). Баку, 1983.
11. *Кляйн В.* География религий Средней Азии: между реальностью и фикцией в Каталонском атласе (1375) // Проблемы политогенеза кыргызской государственности. Бишкек, 2003.
12. Книга Марко Поло / Пер. старофр. текста И. П. Минаева; Ред. и вступ. ст. И. П. Магидовича. М., 1956.
13. *Ле Гофф Ж.* Средневековый Запад и Индийский океан: волшебный горизонт грез // Ле Гофф Ж. Другое средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002.
14. *Мартынюк А. В.* Каталонский атлас 1375 г. как источник по истории Золотой Орды и других монгольских государств XIV века // Труды Международных нумизматических конференций. Монеты и денежное обращение в Монгольских государствах XIII—XIV веков. Болгар 2005, Волгоград 2006. М., 2008.
15. *Мельникова Е. А.* Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе. V—XIV века. М., 1998.
16. *Мирный С. М.* «La flor des estoires de terres d'Orient» Гайтона как историко-географический источник по Востоку и по истории монголов // Советское востоковедение. М., 1956. № 5.
17. Монументальная живопись эпохи Джотто в Италии. 1280—1400: Пер. / Текст И. Пешке. М., 2003.
18. *Осипян А. Л.* Роль Киликийской Армении в латино-монгольских отношениях и проект совместного крестового похода (1247—1307 гг.) // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. М., 2007. Вып. 68. (3).
19. *Пикалова И.* Образ королевского дара: поклонение волхвов в искусстве позднего Средневековья // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. М., 2006.
20. Путешествия Ибн Баттуты. Арабский мир и Центральная Азия / Пер. с араб., введение, историко-лингвистический коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент, 1996.
21. Средневековье в его памятниках / Под ред. Д. Н. Егорова. М., 1913. Приложение.
22. *Таддесе Тамрат.* Церковь и государство в Эфиопии // Эфиопия. Христианство, ислам, иудаизм: Сб. ст. / Под ред. Хагая Эрлиха. Израиль, 2007.
23. *Фоменко И. К.* Карта мира как иллюстрация эсхатологических представлений Средневековья // Эсхатологический сборник. СПб., 2006.
24. *Фоменко И. К.* Образ мира на старинных портоланах. Причерноморье. Конец XIII—XIV в. М., 2007.
25. *Хуршудян Э. Ш.* Армянские христианские общины в Центральной Азии и Китае // Ак-Булун. Диалог культур. Бишкек, 2006.
26. *Чекин Л. С.* Картография христианского Средневековья. VIII—XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий. М., 1999.
27. *Чернецов С.* О путешествиях св. Евстафия, эфиопского монаха XIV в., в Армению и архиепископа Ованэса в Эфиопию в 1679 г. в свете эфиопско-армянских церковных отношений // Историко-филологический журнал. Ереван, 2001. № 3.
28. *Юрченко А. Г.* Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб., 2007.
29. Der Katalanische Weltatlas von Jahre 1375 nach dem in der Bibliothèque Nationale, Paris, verwahrten Original farbig wiedergegeben Mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben. Stuttgart, 1977.
30. *Hetoum*, Prince. La Flor des estoires d'Orient / Flos historiarum terre orientis // Recueil des Historiens des Croisades: documents arméniens. Paris, 1906. Vol. 2.
31. Les portulans. Cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle, par Monique de la Roncière et Michel Mollat du Jourdin. 1984.
32. *Massing J. M.* Observations and Beliefs: The World of the Catalan Atlas // *Levenson J. A.* Circa 1492: Art in the Age of Exploration. Washington, D. C.: National Gallery of Art; New Haven: Yale University Press, 1991.
33. *Miller K.* Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten. 6 Bde. H. IV: Die Herefordkarte. Stuttgart, 1896.
34. 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; Fr. Anonymus Hispanus. Libro del Conoscimiento)
35. The Catalan Atlas of the Year 1375 / Ed. G. Grosjean. Dietikon-Zurich, 1978.
36. *Woodward D.* Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps // Annals of the Association of American Geographers, N 75. 1985.
37. *Zalewska-Lorkiewicz K.* Ilustrowane *mappae mundi* jako obraz świata. Średniowiecze i początek okresu nowożytnego. Warszawa, 1997.

Л. Г. Скородумова

Об эволюции художественного образа в монгольской литературе *

Каждая эпоха имеет свой стиль, свой язык. В истории монгольской литературы от «Сокровенного сказания» до наших дней можно выделить три рубежа, три вершины, которые оказали принципиальное влияние на дальнейшее развитие художественной словесности. Это Данзанравджа (1803—1856), Ванчинбалын Инджинаш (1837—1892) и Дашдорджийн Нацагдордж (1906—1937). Каждый из трех поэтов представляет самостоятельную эпоху в литературном процессе Монголии, но все трое принадлежат к одной литературной и культурной традиции, ибо одинаково воспринимают самодовлеющий природный мир — в духе ориентального типа сознания. Приемы их творчества в целом можно использовать для вычленения типологических черт монгольской культуры.

Творчество крупного священнослужителя Д. Равджи, создавшего уникальные образцы лирической поэзии, проявившего себя новатором в области стихотворных жанров, складывалось под влиянием индийской поэтики, буддийской канонической литературы.

Будучи замечательным поэтом, Ванчинбалын Инджинаш стал провозвестником развития крупных форм сюжетной повествовательной прозы в Монголии, и в этом своем опыте прежде всего он опирался на лучшие образцы китайских романов. В. Инджинаш оставил богатейшее наследие в виде монументального исторического романа о Чингисхане «Синяя сутра» и двух бытовых романов — «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез».

Д. Нацагдордж, благодаря незаурядному таланту и утонченности поэтического восприятия, уже в XX в. открыл своим творчеством новую эру в развитии отечественной литературы. Он явился родоначальником таких жанров новой монгольской литературы, как короткий рассказ, очерк, драма, пейзажная лирика и др. Поэзия Д. Нацагдорджа органична для монгольского национального сознания, его манера письма близка фольклорной стихии. В отличие от него, Д. Равджа и В. Инджинаш, впитав в себя лучший опыт тибетской и китайской литератур, целиком принадлежат письменной литературной традиции [1]. В их произведениях четко прослеживается канон, видны ярко выраженные черты индивидуального стиля, авторского начала.

К особенностям, объединяющим всех трех поэтов в рамках одной национальной культуры, относятся приемы, которыми пользовались авторы в пейзажной лирике и конкретно в стихотворных циклах, посвященных четырем временам года. Это характерные для восточного менталитета экософичность, включенность в природу, одухотворенность восприятия самодовлеющего природного мира, использование антропоморфных образов. Они используют почти одни и те же художественные средства, метафоры в описании явлений природы.

Центральными во всех стихах можно считать образы ветра и неба [2]. Ветер *салхи* и небо *оторгуй* сообщают стихам экспрессию, внутреннюю энергетику. Ветер, упругий, играющий травами и цветами, волнует душу, будит воспоминания, передает лирическое настроение героя, можно сказать, служит внутренним движителем мелодичности, удлиняет строку [3]. Слово *салхи* 'ветер' легко рифмуется с *сэтгэл* 'душа', 'чувство':

У В. Инджинаша ветер присутствует главным образом весной и осенью, т. е. в межсезонье. Например, *оглооний жихоон салхи* ('утренняя стужа'), *намрын жихуун* ('осенняя стужа'), *дорно салхи дураар хийснэ* ('восточный ветер свободно веет') [Инджинаш, 1978. С. 44]. Здесь свист ветра, его шелест можно услышать и даже увидеть: *сор сор хаврын салхи*; ветер задувает бумагу в окне — *салхи цонхны цаасыг уолээнэ*. Ощущение свиста ветра усиливается из-за повтора и чередования звука «с»: *жихуун салхи нэвт* — пронизывающий ледяной ветер. Например:

Сэрүүн намар авгайг мөрөөдөх шөнө
Сиймхий цонхоор жихүүн салхин нэвт
Сийрэн хулсны навч хийсэх үед
Сэлүүн хүн унтасан уу үгүй юу?

---

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ, № 06-04-91842а/G.

Когда ночью тоскуешь по жене,
Ледяной ветер шелестит бумагой
в прохудившемся окне,
Ветви бамбука колышутся на ветру.
Одинокий, он сможет ли заснуть?

[Там же. С. 56]

В этом четверостишии рифмуются не только первые слоги, но и начальные слова в каждой строке: *сэрүүн / сийлхий / сийрэн / сэлүүн*. Хотя ветер не назван *салхи*, его дуновение мы слышим и «видим». Ветер придает строке «звучание», отчего образ становится зримым и реальным. Достигается эффект присутствия. Например:

Намрын салхи цэлмэгэр жихүүн үед
Найгах өвс хийсэн хийсэн уярамуй
Навчийн улаанд шүлэг бичсэн мэт
Найрт зузаан хумүүнээ гомдомуй.

Осенней порой, когда прозрачен
и свеж воздух (ветер),
грустя, колышутся травы,
будто на красных листьях написаны стихи,
затаилась обида на милого друга.

[Там же. С. 57]

Образ «красные листья» является реминисценцией из китайской поэзии X—XIII вв. Очевидно, по ассоциации монгольский поэт отсылает читателя к стихотворению «Осень» китайского поэта Бо Пу эпохи династии Юань [Бо Пу, 1984. С. 207].

Листья старой чинары
летят не спеша,
разбросал белый лотос
цветы по воде.
В этот час
У поэта тревожная душа.
Ветвь прощания.
Иней.
Стихи
на летящем по ветру багряном листе...[4]

У Д. Нацагдорджа ветер, чаще холодный, маркирует зиму:

Алсын салхи жигоохэн амьсгалаар тас няс хийгээд
Алтан дэлхий уул тал мөнгөн хуягийг өмсоно.
Гөлийн шөнө тэнгэрийн одод оч мэт гялалзахад
Уудам талд жинчин хуний дуулах яруу.

Ветер трещит и воет своим ледяным дыханьем,
И в серебристый панцирь горы облачен.
Зимней ночью на небе сверкают звезды, как искры.
Песенка караванщика звучит в бескрайней степи [5].

[Нацагдорж, 1956. С. 34].

У Д. Равджи ветер также ассоциируется лишь с зимней стужей:

Хөх овлийн дохио ирэхэд
Ховчийн өндөр дээгүүр нь цас будрахад
Хүйтэн жаварлаач салхины эрчим чангалахад
Ховчин дэлхийн өнгө нь бууриа

Когда приходят знаки жестокой зимы,
над высокими лесами сыплется снег,
крепчает морозный ветер,
краски земли зеленой тускнеют.

[Равжа, 1992. С. 270]

У В. Инджинаша ветер имеет разное обозначение в разное время года: весной и летом — южный (*өмнөд салхи*), осенью — западный (*баруун салхи*), зимой — северный (*умард салхи*), но эпитетом для осеннего ветра служит, так же как и у других поэтов, слово «нежный» — *хонгор салхи*), так как осень — самое хорошее время года в Монголии.

У Д. Нацагдорджа ветер акцентирует настроение, разлитое во вселенной и созвучное душевному состоянию поэта:

Намрын шар нар над дээр чам дээр тусна
Найгах найгах улиралд нь бид бас найгана
Буга хандгай урамдаж үл усыг баясгахад
Үхэр шар мөрөлдөн малчин хүнийг зугаацуулна

Осеннее солнце светит над тобой и надо мной.
В сезон, когда все колышется (на ветру),
мы тоже «волнуемся».
Когда трубят в горах олени, все радуется вокруг.
Быки резвятся, веселя душу пастуха.

[Нацагдорж, 1994. С. 152]

Но чаще всего с осенью совпадает настроение грусти и романтического настроения, в том числе и у Д. Нацагдорджа:

*Урьхан хонгор **салхи** өвс модыг намилзуулахад*
*Хөгшин залуу хомоосийн **сэтгэл** бон бон бомборно.*
Шарласан модны навч хоёр нэгээр унахад
***Сэтгэлийн** доторх уйтгарт явдал хаяа хаяа бодогдно*

Когда нежный ветер колышет травы и деревья,
душа у старых и молодых тревожится
и сердце стучит бон-бон.
Когда падают по одному-два пожелтевшие листья
деревьев,
нет-нет, да и всколыхнутся в душе грустные мысли.

[Там же. С. 152]

Тема нежного осеннего ветра *намрын хонгор салхи* у Д. Равджи:

Намрын хонгор салхи ирэхэд
Навч цэцгийн дуртмал өнгө нь сулраад
Найгалзах олон цэцгийн үр жимс нь автаад
Нарны дулаан илч нь бууриа

Когда приходит нежный осенний ветер,
яркие сочные краски цветов блеснут,
все цветы отдали свои плоды,
тепло солнечное ослабло.

[Равжа, 1992. С. 369]

Грусть и одиночество в стихах В. Инджинаша подчеркнуты образом холодного ветра, по утрам замораживающего своим ледяным дыханием:

Өглөөний жихүүн ханцуйд нэвтрэв
Ороонй ховонд гараа хөлчөөмүй
Үрэлэн уятсаар жажны ус сэтрэв
Оорөө босч толины хайрцагийг хаамуй

Утренняя прохлада проникла в рукава.
В комнате грею руки над жаровней,
прилег и задремал, волосы растрепались.
Встал, закрыл шкатулку с зеркалом.

[Инжинаш, 1978 С. 44]

Семантически близок ветру образ неба *огторгуй* [6]. Лексема *огторгуй* многозначна — это не только небо, небесный свод, это верх, все световоздушное пространство, иногда это и ветер, и стихия природы, и весь космос. Поэты чувствуют себя причастными к космосу, вечности. *Огторгуй* даже графически передает ощущение воздуха, от этого стихи «дышат», раздвигаются. *Огторгуй* используется поэтами в качестве метафоры открытости пространства. Три образа — луна, ночь и *огторгуй* — категории вечности, синонимы вселенной, незыблемой и бескрайней. Например:

Урт огторгуйд гэнэт аянгалан хур шингэсний хойно...
Бишдэрья огторгуйд үүлэн үгүй өглөө эрт сэрүүн
Бялхмал нуурт навч унаж усны хуниар бидэртэй

Вдруг в долготе неба загремел гром, пролился дождь.
Утром в бирюзовом небе ни облачка, прохладно.
На гладь озера падают листья, на воде остается рябь.

[Там же. С. 55]

Огторгуй выражает еще и буддийское понятие пустоты, шуньяты [7], как в стихах В. Инджинаша под названием: «Намрын шөнө саран хүрээлснийг гайхаж найруулсан шүлэглэл» («Сочинил, любуясь диском луны осенней ночью»):

Хувилгаан дагина шидсийн онгоцоор хэсэн хэсэн
наадах үгүй
Хучлага замыг юуны учир хэдэн давхар татав
Хомхой ертөнцийн охидыг хураах хумүүний
шогийг сэрэмжлэмүй ээ
Хог үгой хоосон огторгуйд хэн хүрэх аж

Странствует по небу богиня в волшебном челне,
не ради игры.
Почему путь устлан многослойным покровом?
Надо остерегаться шуток тех, кто собирает дев
земли бренной.
Кто же достигнет чистоты небесной, незапятнанной?

[Там же. С. 62]

У В. Инджинаша преобладают личностные настроения, лиризм, интимная интонация, поэзия окрашена в полутона, кругом разлиты покой и уединенность. Тишину нарушают только удары колокола в храме. Все звуки доносятся откуда-то издалека, заглушены миром природы. Лирический герой В. Инджинаша — маленький человек с тихим голосом.

У Д. Нацагдорджа, наоборот, чистые краски, лишенные полутонов, контрасты. Природа ликует и поет. Стихи переполнены ощущением радости бытия. Во всем праздник жизни и гармония. Это настроение Д. Нацагдордж подчеркивает метафорами и эпитетами: *алтан, мөнгөн, сувд, нуд гялбам* — все сверкает серебром, золотом, жемчугом: *Өглөөний хяруу сувдын адил гялтганан бууралтахад* 'утренний иней блестит жемчугом, седое утро'; *Цэцгийн хур дэлхийн нүүрийг угаахад* 'когда цветочный дождь умывает землю'.

Все поэты пространственно-временной континуум в стихах передают с помощью лексемы *огторгуй*. В пейзажных стихах, посвященных четырем временам года, человек вне времени и внутри него. У вселенной нет начала, нет конца и нет рамок. Человек растворен в пейзаже. В стихах отсутствует конкретное упоминание человека, при этом лирический герой незримо живет в каждой строке, окрашенной душевным переживанием, волнением.

Таким образом, В. Инджинаш, Д. Нацагдордж и Д. Равджа были самыми точными выразителями своего времени, каждый из них внес большой вклад в развитие монгольской литературы: Ноён хутагт Данзанравджа — как представитель первой половины XIX в., Ванчибалын Инджинаш — второй половины прошлого столетия и Дашдорджийн Нацагдордж — автор XX в.

Тему ассоциации и реминисценций продолжает современный монгольский писатель Дарамын Батбаяр (р. 1941), известный мастер лирической и философской миниатюры, автор прекрасных образцов современной прозы, драматург. Недавно им опубликовано блестящее поэтическое эссе под названием «О чем поведал листок» («История одного листа или поэтические сравнения») [Батбаяр, 2007]. Эссе состоит из десяти этюдов о творчестве монгольских поэтов — от Равджи до молодых авторов XXI в. Д. Батбаяр через образ обычного листочка передал свои впечатления об эволюции художественного мышления в монгольской поэзии. Способность глубокого понимания столь тонкой материи, как поэтический образ, приходит к писателю благодаря перекличке разных эпох и разных художественных стилей. В понятии обычного листа у Батбаяра сошлись природа и искусство, цвет, символ, знак. Помимо поэтического образа, лист еще и опосредованное понятие, это белый лист бумаги, на который ложатся строки сочинения. Но для Батбаяра важнее другое — проследить, как ветер проносит лист по стихотворениям монгольских поэтов разных эпох.

Как уже упоминалось, в поэзии Равджи осенний ветер довлеет над миром. Когда он приходит, увядают листья, тепло уходит:

Намрын хонгор салхи ирэхэд
Навч цэцгийн дуртмал онго сулраад
Найгалзах олон цэцгийн үр жимс автаад
Нарны дулаан илч нь буурна

Когда приходит нежный осенний ветер,
слабеют краски ярких цветов и листьев.
Плоды колышущихся цветов сорваны.
Тепло солнца становится меньше.

[Равжа, 1992. С. 369]

Д. Батбаяр воспринимает осенний ветер Равджи желтым, т. к. монгольское слово *хонгор* имеет два значения — 'милый' и 'светло-желтый'. Для него это цвет песчаных барханов и земли, так выстраивается причинно-следственная связь, т. е. ветер поэтому окрашивает листья в желтый цвет.

В уже цитированном четверостишии Инджинаша («Осенней порой, когда прозрачен и свеж воздух (ветер), / грустя, колышутся травы, / будто на красных листьях написаны стихи, / затаилась обида на милого друга») при упоминании тех же листьев и ветра Батбаяр увидел другой нюанс: здесь листья покоряются движению ветра и настроению человека, они «растроганы», как человек, испытывают легкую грусть и печаль. Ведь осенью человека посещает предчувствие неизбежного конца. Так впервые в монгольской поэзии появились наделенные «умилением», «растроганные» листья и цветы и началось движение в поэзии. Инджинаш показал, что поэт слушает, как падают листья, и слышит в звуке падающих листьев мелодию. Но куда улетели увядшие и засохшие поутру листья? Кто первым услышит печальный голос покрасневших листьев? Ответы на эти вопросы Батбаяр дает на примере поэзии своих современников.

Но сначала он переносит читателя в 1935 г., обращаясь к поэзии Д. Нацагдорджа, к упомянутому стихотворению «осень» из цикла «Четыре времени года» («Когда нежный ветер колышет травы и деревья, / душа у старых и молодых тревожится и сердце стучит бон-бон. / Когда падают по одному пожелтевшие листья деревьев, / нет-нет, да и всколыхнутся в душе грустные мысли»).

Нацагдордж использует тот же, что и у Равджи, образ ветра — *хонгор салхи* 'нежный ветер', 'рыжий ветер'. Только Нацагдордж не фиксирует видение летящих с ветром «растрогавшихся» красных листьев (*уяран хийссэн улаан навч*), но слышит голоса «засохших утром красных листьев» (*өглөө хийссэн хатсан навчны чимээг*), которые заставляют гулко биться его сердце (*Сэтгэл бөмбөрнө*). В последнем слове слышно, как падают крупные слезы: *бөн бөн*. Такое выражение грустного настроения перекликается со строкой Инджинаша «звуки засохших листьев» (*хатсан навчны чимээ*»), тот же образ встречаем и у С. Буяннэмэха (1902—1937) в стихотворении «Осенние листья» («Намрын навч») — 'Осенние листья покидают меня и летят вслед за ветром' (*Намрын навч намайг орхиод салхийг дагаж одно*). Все тот же ветер и те же листья. И над ними печалится поэт. Причина — не увядание природы и пожелтевшие листья, а то, что «они покидают меня и летят с ветром». Сами по себе поблекшие листья не вызывают грусти. Нет печали в том, что зеленые листья пожелтели. Все дело в процессе, в движении, в динамике. «Листья, растрогавшись от ветра, летят за ним следом». Побудительный мотив движения — эмоция, чувство. Исчезло то, что было неизменно. Встретившись, люди расстаются. Такова диалектика. И литература — это воспоминание о печали, которая покинула поэта вместе с ветром и листьями. Эта печаль сообщается самим листьям, одухотворяет их. «Печальные листья, куда вы летите?» — снова спрашивает Д. Батбаяр.

В 1979 г. поэт Д. Урианхай (р. 1940) написал:

Галын дөл шиг
Ганц улаан навч
Намрын салхинд тасраад
Тэнгэр өөд нисч явна
Би уулын бэл руу
Уруудаж явахдаа зөрлөө.

Словно пламя огня,
одинокий красный лист
оторван ветром
и летит в небо, вверх.
Я вниз по склону горы
спускаясь, встретил его.

Здесь главное то, что ветер, срывающий листья с деревьев, осенний. Листья красные. Такие же, как у Инджинаша. Удивительные листья Урианхая почему-то не летят вниз, на землю, а устремились вверх, в небо. Это новый образ. Все листья летят на землю, а один летит вверх. Зачем? Поэт наделяет его характером упрямого смелого человека. Лист, утративший яркую окраску у Равджи, покрасневший у Инджинаша, впервые в монгольской поэзии поднимается в небо. Можно считать это творческим открытием — в то время как по закону природы листья отрываются от ветвей деревьев и падают на землю, по воле поэта Д. Урианхая они летят вверх, рождая стихи. Поэзия — это искренний порыв чувств и движение эмоции от одного сердца к другому. Новаторство в литературе всегда проистекает из глубины души. Но новаторство не адекватно простому желанию сотворить лист. Это всегда эволюция. Можно придумать новые листья в литературе, но ведь с момента зарождения нежный зеленый лист проживает свою долгую жизнь, пока краски его не потускнеют и он не пожелтеет. Эволюция листа в литературе другого свойства, чем в природе. Существует огромная временная дистанция между листьями в природе и подлинно поэтическим явлением, названным листом, приведенным в движение. Легче преобразить листья, уже созданные в поэзии. Метаморфоза, преображение уже созданных ранее в поэзии листьев и цветов случается чаще — именно это называется традицией. Искусство и литература, по мнению Д. Батбаяра, — это процесс создания новой реальности по образу и подобию природы и дальнейшее ее преображение и усовершенствование, т. е. создание идеала.

Вторая тема стихотворения Д. Урианхая — встреча идущего вниз по склону поэта и летящего вверх листа. Этот одинокий красный, словно пламя, лист (*Галын дөл шиг/Ганц улаан навч*) явился на перекрест-

ке двух вертикалей — вверх и вниз. Движение навстречу друг другу двух субстанций — тоже повод для стихотворения, другими словами, оно стимулирует мысль: человек, достигший вершины горы, обязательно стремится вниз, а лист, лежащий у подножия горы, стремится вверх, к вершине горы. Они встречаются, что, по сути, является выражением динамики человеческих желаний, это приход и уход. Один приход еще ничего не значит, так же как и уход. Но на пересечении этих действий возникает нечто новое. Поэтому вся литература состоит из парных сопоставлений — плохой, хороший; приход, уход; радость и грусть, пишет Д. Батбаяр в своем эссе.

На примере стихотворения поэзии Г. Аюрдзаны (р. 1970) он показывает, в чем заключается цель стремления к небу. Красные листья в «Конце длинного стихотворения» (1991), становятся белыми: «Одинокий белый лист в глубине ночной / летит, словно морская птица в поисках земли» (*Ганцаар цайвар навч шөнийн гүнд / Газар хайсан далайн бялзмар шиг ниснэ*).

Быть может, ночью красный лист кажется светлым? До сей поры мы встречали в поэзии один лишь красный лист, летящий вверх. И все же это тот самый красный лист. Просто он поменял одежду, а сущность осталась прежней. И вообще, как можно ночью определить цвет? В полночь лист выглядит бледно, смутно. Того самого нежного ветра умиления (*урьхан хонгор салхи*) здесь тоже нет. Да он здесь и не нужен. Ветер нужен для того, чтобы оторвать лист от ветки и чтобы он полетел вверх. А этот лист прилетел сюда давно, лет двенадцать тому назад. И тем более не нужен ветер одиноко летящему белому листу.

Этот лист не летит по воздуху по воле ветра, этот живой лист парит в небе, как птица над морем. В следующей строке поэт «обнимает, словно подушку, свою жалость, вызванную криком этой птицы (*Жиргэх дуунд нь би өровдөл дэрлэж хорвоно*). Птица щебечет, потому что она живая, и она живая, потому что щебечет. Творческая новация, поэтический дар позволили листу ожить, у него появился голос. Это новая метафора — «словно птица, щебечет одинокий белый лист». Чтобы оживить лист, нужен особый поэтический дар.

Д. Батбаяр демонстрирует последовательную эволюцию эстетической мысли в монгольской литературе — начиная со стихотворения Д. Нацагдорджа «Намар» и до стихотворения Д. Урианхая «Подобен пламени...», т. е. с того момента, как ветер срывает с дерева лист, и до его полета в небо прошло 44 года и с полета листа Д. Урианхая до «поющего белого листа» Г. Аюрдзаны прошло 12 лет. Другими словами, если монгольской литературе понадобилось 44 года для выработки абстрактного мышления, то для дальнейшего его развития понадобилось 12 лет. Это значит, что перейти от конкретного мышления к абстрактному гораздо труднее, требуется время, равное расстоянию между традиционным и новым мышлением, т. е. промежутку между падением листа и его озвучанием. Вторая тема, звучащая в стихах Г. Аюрдзаны: «лист, стремившийся к небу, достигнув его, снова мечтает вернуться на землю». Вернувшись на землю, все живое мечтает подняться в небо. Таков закон жизни на земле. Стихи Г. Аюрдзаны повинуются ему, и это хорошо видно в финальном четверостишии:

Жижигхэн хүү яваагүй
Энэ л хэвээрээ хорвоод ирсэн санагдана
Жинхэнэ намар цаг ч яг даа
Ингэж л дуусдаг сан

Когда еще маленький сын не ходил,
по своему обыкновению в этот мир пришла
настоящая осень точно в свое время,
так она и заканчивается.

Поэтическая осень кончается, плавно переходя в весну. И снова Батбаяр вызывает ассоциацию со стихотворением Д. Нацагдорджа: «Провожаем стариков, детей встречаем» («Өтгөсийг үдэж нялхасыг угтахуй»). Не разгадана одна загадка в строке Аюрдзаны — «Лег на подушку своей жалости» (*Өрөвдөл дэрлэн хөрвөнө*). Увидев вдруг взлетевший вверх красный лист в безымянном стихотворении молодой поэтессы Дашийн Оюунчимэг, опубликованном в 2000 г., Батбаяр понял причину этой жалости:

Ганц улаан навч
Тийм дээр хөврч
Газар алгадан унахад нь
Гараараа нүүрээ таглан
Тэсэлгүй гашуунаар
Чиний тухай бодлоо

Одинокий красный лист
высоко вверх поднялся
Потом шлепнулся на землю.
Закрыв лицо руками,
с невыразимой горестью
подумала о тебе.

Любопытно, что стихотворения Аюрдзаны и Оюунчимэг абсолютно совпадают по размеру и ритму. С радостным чувством Батбаяр сложил их воедино. «Ведь стихи теперь принадлежат читателю, они живут своей жизнью», — оправдывается он.

Пока непонятно, пишет Батбаяр, почему стихи заканчиваются не просто «я думаю о тебе», а «с нестерпимой печалью думая о тебе, плачу навзрыд» (*Тэсэлгүй гашуунаар // Чиний тухай бодож // Мэгшин уйллаа, би*). Этому, вероятно, есть причины. Слезы, плач (*уйлах*) выражены в строке «закрыв лицо руками». Перед нами явлен образ убитого горем человека. Для поэзии важен не только пишущий стихи, но и читающий их. В этих строках как раз видно такое взаимодействие поэта и читателя, который все понимает с полуслова, в недосказанном считывает смысл. «Быть может, секрет истинного творчества и заключен в умении выразить нечто между строк, — размышляет Батбаяр и продолжает: — Само высказывание „Закрыв лицо руками, с нестерпимой грустью

подумал о тебе“ — уже поэзия, стихи в духе классики, ибо „шлепнувшийся на землю красный лист“ вызвал образ живого опечалившегося человека». При этом чувствуешь, сколь горька эта печаль. Но вот полетит ли вновь этот лист, шлепнувшийся на землю?

«Достигший небесной вышины лист становится деревом. И когда меченые листья небесных деревьев начинают трепетать, наступает осень», — написала в 2000 г. молодая поэтесса Л. Ульдзийтогс:

Тэнгэрт ургадаг моддын
Тэмдэгт навчин гэгэлзэхэд
Энэ намар болдог

Когда у растущих в небе деревьев
затрепещут меченые листья,
здесь начинается осень.

Лист достиг цели своего движения, своего полета. «Меченые листья» — это, конечно же, красные листья, хотя поэтесса не назвала цвет. Но ведь деревья небесные, там нет определенного цвета. Да это и не главное. Перенесенный из природы в литературу лист меняет свои характеристики — важнее внутренняя его сущность, а не внешняя окраска. Тем более не имеют цвета листья дерева, выросшего в поэтическом небе. И если цвет назван, то это, скорее, эмоциональная характеристика.

Таким образом, подытоживает Батбаяр, оторвавшийся от земли и устремленный вверх в 1979 г. лист достиг своей цели, достиг небесной выси. Ему понадобился для этого двадцать один год. За это время лист ожил, воспарил птицей над морем, защебетал, взмывая все выше и выше. Это был период созревания нового художественного образа, вершина художественной мысли, конечный ее результат.

Затем Д. Батбаяр интерпретирует процесс рождения новой метафоры: «Для листа нет другого пути, кроме как, достигнув неба, не возвращаться на землю, а прорасти там деревом». Потом автор заставляет его лететь дальше. Поэтесса Л. Ульдзийтогс заметила летящий лист и отправила его дальше, продолжив тему. Своим талантом она вырастила в поэтическом небе новое дерево и доказала, что оно — плоть от плоти деревьев земных. В ее трехстишии наиболее значима строка «когда меченые листья затрепещут» (*тэмдэгт навчин гэгэлзэхэд*). Слово *гэгэлзэх* имеет разные значения: 'не находить себе места, невозможность сидеть на одном месте' (о человеке); 'трепет, колыхание, дрожание' (о листьях). Трепет листьев на небесных деревьях означает их тоску по земле. Увидев это движение души, земные деревья, давшие жизнь листьям небесным, начинают от жалости плакать, ронять листья, словно слезы. Ответное движение наблюдается в небе — там тоже деревья роняют листья. Мир труден. И в небе трудно, и на земле. Есть ли что-либо тяжелее для души, чем вывод: «Быть трудно везде»? Об этом спрашивает Батбаяр и находит логичный ответ: если бы не было переживаний, не было бы и искусства, и литературы. Где-то там есть отмеченные, словно родимым пятном, листья. Именно эти отметины и есть доказательство того, что красные листья долетели до неба и проросли там в новых деревьях. Это красноватое родимое пятно осталось, поэтому поэтесса назвала их *тэмдэгт* — 'меченые'.

На этом путь листа не кончился. Листья деревьев, проросших в небе, появились на земле в стихотворении молодого поэта С. Түвшинджаргала из книги «Гомон листьев сентября» (2001) («Есдүгээр сарын навчсын ганганаа»): «В небе времен / толпятся белые листья» (*Цаг хугацааны тэнгэрт Цагаан навчис бужигнана*). В сущности, это означает, что на родную землю вернулись те самые красные листья, вызванные к жизни по воле поэта XIX в. Д. Равджи, написавшего: «слабеют яркие краски цветов и листьев» (*навч цэцгийн дуртмал өнгө сулрах*).

Приведем следующее философское обобщение Д. Батбаяра, характеризующее его творческое кредо.

«Все возвращается на круги своя и повторяется вновь. Вот и листья вернулись на землю, готовясь снова взлететь в небо. Все возносящееся радуется, а спускающееся вниз печалится. Печаль, грусть — это мокрые следы от слез, просочившихся в песок. Это расставание с любимым. Страдание — всегда результат деяний, но оно неизменно проходит. Счастье — мечта земли и дар неба — всегда суть начало, всегда будущее. Одновременно это и ожидание будущего, и ощущение счастья. Из этого ощущения родится грусть. Счастье порождает грусть. Получается, что небо — колыбель счастья. Упавшие с неба семена прорастают в земле радостью. Радость роста рождает печаль падения. Осенние листья мечтают о небе. Летят вверх. Испытывают счастье полета. Прилетая на небо, начинают мечтать о земле. И, как сказал Д. Нацагдордж в 30-е гг., „тысячи тысяч лет ни минуты покоя“ (*Мянга мянган жил өчүүхэн ч чөлөө завгүй*)» [Батбаяр, 2007].

На самом деле Д. Батбаяр показал нам эволюцию метафорического мышления в монгольской литературе на протяжении двух столетий. Именно метафора делает поэзию поэзией, так как с ее помощью создается особый образный мир, свойственный поэтическому видению мира, она создает чувственно-конкретный, рельефный образ, выражает живые, но скрытые, глубоко запрятанные чувства, усиливает впечатление. Полагаем уместным привести классическое определение метафоры, данное Ортега-и-Гассетом: «Термин „метафора“ обозначает одновременно и процесс и результат, то есть форму мыслительной деятельности и предмет, полученный посредством этой деятельности. Один левантийский поэт, сеньор Лопес Пико, назвал кипарис „призраком мертвого пламени“. Вот очевидная метафора. Каков же здесь метафорический предмет? Не кипарис, не пламя, не призрак — все они принадлежат миру реальных образов. Новый объект, который выходит нам навстречу, — некий „кипарис — призрак пламени“. И что же, такой кипарис уже не кипарис, такой призрак уже не призрак, такое пламя уже не пламя. Если мы хотим

выделить то, что может остаться от кипариса, вдруг превращенного в пламя, и от пламени, ставшего кипарисом, то все сведется к реальному наблюдению над схожестью линейных очертаний кипариса и пламени. Это реальное сходство между тем и другим предметами. Во всякой метафоре есть реальное сходство между ее элементами, и поэтому принято думать, что метафора якобы по сути своей заключается в уподоблении или в уподобляющем сближении двух далеких друг от друга вещей. И тут все ошибаются. Во-первых, большее или меньшее отдаление предметов друг от друга означает лишь их большее или меньшее сходство: сказать, что предметы далеки друг от друга, равнозначно тому, чтобы сказать, что они мало похожи друг на друга. А метафора нас удовлетворяет именно потому, что мы угадываем в ней совпадение между двумя вещами, более глубокое и решающее, нежели любое сходство» [Ортега-и-Гассет, 1991].

Примерно таким же образом интерпретирует метафору *хонгор* Д. Батбаяр. Первоначальные значения слова 'светло-желтый' и 'нежный' (милый) отодвигаются в подсознание, вызывая другие ассоциации — с желтыми песками Гоби, с землей, которая даже ветер *салхи* окрашивает в рыжий цвет, отчего и листья становятся желтыми, багряными. Соединение листьев с ветром рождает новую метафору, появляется зримый образ — неба, открытого пространства.

Можно привести и другие примеры того, как мифопоэтическая структура расширяет пространственно-временные параметры выстраиваемого национального космоса до необычайных размеров вселенского универсума.

Эта тема особенно отчетливо звучит в стихотворении Д. Урианхая, который выстраивает вертикальную модель мира. Лист приобретает все новые и новые антропоморфные черты — он «дрожит», «печалится», тоскует, радуется, обладает волей стремиться то вверх, то вниз.

Представляется, что мы видим здесь бессознательное обращение художника к универсальным бинарным оппозициям и другим универсальным структурам мифологического типа. Реконструкция мифологической семантики некоторых явлений культуры позволяет обнаружить аналогии с «архаическими схемами мифологического мышления», этнически самобытными ментальными пластами, содержащими базовые для национального самосознания категории духовной культуры (например, понятия вечного круговорота жизни, святости, почитания старших, поклонения природе, единения с окружающим космосом и т. п.). В художественном сознании, безусловно, отражаются ценностно-смысловые константы национальной картины мира.

Можно сказать, что в данном случае мы имеем дело с «соотнесением литературы и мифа через архетип», ибо в литературе мифические архетипы не исчезают, а только видоизменяются. Д. Батбаяр вывел своеобразную литературную формулу, посредством которой специфические культурные темы, стереотипы и символы соединяются с более общими повествовательными архетипами. В представленных текстах архетип выступает как повторяющийся элемент произведения — лист, времена года, ветер и т. д.

Д. Батбаяр показал, что каждое литературное произведение стремится построить завершенный и одновременно универсальный образ мира, осознаваемый через мифологический пласт духовной культуры народа.

Кроме того, писатель продемонстрировал непрерывность литературного процесса и включенность собственного творчества в традицию монгольской словесности, которая обновляется постоянным движением образов, поиском новых художественных средств. Одна из тенденций развития монгольской литературы в XXI в. — стремление к сложной, философской прозе с одновременным освоением стилистики модернизма.

Эссе Д. Батбаяра легко вписывается и в мировой контекст литературы. По меткому наблюдению философов, «в последние десятилетия интенсивно самоутверждается амальгама философия-литература, философия-как-литература. Ее поддерживают новые веяния в американской «новой литературной критике», связанные с новациями французского структурализма, постструктурализма и постмодернизма и с необычными трактовками феноменов слова, письма, чтения, традиции, текстов, автора. Теоретики литературы применили стратегию герменевтической интерпретации текста не только к поэзии, научной фантастике, граффити и медицинским и кулинарным рецептам, но и к философскому письму. Эта стратегия вызвала интерес ряда философов, которые высказали предположение, что теоретики литературы, как и философы, по сути, ведут те же самые споры о реализме и релятивизме, значении, референции и т. д., отметив, что между тезисом Деррида «нет ничего за пределами текста» и теорией «концептуальных каркасов» много родственного. В результате они попытались посмотреть на саму философию как на жанр литературы (см.: [Колесников, 2000. С. 34]).

Философия и литература по-своему отражают и осваивают мир. Философия как мировоззрение оказывала и будет оказывать влияние на литературу, сама испытывая воздействие литературы. Философский текст — это вмешательство в диалог, стремящийся к литературно-поэтическому выражению и развертывающийся в бесконечности, поскольку искусство словесного построения и есть способ существования истины. Отношения философии и языковых форм искусства не могут реализоваться только в коммуникации (см.: [Там же. С. 9]).

Установка на интенсивность поэтического познания мира и человека, на углубленный психологизм — отличительные черты произведений философских жанров — закономерна для общих тенденций развития монгольской словесности. С импульсивной непосредственностью Д. Батбаяр в своих философских опытах отвлеченным построениям предпочитает жи-

вую плоть поэтического образа. Для сравнения — в развитии оригинальных философских идей в России поэтическая мысль играла такую же роль, как и мысль научная и непосредственно философская. Поэзия в определенные времена и при определенных условиях может стать мудростью высокого значения, философией. И. С. Тургенев называл Тютчева «мудрецом» и часто ссылался на его стихи, как и на изречения любимых философов.

Вместе с тем, на примере философского опуса Д. Батбаяра можно проиллюстрировать идею осознания единства и взаимной связи всех вещей и событий, а также восприятие любого феномена как проявление фундаментальной целостности, что лежит в основе буддийского мировоззрения. Такая онтология полагает идеал гармонии человека и природы в их внутреннем единстве. Стремление к единству нашло свое выражение в положении «одно во всем и все в одном», которое было доминирующим принципом даосизма и конфуцианства. В буддизме оно выражено в учении о дхарме: «Все элементы дхармы являются чем-то однородным и равносильным; все они между собой связаны». Для восточных культур характерным является представление о мире как об огромном живом организме. Он не представлялся дуально разделенным на природный и человеческий миры, а воспринимался как органическое целое, все части которого корреляционно связаны и влияют друг на друга [Середкина. 2005. С. 183]. Следует особо подчеркнуть, что вселенская взаимопереплетенность, взаимозависимость всех вещей и событий, свойственная буддизму махаяны, всегда включает и человека-наблюдателя вместе с его сознанием, как это можно видеть в поэтическом анализе Д. Батбаяра. С другой стороны, поэтические опыты Д. Батбаяра свидетельствуют об увлечении поиском новых средств выражения чувственности в поэзии через символ. Язык, миф, религия, искусство и наука — суть «символические» формы, посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос. Д. Батбаяр показал, как сложность поэтического произведения, его многослойность, семантические переклички образов, словно разыгрывающих подвижный и неустойчивый мир стихотворения, приводят к метафорическому описанию внутренней динамики становящегося поэтического мира.

Высокий профессионализм письма — важное условие современного творчества. Поэтам в большей степени присуще глубинное органическое чувство языка. Язык — как бы самая основа поэзии, ее смысловая материя, порождающая образы мира и его судеб. Это не столько форма, сколько содержание литературы. В творчестве современных монгольских авторов реализуется единство языка, слова и культуры. И это наглядно показал Д. Батбаяр своим эссе.

Примечания

1. Оба писателя в какой-то мере были двуязычны: Д. Равджа писал свои произведения на монгольском и тибетском языках, а для В. Инджинаша китайский язык был его вторым родным языком.
2. Часто ветер *салхи* и небо *огторгуй* осмысливаются как синонимы.
3. У всех трех поэтов в стихотворных циклах, посвященных временам года, строка содержит по 5—7 слов. У Д. Равджи в каждом стихотворении по два четверостишия, у Д. Нацагдорджа — по четыре.
4. Перевод С. А. Торопцева.
5. Перевод А. Гитовича.
6. Букв. переводится: 'вообще нет места', 'нет следов', то есть «пустота».
7. Часто можно встретить сочетание *ариун огторгуй*. Зд. *ариун* — будд. понятие чистоты, 'священный'.

Литература

1. *Инжинаш В.* Цагаан үүл Хөх хот, 1978.
2. Нефритовая Гуаньинь. Новеллы и повести эпохи Сун. (X—XIII вв.), М., 1972.
3. *Бо Пу.* Осень // Китайская пейзажная лирика. М., 1984.
4. *Нацагдорж Д.* Избранное. М., 1956.
5. *Равжа Д.* Яруу найргийн цоморлиг. Улаанбаатар, 1992.
6. *Нацагдорж Д.* Монголын уран зохиолын дээж. Т. 2. Улаанбаатар, 1994.
7. *Ортега-и-Гассет Хосе.* Эссе на эстетические темы в форме предисловия // Эстетика. Философия культуры. (1991) ORC: Сергей Петров, http://www.chat.ru/~scbooks/
8. *Колесников А .С.* История философии, культура и мировоззрение // К 60-летию профессора А. С. Колесникова. СПб., 2000.
9. *Середкина Е. В.* Путь Востока // Универсализм и партикуляризм в культуре. Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 34. СПб., 2005.

С. Байгалсайхан

Монгольские ученые о литературе *

(К 80-летию образования Института языка и литературы АН Монголии) **

Научное изучение монгольской литературы началось с момента создания Ученого комитета в Монголии в ноябре 1921 г., сразу после победы народной революции. На первом этапе, до 1940-х гг., монгольские литературоведы направляли свои усилия на совершенствование монгольской письменности, сбор различных видов и жанров устного народного творчества, а также на ликвидацию неграмотности.

Начиная с 1940-х гг. в стране появились подготовленные кадры профессиональных филологов, и сектор словесности (*дуун ухааны*) был преобразован в Институт языка и литературы Академии наук Монголии, и это было важным событием для последующего развития монгольского литературоведения, которое со временем превратилось в самостоятельную отрасль знания, включающую в себя такие разделы, как теория литературы, история монгольской литературы, литературная критика, фольклористика.

В продолжение более чем 80-летней истории существования Института языка и литературы АН Монголии наши ученые-фольклористы занимались сбором, систематизацией, обработкой и хранением фольклорного материала, благодаря чему был создан уникальный в своем роде научный фонд монгольского фольклора, подобного которому нет нигде в мире. Уже в 1930-е гг. на основе собранного материала были составлены сборники текстов: «Первый том монгольских народных песен» [Анхдугаар дэвтэр, 1934]; «Сборник монгольских песен» [Дууны түүвэр, 1935; 1936], в 1947 г. Ц. Цэдэнджав опубликовал эпос «Бум эрдэнэ» [Цэдэнджав, 1947].

Рамки этой важной деятельности расширялись. В 50—60-е гг. свет увидели следующие труды: Ж. Надмид. «Монгольские народные сказки» [Надмид, 1957], «Героический эпос Западной Монголии» [Баатаргаг туульс, 1966], «Халхаский эпос» [Туульс, 1967], Г. Ринченсамбу. «Монгольский народный героический эпос» [Ринченсамбуу, 1969], Ц. Ульдзийхутаг. «Десять тысяч загадок» [Ульдзийхутаг, 1967], Ж. Дашдордж, Г. Ринченсамбу. «Море монгольских пословиц» [Дашдордж, Ринченсамбу, 1964; 1966], Ш. Гадамба, Д. Цэрэнсодном. «Образцы монгольского устного народного творчества» [Гаадамба, Цэрэнсодном, 1966].

Таким образом, в научный оборот был введен обширный фольклорный материал. Получив новый импульс, ученые активизировали эту работу, фольклористика перешла на более качественный уровень — на базе опубликованных текстов продолжились исследования, которые привели к изданию конкретных научных трудов. В этот период из печати вышли книги: П. Хорло. «Некоторые вопросы изучения монгольского эпоса» [Хорлоо, 1968], Д. Цэрэнсодном. «К вопросу происхождения стихосложения» [Цэрэнсодном, 1977а], Ш. Гадамба. «К вопросу классификации монгольских пословиц» [Гаадамба, 1969], учебник для студентов вузов «Монгольский фольклор» [Ардын аман зохиол, 1988].

В процессе перехода нашей страны в 90-е гг. от централизованной экономики к рыночной системе монгольская наука испытала немалые финансовые трудности, однако ученым это не помешало заниматься научной работой. В 1990-е гг. продолжали выходить книги по фольклору и литературоведению, фольклорные тексты готовили к публикации. В тот период вышли такие сборники, как: Х. Сампилдэндэв. «Свод монгольских легенд» [Сампилдэндэв, 1999], О. Сухэ-Батор. «Монгольские топонимические легенды» [Сухэ-Батор, 2001], а также несколько книг Б. Кату: «Эпос и сказки народов торгут и дзахчин» [Катуу, 1991], «Эпос дербетов» [Кату, 1996], «Эпос алтайских урянхайцев» [Кату, 2001], «Эпос баитов» [Катуу, 2001]. Одновременно издавались фольклористические труды: П. Хорло. «Традиция монгольской свадьбы и обряд» [Хорлоо, 1995], П. Хорло. «Венок

* Перевод статьи выполнен при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 06—04—91842а/G.

** *С. Байгалсайхан* Утга зохиол судлал 80 жилд // Зуун дамнасан он жилүүдийн эрдэм ухаан. Улаанбаатар, 2001. С. 56—65.

монгольских обычаев» [Хорло, 1999], Б. Кату. «Символика монгольского эпоса» [Катуу, 1997], Б. Кату «Некоторые вопросы изучения монгольского эпоса» [Катуу, 1999], Р. Нарантуя. «Взаимосвязь устных и письменных версий монгольского эпоса» [Нарантуяа, 1999].

То, что в период жесткого идеологического режима при публикации текстов монгольского фольклора исключались культовые материалы, связанные с шаманизмом и фольклором, противоречило самой исторической правде и угрожало искажением сущности культурного наследия монгольского народа.

Сегодня недостаток профессиональных кадров фольклористов создает трудности в охвате исследовательской работой всех жанров и видов народного творчества, в решении актуальных теоретических проблем. Необходимо расширять сравнительное изучение фольклора монгольских народов — бурят, калмыков, народов Внутренней Монголии, а также многочисленных народов, проживающих на территории Монголии. Кроме того, было бы целесообразно увеличить тираж серьезных теоретических трудов, рассматривающих вопросы генезиса монгольского фольклора, исторические корни различных жанров с целью создания прочной теоретической базы монгольской фольклористики, повышения теоретического уровня исследований, для этого нужно больше молодых ученых направлять в докторантуру.

В этом деле главной задачей должно стать проведение исследований, прежде всего эпоса, выявление роли монгольского фольклора в установлении литературных связей между разными народами, изучение вопросов эстетики фольклора, нужны специальные исследования в этой области, с тем чтобы выработать классические образцы фольклорных текстов в разных жанрах и опубликовать их серию отдельными томами.

Изучение исторического пути развития старой монгольской литературы, выявление ее прогрессивных традиционных черт сыграло важную роль в развитии литературы, национальной по форме и демократической по содержанию. Исследовательская работа была направлена на введение в научный оборот памятников старой литературы, анализ исторического развития литературы и впоследствии — на написание исторического очерка старой монгольской литературы. Поиск старых памятников литературы, их публикация с комментарием и предисловием, помимо введения источников в научный оборот, явились важной частью работы по интеграции монгольской словесности в мировую сокровищницу литературы.

С первого дня образования в ноябре 1921 г. Ученого комитета Монголии началась интенсивная источниковедческая и текстологическая работа, поиск и сбор памятников литературы. Первый директор Ученого комитета О. Джамьян сыграл в этом деле особую роль, он нашел редкие рукописи — 226 томов монгольского Данджура, редкий список «Алтан товч» Лувсандандзана, ныне являющиеся гордостью Рукописного фонда государственной публичной библиотеки Монголии. В 1937 г. «Алтан товч» был опубликован в двух книгах.

Первая крупная литературоведческая статья, в которой обобщается более чем 700-летняя история монгольской литературы, — «Исторический очерк монгольской литературы», вышедшая в 1946 г., принадлежит перу Б. Соднома [Содном, 1946]. И в 1957 г. вышла коллективная монография «Очерк истории монгольской литературы» [Тойм, 1957], надолго ставшая единственным учебным пособием для преподавателей и студентов. В 1947 г. вышел перевод первого литературно-исторического памятника — «Сокровенного сказания монголов» на кириллицу, выполненный Ц. Дамдинсурэном, что способствовало углублению исследований на основе анализа литературы в процессе исторического развития.

Серьезным трудом в области ввода в научный оборот национального культурного наследия явилась публикация с комментарием и предисловием большого количества текстов, составивших антологию «Сто образцов монгольской литературы» [Дамдинсурэн, 1959]. Эта хрестоматия, по признанию зарубежных ученых, способствовала включению классических произведений монгольской словесности в свод мировой литературы. В 1951 г. вышла монография Ц. Дамдинсурэна «Исторические корни Гэсэриады» на русском языке, в 1957 г. — «Рамаяна в Монголии» [Дамдинсурэн, 1957], ставшая научным открытием и послужившая уникальным рычагом и подспорьем в изучении монголо-тибетских литературных связей. Благодаря этому труду Ц. Дамдинсурэна впервые стало известно, что монголы уже в Средневековье были знакомы со знаменитым индийским сочинением «Рамаяна».

В теоретическом труде Д. Цэрэнсоднома «Исторические вопросы монгольского стихосложения» [Цэрэнсодном, 1977б] рассматриваются поэтические жанры, традиции устной поэзии, система монгольского стихосложения, этимология традиционных поэтических терминов (*шүлэг*, *мор* и т. д.), роль культурного взаимодействия с соседями монголов — тюрками, уйгурами, Тибетом и Индией в развитии монгольского стихосложения, традиции и новаторство в монгольской поэзии. Особенно серьезное влияние этот труд оказал на преодоление ошибочных взглядов некоторых ученых на конкретные принципы стихосложения, опровергнув ограниченные суждения о том, что у монголов вообще не было никакой системы приемов и принципов стихосложения.

Выход в свет обобщенной монографии Ц. Дамдинсурэна «К вопросу традиции монгольской литературы» [Дамдинсурэн, 1983], представляющей собой сборник избранных научных статей академика, написанных за последние 30 лет, имеет важное научное значение как веха, определенный этап в изучении классической монгольской литературы, ключевых вопросов ее теоретического осмысления. Поэтому с полным правом книга может считаться образцом для молодых ученых, которые учатся творчески постигать прогрессивные демократические тенденции па-

мятников старой монгольской литературы. В другой своей книге, «К вопросу связей монгольской литературы» [Дамдинсурэн, 1984], Ц. Дамдинсурэн опроверг высказывания некоторых зарубежных ученых о том, что произведения старой монгольской литературы в большинстве своем являются переводами или подражаниями иноязычным образцам, наглядно на конкретных примерах показав оригинальность, автохтонность национальной монгольской словесности, ее связь с кочевым бытом. Он убедительно доказал, что переводные произведения адаптировались на монгольской национальной почве и растворялись среди кочевников, становясь самостоятельными произведениями национальной монгольской литературы. Нельзя переоценить вклад академика Ц. Дамдинсурэна в изучение старой монгольской литературы. Благодаря его стараниям впервые увидели свет такие оригинальные монгольские сочинения древности, как «Повесть о двух скакунах Чингисхана», «Беседа мальчика-сироты с девятью орлеками Чингисхана», «Субашид», «Биография Лунной кукушки» Д. Равджи, монголо-тибетская рукопись «Капля росы», сказки «Волшебный мертвец». Все тексты ученый включил в уже упоминавшуюся антологию «Сто образцов монгольской литературы» [Дамдинсурэн, 1959], снабдив их подробным научным комментарием.

В этот же период вышел двухтомник Ч. Алтангэрэла «Тибетоязычные произведения монгольских писателей» [Алтангэрэл, 1967; 1968] и выверенный оригинальный первоисточник «Сокровенного сказания», подготовленный к изданию Д. Цэрэнсодномом и Ш. Гадамбой.

Изучение старой монгольской литературы приобретает широкий размах в 1970-е гг. В этот период появилось множество новаторских трудов с глубокой проработкой конкретных теоретических проблем, интересными выводами, освещенных новым видением. Это обусловило формирование нового этапа монгольского литературоведения, который позволил охватить исследованием всю историю литературы, основные ее памятники, жанры и творчество отдельных представителей. Такие фундаментальные труды, как первый том «Обзора монгольской литературы XIII—XIV вв.» [Дамдинсурэн, 1957] и последующие два тома «Обзора» [Тойм, 1968; 1977], на конкретных фактах, подкрепленных теоретическим анализом, доказали, что монгольская литература имеет свою специфическую историю, характер и является неотделимой частью мировой литературы.

В последнее время в изучении старой монгольской литературы достигнуты положительные результаты, увидели свет новые по теоретическому подходу и методам исследования труды, касающиеся вопросов роста прогрессивных демократических взглядов в старой литературе, ее жанрового своеобразия, взаимодействия национальных и общих особенностей, литературных связей монголов с соседними странами, специфики тибетоязычной монгольской литературы. Прежде всего необходимо назвать книгу Д. Ёндона «К вопросу тибето-монгольских литературных связей» [Ёндон, 1980], две книги Д. Цэрэнсоднома — «Литература Монголии» [Цэрэнсодном, 1987] и «Монгольская буддийская литература» [Цэрэнсодном, 1997].

Исследование связей классической монгольской литературы на конкретных реальных примерах опровергло бытовавшие в XX в. суждения о том, что монгольская литература бедна, представлена лишь заимствованными сюжетами. Наши ученые показали, как широко распространенные на Востоке художественные повествовательные произведения и сказочные сюжеты творчески перерабатывались и, обогащенные талантом народа, укоренялись на монгольской почве, становясь затем самостоятельными текстами, включенными в монгольскую литературу.

В целом следует отметить, что труды наших ученых, посвященные классической литературе, не только выдвинули новые идеи и взгляды в рамках изучения национальной монгольской словесности, но и нанесли серьезный удар по тем людям, которые пытались доказывать, что национальной монгольской литературы либо вообще не существует, вся она является подражанием другим восточным литературам, либо на всем протяжении ее развития она испытывала влияние китайской культуры. В дальнейшем необходимо продолжить и скорректировать начатые в трех томах «Обзора монгольской литературы» исследования с привлечением новой источниковедческой базы, достижений научной мысли последних лет в области литературоведения, находя и вводя в научный оборот неизвестные материалы по вопросам литературных связей.

Монгольские ученые плодотворно работали над изучением истории современной монгольской литературы. В своих трудах они рассматривали наиболее актуальные вопросы — метод литературы, ее идейное содержание, художественные средства выражения, главный герой, жанровое многообразие, связи, исторический опыт творчества ее представителей. Это нашло выражение в следующих монографиях: С. Лувсанвандан «Главный герой монгольской литературы» [Лувсанвандан, 1965], Д. Цэнд «Обзор критики современной монгольской литературы» [Цэнд, 1966], Д. Цэдэв «Традиции и новаторство монгольской поэзии» [Цэдэв, 1973]. Можно сказать, что труды, авторы которых предприняли теоретическое осмысление проблем формирования жанров новой монгольской литературы, жанровых особенностей прозы и поэзии, традиционных закономерностей и новаторства в творчестве писателей, послужили хорошей базой для дальнейших изысканий, что наглядно показывают работы, посвященные конкретным литературным жанрам — роману, повести, рассказу.

В этом направлении следует отметить труды, посвященные анализу и обобщению творческого опыта основоположников современной монгольской литературы Д. Нацагдорджа и Ц. Дамдинсурэна, в частности, книгу Б. Соднома «Биография и творчество Д. Нацагдорджа» [Содном, 1965]. В настоящее время издается многотомная антология произведений пи-

сателей XX в. Интерес ученых привлекает возможность изучения жизни и творчества писателей 20—30-х гг. во взаимосвязи с историческими корнями формирования современной монгольской литературы с привлечением различных методик. Так, первой попыткой исторического обобщения истории новой монгольской литературы с точки зрения опыта литературы периода социализма стала «Краткая история современной монгольской литературы» [Товч түүх, 1968]. Большой вклад в изучение монгольской литературы внесли три последующих тома Истории монгольской литературы (1985, 1989, 1998), содержащих фундаментальные исследования исторического пути монгольской словесности, государственной политики в области литературы, особенностей жанрового мышления, изобразительных средств, эволюции формы и содержания, творческого опыта видных представителей литературного процесса и т. д. В процессе формирования современной монгольской литературы возникла необходимость развития литературной критики. Государственная политика в области развития литературы и искусства по-прежнему оказывает решающее влияние на становление нового взгляда на литературу, возникновение и развитие литературной критики. Авторы критических работ 20—30-х гг., по большей части, не рассматривали отдельные произведения, какие-то теоретические проблемы, а разъясняли читателям, что такое литература, какое она имеет значение для общества и как нужно писать. Это можно объяснить переходным периодом от средневекового типа мышления к новому времени. Писателям и читателям нужно было освободиться от канона старой восточной литературы, скорее познакомиться с европейской литературной теорией. Этой цели и была посвящена работа С. Буяннэмэха «Как правильно писать художественную литературу» [Буяннэмэх, 1929]. Его перу принадлежат первые труды по поэтики монгольской литературы XX в., это «Врата литературы, или заметки о том, как научиться литературе» [Буяннэмэх, 1975] и работа «Новая монгольская литература» [Буяннэмэх, 1936]. Позже вышли статья Д. Цэвэгмида «Как писать литературу» [Цэвэгмид, 1964] и книга профессора Монгу Ш. Гадамбы «Краткая теория литературы» [Гаадамба, 1958], в которых в качестве иллюстрации теоретических положений приводились конкретные примеры из монгольской литературы.

В 1960—1970-е гг. изучение современной монгольской литературы в связи с необходимостью теоретического обобщения опыта литературы нового времени, а также с ростом мастерства литературоведов развивалось как самостоятельная отрасль филологии, что явилось, в том числе результатом образования в 1961 г. в составе Академии наук Монголии Института языка и литературы, ставшего центром координации и управления академическим изучением словесности.

В этот период монгольскими учеными написаны многочисленные работы по ключевым проблемам литературоведения (жанрово-тематические особенности, художественный образ), монографии, посвященные творчеству отдельных писателей. Достаточно назвать такие как: «Возникновение и развитие марксистско-ленинской литературной критики и литературоведения» Ц. Мунха [Мөнх, 1984], «Развитие образа рабочего человека в современной монгольской литературе» Ч. Дагвадорджа [Дагвадорж, 1983], «Образ коммуниста в монгольской литературе» Д. Ульдзийбаяра [Өлзийбаяр, 1985]. Начиная с 1980-х гг. получает новый импульс текстология благодаря выходу текстологического исследования Ч. Джачина «Наблюдения и заметки в связи с рукописями Д. Нацагдорджа» [Жачин, 1987]. В последнее время исследования в этом направлении продолжались. Этим вопросам посвящались крупные диссертационные работы, например: Х. Сампилдэндэв «Жанры монгольской обрядовой поэзии» [Сампилдэндэв, 2004], С. Байгалсайхан «Система образов в монгольской литературе» [Байгалсайхан, 2000], С. Лочин «Текстологические исследования в монгольской литературе» [Лочин, 1999], Р. Нарантуя «Взаимосвязи устных и письменных версий монгольского эпоса» [Нарантуя, 1999], Г. Билгудэй «Устная традиция и Сокровенное сказание» [Билгүдэй, 2000], Ч. Туясайхан «Вопросы связей литературы и психологии» [Туясайхан, 2000]. Сегодня мерилом интеллектуального потенциала отрасли может служить то, что в Институте языка и литературы АН Монголии работают два академика, три доктора наук, пять магистров.

Монгольские литературоведы работают во взаимодействии с иностранными учеными. Коллективные научные труды помогают разнообразить их исследовательскую базу, повышать уровень мастерства и тем самым шире охватывать рамки изучения монгольской литературы. В частности, совместно с Институтом мировой литературы РАН при участии венгерских ученых были выпущены сборники научных статей «Литературные связи Монголии» и «Монгольская литература», посвященные классической литературе с момента появления первых произведений художественной словесности до эпохи соцреализма. Этот коллективный труд, авторы которого делают акцент на рассмотрение опыта обогащения и развития традиции национальной литературы в процессе взаимовлияния письменной и устной традиций, имеет особое научное значение. Кроме того, в нем дается сравнительно-исторический анализ знаковых произведений литературы с целью выявления ее национальных и общих черт, что, несомненно, связано с активизацией процесса сближения культур разных народов и необходимостью его осмысления. В числе совместных научных трудов, вышедших в 80-е гг., сборники статей советских и монгольских ученых «Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие» (Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 1985); «Особенности формирования национальных литератур народов, миновавших стадию капиталистического развития» (М., 1982) и др. В них содержится анализ жанровых и стилистических особенностей монгольской литературы в сравнении с литера-

турами Центральной и Восточной Азии, что имело важное научное значение для панорамного изучения монгольской словесности на фоне сходных явлений в сопредельных странах Востока.

Ученые добились немалых успехов и в изучении системы монгольского стихосложения и поэтики, имеющей многовековую традицию. Этим темам посвящены исследования Ц. Дамдинсурэна — «Перевод стихотворения „Песнь о Вещем Олеге“ с комментарием» [Дамдинсурэн, 1972], Ч. Чултэма — «Система монгольского стиха» [Чултэм, 1950], Н. Джамбалсурэна — «Монгольское стихосложение» [Жамбалсурэн, 1971], Д. Цэрэнсоднома — «К вопросу теории и истории монгольского стихосложения» [Цэрэнсодном, 1977б], уже упомянутая книга Ш. Гадамбы «Основы теории литературы», работы С. Байгалсайхана «Введение в литературоведение» [Байгалсайхан, 1995], «Лекции по теории литературы» [Байгалсайхан, 1998].

Таким образом, за 80-летний период, начиная с создания в 1921 г. «сектора словесности» (*дууны тасаг*) как скромного научного подразделении по изучению литературы при Академии наук Монголии до нынешних научно-теоретических высот в нашей стране непрерывно велась последовательная политика по сбору, обработке и публикации произведений устного народного творчества, старой и современной монгольской литературы.

Перевод Л. Г. Скородумовой

Литература

1. *Алтангэрэл Ч.* Монголын зохиолчдын тевдеер бичсэн бутээл. 1, 2-р дэвтэр Улаанбаатар, 1967; 1968.
2. Монгол үндэстний дуун аялгууг эмхэтгэсэн анхдугаар дэвтэр. Улаанбаатар, 1934.
3. Монгол ардын аман зохиол. Улаанбаатар, 1988.
4. Монгол ардын үлгэр. Улаанбаатар, 1957.
5. Баруун монголын баатарлаг туульс. Улаанбаатар, 1966.
6. Халхын тууль. Улаанбаатар, 1967.
7. *Байгалсайхан С.* Уран зохиол шинжлэлийн удиртгал. Улаанбаатар, 1995.
8. *Байгалсайхан С.* Уран зохиолын онолын лекцууд. Улаанбаатар, 1998.
9. *Байгалсайхан С.* Монголын уран зохиолын уран дурийн тогтолцоо. Улаанбаатар. 1999.
10. *Билгүдэй Г.* Аман уламжлал ба Монголын нууц товчоон. Улаанбаатар, 2000.
11. *Буяннэмэ С.* Уран зохиолыг хэрхэн зохиох сэдэв. Улаанбаатар, 1929.
12. *Буяннэмэ С.* Шинэ уеийн уран зохиол. Улаанбаатар, 1936.
13. *Буяннэмэ С.* Утга зохиолын үүд // Хэл зохиол судлал. Улаанбаатар, 1975. С. 156—232.
14. *Гаадамба Ш.* Утга зохиолын онолын товч. Улаанбаатар, 1958.
15. *Гаадамба Ш., Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын аман зохиолын дээж бичигю. Улаанбаатар, 1966.
16. *Гаадамба Ш.* Зүйр цэцэн үгийн зүйчлэн ангилах асуудалд. Улаанбаатар, 1969.
17. *Дагвадорж Ч.* Монголын орчин үеийн уран зохиол дахь ажилчин ангийн дурийн хегжил. Улаанбаатар, 1983.
18. *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М.; Л., 1951.
19. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм (XIII—XIV зууны үе). Улаанбаатар, 1957.
20. Damdinsurun Ce., Mongol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai MCMLIX. Ub., 1959.
21. *Дамдинсурэн Ц.* Рамаяна Монголд дэлгэрсэн нь. Улаанбаатар, 1976.
22. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын харилцаа холбооны асуудалд. Улаанбаатар, 1984.
23. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын ев уламжлалын асуудалд. Улаанбаатар, 1987.
24. *Дамдинсурэн Ц.* Олег цэцний орчуулга тайлбар // Орчуулах эрдэм. Улаанбаатар, 1972.
25. *Дашдорж Ж., Ринченсамбуу Г.* Цэцэн угийн далай. Улаанбаатар, 1964; 1966.
26. *Ёндон Д.* Тевд монголын уран зохиолын харилцааны асуудалд. Улаанбаатар, 1980.
27. *Жамбалсурэн Н.* Монгол шулэг. Улаанбаатар, 1971.
28. *Жачин Ч. Д.* Нацагдоржийн зохиолын эх бичигт хийсэн ажиглалт тэмдэглэл. Улаанбаатар, 1987.
29. *Катуу Б.* Торгууд захчин ардын тууль үлгэр. Ховд, 1991.
30. *Катуу Б.* Дөрвөд ардын тууль. Улаанбаатар, 1996.
31. *Катуу Б.* Монгол туулийн бэлэгдэл. Улаанбаатар, 1997.
32. *Катуу Б.* Монгол туулийн судлалын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1999.
33. *Катуу Б.* Алтайн уриангайн тууль. Улаанбаатар, 2001.
34. *Катуу Б.* Баяд ардын тууль. Улаанбаатар, 2001.
35. *Лочин С.* Монголын уран зохиолын бичвэрийн судалгаа. Улаанбаатар, 1999.
36. *Лувсанвандан С.* Монголын утга зохиолын гол баатар. Улаанбаатар, 1965.
37. Монгол дууны түүвэр. Улаанбаатар, 1935.
38. Монголын орчин уеийн уран зохиолын товч туух. Улаанбаатар, 1968.
39. Монголын уран зохиолын тойм. Боть 2. Улаанбаатар, 1968; Боть 3. Улаанбаатар, 1977.
40. Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1957.
41. *Мөнх Ц.* Монгол уран зохиолд марксист ленинист судлал шуумжлэл ууеч хегжеен нь. Улаанбаатар, 1984.
42. *Надмид Ж.* Монгол ардын үлгэр. Улаанбаатар, 1957.
43. *Нарантуяа Р.* Монгол туулийн аман ба бичмэл хувилбарын шутэлцээ. Улаанбаатар, 1999.
44. *Нарантуяа Р.* Монгол туулийн аман ба бичмэл хувилбарын шутэлцээ. Улаанбаатар, 2000.
45. *Олзийбаяр Д.* Монголын уран зохиол дахь коммунист дур. Улаанбаатар, 1986.
46. *Өлзийхутаг Ц.* Түмэн оньсого. Улаанбаатар, 1967.
47. *Ринченсамбуу Г., Дашдорж Ж.* Монгол цэцэн угсийн далай. Боть. 1. Улаанбаатар, 1964; Боть 2. Улаанбаатар, 1966.
48. *Ринченсамбуу Г.* Монгол ардын баатарлаг туульс. Улаанбаатар, 1969.
49. *Сампилдэндэв Х.* Монгол домгийн чуулган. Улаанбаатар, 1999.
50. *Сампилдэндэв Х.* Монголын зан уйл аман зохиол харьцуулсан судалгаа. Улаанбаатар, 2004.
51. *Содном Б.* Монголын уран зохиолын туухэн тойм. Улаанбаатар, 1946.
52. *Содном Б.* Д. Нацагдоржийн намтар зохиол. Улаанбаатар, 1965.
53. Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 1985.
54. *Сухбаатар О.* Монгол газар усны нэрийн домог. Улаанбаатар, 2001.
55. *Туяасайхан Ч.* Уран зохиол сэтгэлзуйн харилцаа холбооны асуудал. Улаанбаатар, 2000.

56. *Хорлоо П.* Монгол туульсын судалгааны зарим нэг асуудал. Улаанбаатар, 1968.
57. *Хорлоо П.* Монгол туурагтны хуримлах ёсны уламжлал ба зан үйл. Улаанбаатар, 1995.
58. *Хорлоо П.* Монгол ардын зан үйлийн хэлхээ. Улаанбаатар, 1999.
59. *Цэвэгмид Д.* Уран зохиолыг хэрхэн бичих вэ. Улаанбаатар, 1964.
60. *Цэдэв Д.* Монголын яруу найргийн уламжлал шинэчлэл (1921—1940). Улаанбаатар, 1973.
61. *Цэдэнжав Ц.* Бум эрдэнэ. Улаанбаатар, 1947.
62. *Цэнд Д.* Монголын орчин үеийн уран зохиолын судлал шуумжлэлийн тойм. Улаанбаатар, 1966.
63. *Цэрэнсодном Д.* Холбоо шүлгийн гарлын тухай зарим асуудалд. Улаанбаатар, 1977а.
64. *Цэрэнсодном Д.* Монгол шүлгийн онол түүхийн зарим асуудал. Улаанбаатар, 1977б.
65. *Цэрэнсодном Д.* Монголын уран зохиол. Улаанбаатар, 1987.
66. *Цэрэнсодном Д.* Монголын бурхны шашны уран зохиол. Улаанбаатар, 1997.
67. *Чултэм Ч.* Монгол шүлгийн систем. Улаанбаатар, 1950.

К. В. Алексеев

О некоторых проблемах изучения средневековых монгольских переводов с тибетского

Формирование корпуса средневековой монгольской литературы в тесном контакте с индо-тибетской литературной традицией привело к тому, что бо̀льшую его часть составили переводные (в основном с тибетского) тексты, которые не только превалировали количественно над сочинениями оригинальными, но и оказали существенное влияние на язык, тематику и жанрово-стилистические особенности последних.

Оставляя в стороне периодически возобновляемую полемику по поводу места переводных сочинений в составе монгольской литературы, можно лишь отметить, что комплексное и системное изучение последней возможно только с учетом входящих в нее переводов.

В последние два десятилетия интерес к переводным произведениям существенно возрос, в первую очередь в самой Монголии, где изучаются история монгольского перевода (см., например: [Хүрэлбаатар, 1995]), переводческие техники и приемы на основе сравнения нескольких переводов одного тибетского оригинала (например: [Бүрнээ, Энхтөр, 2003]), а также издаются средневековые переводные сочинения в переложении на современный монгольский язык (например: [Бүрнээ, Энхтөр, 2004; Наранцэцэг, 2004]). Тем не менее проблема различия в подходах к изучению переводных и оригинальных монгольских сочинений до сих пор носит актуальный характер.

В монголоведении принято считать, что в Монголии сложилось два переводческих направления — перевод дословный, близкий к тибетскому оригиналу, и смысловой, стремящийся к сохранению строя монгольского языка. Первый, безусловно, доминировал в количественном отношении, ко второму принадлежали несколько крупных монгольских книжников, таких как Ширегету Гуши-цорджи (XVI—XVII вв.) или Чахар-гэвш Лувсан-Чултим (1740—1810) и пекинский Центр переводческой деятельности [Цендина, 1995]. Безусловно, конкретный результат перевода зависел также и от индивидуальной манеры, образованности и таланта исполнителя. Однако можно сказать, что для большинства переводных сочинений, вне зависимости от их принадлежности к тому или иному переводческому направлению или школе, характерен ряд особенностей, существенно влияющих на восприятие этих текстов читателем, будь то средневековый носитель традиции или ученый-монголовед.

В данной статье мы попытаемся обобщить некоторый опыт работы с монгольскими переводами с тибетского, читанными как для научных целей, так и на занятиях со студентами, и указать на ряд проблемных моментов, которые, на наш взгляд, необходимо учитывать при изучении переводных сочинений.

Необходимо отметить, что количество приводимых здесь примеров ограничено лишь объемом статьи и могло быть неизмеримо бо́льшим, а по некоторым пунктам — просто бесконечным.

При чтении монгольских переводных сочинений прежде всего бросается в глаза частичное сохранение в них синтаксиса тибетских оригиналов. Большей частью, разумеется, это характерно для переводов дословного типа. Неукоснительное следование тибетскому порядку слов и, в первую очередь, сохранение определений в постпозиции к определяемым словам подчас делают монгольский переводной текст непонятным без обращения к оригиналу.

Так, например, при описании царского выезда в 36-й главе «Самадхираджа-сутры», включенной в монгольский перевод жизнеописания Гампопы (1079—1153), мы встречаем следующий текст: *qan iǰayur-tan yeke sala modun metü naiman tümen dörben mingyan ču tabiyčin dayalta-luya öndör nabtar odoǰuqui* [NTmong, 7a]. При переводе его с учетом только монгольского синтаксиса возникает ряд сложностей, которые возможно разрешить, лишь обратившись к тибетскому оригиналу текста: *rgyal rigs shing sa la chen po lta bu brgyad khri bzhi stong yang zhabs 'bring mtho dma' du 'gro'o/* [NTtib, 6a], из которого видно, что монгольский переводчик оставил развернутое определение в постпозиции к подлежащему и что смысл предложения следующий: '[За царской колесницей] в качестве сопровождающих, высоких и низ-

ких, шли 84 тысячи кшатриев, подобных могучим деревьям сада'.

Аналогичный прием мы встречаем далее в том же тексте при перечислении достоинств местопребывания бодхисаттвы: *...yaǰar delekei ču olan öngge düriten ba qamuy noyuyan-iyar čimegsen:qada kiged eldeb üǰeskülen-ten čilayun kkir ügei ayuǰim öndör:...* [Ntmong, 3a]. Тибетский текст позволяет уточнить смысл высказывания: *...sa gzhi yang gzugs dang kha dog du ma dang myu gu thams cad kyis rgyan pa/ brag dang rdo ba sna tshogs mdzes shing dri ma med pa yangs shing mtho ba/ ...* [NTtib, 3a] — '...земля, многих форм и цветов и украшенная всяческими растениями; скалы и разные красивые камни, чистые, широкие и высокие...'

Бывает так, что слепо воспроизведенный синтаксис тибетского оригинала в монгольском тексте работает совершенно по-иному и меняет смысл высказывания.

Например, фразу *kümün-eče nögčigsen tngri-yin nidün teyin ariluysan-iyar üǰebesü:...* [NTmong, 3a] по правилам монгольской грамматики следовало бы перевести так: 'Поскольку очистил превзошедший [зрение] людей взор божества, посмотрел...' Однако, будучи одной из шести высших способностей восприятия Татхагаты [1], такое «божественное зрение» едва ли нуждается в дополнительном очищении. Смысл высказывания изменился из-за буквального следования тибетскому оригиналу: *lha'i mig rnam par dag pa mi las 'das pas bltas pa na/* [NTtib, 3a] — 'Когда взглянул чистым взором божества, превзошедшим [зрение] людей...'

Даже из этих простейших примеров видно, что без обращения к тибетскому оригиналу трудно правильно понять смысл некоторых монгольских переводов [2].

Другой особенностью монгольских переводов с тибетского является сохранение в тексте тибетской лексики. Речь здесь идет не о заимствованных и прочно вошедших в монгольский язык тибетизмах, а о тибетских словах, оставленных переводчиком в тексте из-за незнания их значения, желания указать на особый статус перевода или по каким-либо иным соображениям. Значение таких слов современный переводчику читатель вполне мог не знать.

Так, в монгольском переводе «Книги притч» Потобы (1027/31—1105), выполненном в конце XVII—начале XVIII в., в одной из притч сказано: *...biden egün-eče uruysi tabun küsekü erdem ñong-dur erketen niyalduysan-iyar orčilang-un eldeb ǰobalang-iyar bariydaysan buyu:* [UNmong, 99a] — 'Поскольку [наши] чувства [3] попадают в ньёнг пяти чувственных удовольствий [4], мы до сих пор претерпеваем страдания сансары'. Притча так и называется: «ñong-dur sarmačin kemegsen inu:» — 'Обезьяна в ньёнг', где *ñong* — это тиб. *rnyong*, означающее 'ловушку' или 'западню' [5].

В монгольском переводе жизнеописания Гампопы (1079—1153) встречаем: ... *ĉigrǰogs ayiladču: nere dgeslông bsôdnams rinčên soyurqabai:* [6] [NTmong, 27a] — 'Приняв цхигрдзогс, был пожалован именем гелонг Сёнам Ринчен', где *ĉigrǰogs* — тиб. *chig rdzogs* (*cig rdzogs*), означающее в данном тексте 'послушническое и конечное монашеские посвящения' [7], которые Гампопа получил одновременно.

Там же: *...rik'rôd* [8] *bariqu-yin yeke bisilyayčid...* [NTmong, 31b] — букв. '...великие йогины, предержащие ритод...', где *rik'rôd* — тиб. *ri khrod* — 'отшельничество', то есть '...великие йогины, пребывающие в отшельничестве...' [9].

В этом же тексте: *či yôgačari k'yi tul čan-u dergede buu yabu:* [31b] — 'Ты не ходи к йогину *кхьитулчану*', где *k'yi tul čan* — это тиб. *khyi thul can*, букв.: 'обладающий собачьей шкурой', то есть 'Ты не ходи к йогину, [одетому] в собачью шкуру' [10].

Тибетские слова оставляли в тексте и переводчики, стремившиеся сохранить строй монгольского языка и сделать его понятным для монгольского читателя.

Например, в переводном дидактическом сочинении, в описании одного из периодов существования человечества, встречаем следующий текст: *qubčasun-u degedü laba: idegen-ü degedü kôtr-a ba: čimeg-ün degedü mese bolqu bolumui:* [TNT, 12b] — 'Наилучшей одеждой была *лаба*, наилучшей едой — *котраба*, а наилучшим украшением — меч', где *laba* — тиб. *lwa ba*, означающее 'шерстяное одеяло' или 'одежду из толстой шерсти', а *kôtr-a ba* — тиб. и санскр. *ko tra pa*, разновидность проса.

В выполненном Ширегету Гуши-цорджи монгольском переводе «Тысячи песнопений» Миларепы (1040—1123) встречаем не очень ясное предложение: *nasun eyimü sgya mug bolba:* [GBmong, 191a], передающее тибетский текст: *da lo'i skya mug 'di 'dra la...* [GBtib, 627], где *skya* mug означает 'неурожай', то есть 'При таком неурожае в этом году'.

Стремление как можно более точно передать текст оригинала иногда приводило к тому, что переводчик выбирал основное значение того или иного тибетского слова, абсолютно не смущаясь при этом тем обстоятельством, что оно совершенно не укладывается в контекст.

Так, например, в авадане, включенной в житие Гампопы, при описании царской колесницы встречаем следующую фразу: *...altan terge mönggün tala-tu: moyai-yin ǰirüken ǰandan sumu-tu:..* [NTmong, 7a], которую, с учетом частого для этого текста сохранения определения в постпозиции к определяемому, можно перевести как '...золотая колесница с серебряными бортами, со стрелами из сандала «Змеиное сердце»...' [11]. Однако в тибетском оригинале слову sumu соответствует тиб. *mda'* [12], означающее не только 'стрелу', но и вообще любой прямой и длинный кусок дерева, в том числе оглоблю. Именно с учетом последнего значения эта же часть фразы переведена в монгольском каноническом тексте «Самадхираджа-сутры»: *...aral inu ǰirüken čandan bolǰu:...* [SRmong, pl. 337] — '...оглобли ее — из сандала «Змеиное сердце»'.

Во многих главах монгольского текста собрания песнопений Миларепы тиб. *nya ma* [GBtib], которое

может означать 'женщина' или 'хозяйка дома', Ширегету Гуши-цорджи переводит, соответственно, *ökin* или *ökid* [GBmong]. Однако в тибетском тексте Гурбума *nya ma* означает 'учениц' или 'милостынедательниц' Миларепы, а иногда и всех его учеников обоих полов. Читатель, не знакомый с тибетским языком и с оригиналом текста, едва ли мог вывести необходимое значение этого слоза из монгольского перевода.

Сложностей в понимании монгольского перевода зачастую добавляла система транслитерации/транскрипции иноязычных слов, призванная, казалось бы, как раз уточнять их прочтение. На первый взгляд четкая система галика во многих сочинениях использовалась по-своему, что затрудняло прочтение тех или иных имен собственных, топонимов или терминов.

Так, например, в монгольском переводе жизнеописания Гампопы значок ĵ (ཛ) используется для передачи сразу четырех санскритских и тибетских букв:

a. санскр. *j: samadi raaĵa* (санскр. *Samādhi-rāja*);

b. санскр. *c: ĵandrabuŝpi* [13] (санскр. *Candrapuṣpa*);

c. тиб. *ts: ĵandan* (тиб. *tsan dan*);

d. тиб. *dz: ĉigrĵogs* (тиб. *chig rdzogs*);

Значок k' (ཀ) — для передачи трех:

a. санскр. *k* — монг.: *k'alab* (санскр. *kalpa*);

b. санскр. и тиб. *g* — *k'angdari*, *yôk'a*, *sk'amboba* (санскр. *gandharva*, *yoga*; тиб. *sGam po pa*). При этом тиб. *g* может передаваться в тексте и обычными монгольскими графемами *g* и *γ: rgy-a yônbdag, 'γông stôn* (тиб. *rGya yon bdag*, *'Gong ston*);

c. тиб. *kh: dborngs k'a* (тиб. *dBrongs kha*).

Для того чтобы сгладить очевидные недостатки такой запутанной «системы», переданные галиком слова часто подписывались по-тибетски, однако и в этом случае читатель, не владевший тибетским и не знавший текста оригинала, едва ли мог адекватно прочесть написанное.

Таким образом, перед нами предстает целая система переводных текстов, записанная неким кодированным языком и, на первый взгляд, нимало не рассчитанная на то, чтобы быть понятной читателю, так как все вышеперечисленные особенности монгольских средневековых переводов с тибетского должны были усложнить, а иногда и сделать совершенно невозможным правильное понимание текста не только для современного исследователя, но и для самих носителей традиции того времени. Действительно, как мог быть адекватно воспринят монгольским читателем текст с нарушениями порядка слов в предложении, содержащий иноязычные, незнакомые ему слова с нечеткой системой передачи имен собственных и топонимов? Выход у читателя мог быть только один — необходимо заранее «знать» то, что написано, зачастую в буквальном смысле. Однако невозможно выучить наизусть все тексты. Следовательно, параллельно с закономерностями таких переводов должен был существовать и механизм их чтения, позволяющий адекватно воспринимать тексты на таком зачастую «кодированном» языке и тем самым сохранять их коммуникативную функцию.

И действительно, средневековые сочинения были плодом всей литературной традиции, строго соответствовали законам того или иного функционального жанра и характеризовались не нарушением, а соблюдением определенных правил, то есть были построены на эстетике тождества (термин Ю. М. Лотмана). При таком положении дел и автор и читатель были вооружены «не только набором возможностей, но и парно противопоставленным ему набором невозможностей для каждого уровня художественной конструкции» [Лотман, 1994. С. 220—225], и читатель заранее мог предполагать, что́ именно он встретит в тексте.

Такого рода тексты (к которым, безусловно, относятся и средневековые монгольские сочинения и переводы) в первую очередь характеризуются фиксированностью области сообщения (на языке жизнеописаний и ритуальных текстов можно говорить только о строго определенных вещах) и сверхупорядоченностью плана выражения (на определенную тему можно говорить только определенным образом, то есть с использованием определенного «литературного этикета»). Такой строго регламентированный текст, как правило, содержит не всю информацию, а лишь определенную ее часть, которая играет роль возбудителя, вызывающего активизацию информации внутри сознания читателя. Графически зафиксированный средневековый текст можно уподобить завязанному на память узелку, делающему аморфную информацию в сознании читателя структурно организованной [Лотман, 1998. С. 438—439]. Именно с этим механизмом связано то, что каноническая система не теряет способности быть информационно активной.

Помимо этого, в том, что касается переводных текстов, присутствует еще один момент, существенно повлиявший как на манеру перевода, так и на восприятие переводного произведения читателем. В большинстве своем средневековые переводчики были двуязычными и свободно владели обоими языками. Именно этот факт, вкупе со стремлением как можно более полно передать священный текст оригинала, приводили к тому, что переводчика не смущало сохранение в монгольском тексте синтаксиса тибетских предложений, тибетских слов и неясное написание имен собственных и топонимов. Перевод осуществлялся на некий кодированный язык, позволявший самому переводчику и образованному читателю «восстанавливать» по нему тибетский текст и читать определенные места в переводе «как бы на тибетском языке» [14]. А будучи двуязычным, переводчик едва ли мог (за исключением некоторых выдающихся умов своего времени) представить себе читателя, отличного от него самого.

Помимо вышеперечисленных особенностей монгольских переводов с тибетского, необходимо назвать еще как минимум две, существенно затрудняющие изучение переводных сочинений для исследователя средневековой монгольской литературы.

Подстрочная манера перевода приводит к калькированию буддийской терминологии, имен собственных и топонимов, которые, при таком положении дел, иногда трудно распознать в тексте [15].

Так, например, в монгольском переводе «Книги притч» Потобы читаем: *tere üliger metü orčilang-un amitan nuγud inu: orčilang maγu ǰayaγan-a γuu-dur unaγad: bariqu barimtalaqu-yin temür čidür terigüten-iyer inaysi činaysi qolbun:* [UNmong, 95a]. С помощью тибетского оригинала можно установить, что *bariqu barimtalaqu* — это калька тиб. термина *gzung 'dzin*, в буддийских текстах означающего 'объект восприятия и субъективное сознание'. Это предложение можно перевести следующим образом: 'Точно так же живые существа сансары падают в ров плохого рождения и всячески связаны железными цепями восприятия и воспринимаемого' [16].

В том же тексте встречаем: *bidan-u urida küsel-ün erdem-i em-e mangγus -luγ-a adali qaγuruγsan-u tula:* [UNmong, 95b], где *küsel-ün erdem* калька с тиб. *'dod pa'i yon tan* — удовольствие, получаемое от объектов пяти органов чувств. С учетом этого фразу можно перевести: 'Поскольку мы обмануты чувственными удовольствиями, словно дьяволицами...' [17].

В крайне насыщенном буддийской терминологией монгольском переводе ламрима Гампопы встречаем выражение *ǰabsar ügei üile* [TC, 216], которое также можно понять только с учетом тибетского эквивалента *mtshams med pa'i las*, букв.: 'немедленные деяния', то есть те, за которые после смерти грешник немедленно отправляется в ад, минуя бардо.

В монгольском переводе садханы Ямантаки читающего может смутить выражение *urida yabuγulqui* [DDSmong, 5b], являющееся калькой с тиб. *sngon 'gro*, означающего в Мантраяне четыре 'предварительные практики' — поклонения, произнесения мантры Ваджрасаттвы, подношения мандалы и гуру-йоги, подготавливающие адепта к получению посвящения.

Калькируются не только термины, но и обычные выражения, что существенно затрудняет их распознавание в тексте и понимание.

Так, в описании царского дворца в отрывке из «Самадхираджа-сутры», включенной в намтар Гампопы, встречаем выражение *egüden-deki bayičing* [NTmong, 2b], которое, исходя только из монгольского текста, можно перевести как 'дом, находящийся в дверях'. При обращении к тибетскому оригиналу можно убедиться, что это калька с тиб. *sgo khang* [NTtib, 2b], в данном контексте означающего 'центральный вход' или 'вестибюль дворца'.

В монгольском переводе «Мани кабума», выполненном Ширегету Гуши-цорджи, один из эпитетов царских жен буквально переведен на монгольский как *γaγča tngri* [MK], хотя тиб. *lha gcig* в тексте апокрифа означает лишь 'ее величество'.

Существенно затрудняют работу исследователя монгольских переводов с тибетского и ошибки прочтения, о которых писал еще Г. Ц. Цыбиков в статье «О монгольском переводе „Лам-рим чэн-по“» [Цыбиков, 1981. С. 47—48]. Схожее начертание некоторых графем тибетского письма, дополненное сходством слов, различающихся по одной букве [18], а также многозначность тибетских слов [19] и плохое качество некоторых ксилографов и рукописей приводили к значительному количеству ошибок прочтения в монгольских переводах. Приведем лишь несколько примеров.

Так, в монгольском переводе «Книги притч» Потобы есть пример под названием *emegel qaǰiyar-a berke temdeg:* [UNmong, 109a], что буквально можно перевести как 'трудные знаки на уздечке и седле'. Речь в притче идет о том, как по таким знакам хозяин всегда может узнать принадлежащие ему уздечку, седло и лошадь. В конце притчи также читаем: *...basa üligerlebesü: kürdün orčiγuluγči qaγan-i malaγ-a tasiγur terigüten-ü berke temdeg-i abqu tegün-e yaraγ kümün terigüten qar-a toluγai-tu kümün bükün-ber dabaǰu ülü čidaqui metü...:* [UNmong, 109a — 109b]. Только при обращении к тибетскому оригиналу становится очевидным, что монгольский переводчик прочитал тиб. *bka' rtags*, означающее 'печать' или 'знак', как *dka' rtags* — 'трудный знак'. Эту часть предложения можно перевести следующим образом: '...Еще, к примеру, [это] подобно тому, как злые люди и простолюдины не могут ослушаться чакравартина, который носит шапку, плеть и прочие знаки [отличия]' [20].

Еще более запутанный пример можно привести из монгольского перевода 36-й главы «Самадхираджа-сутры», включенной в жизнеописание Гампопы. В тибетском каноническом тексте сутры при описании окрестностей царского дворца встречаем фразу: *...gser gyi ri dag gis mdzes par byas shing sdug pa...* [SRtib, 254] — '...украшена и прекрасна золотыми горами...', что довольно адекватно передано в монгольском каноническом переводе сутры: *...öndör altan ayula-bar üǰeskülen-tey-e boluγad...* [SRmong, pl. 330] — 'прекрасна высокими золотыми горами'. Однако в ксилограф тибетского текста жизнеописания Гампопы, куда была включена 36-я глава сутры, при написании текста для издания или при вырезании его на досках в эту фразу вкралась ошибка [21], в результате которой от орудного падежа осталась только «*s*», присоединившаяся к предыдущему слову: *gser gyi ri dags mdzes par byas shing 'dug pa* [NTtib, 3a]. Монгольский переводчик прочитал *ri dags* как *ri dwags*, в результате чего изменился и смысл высказывания: *...altan öngge-tü gürügesün üǰeskülen bolγuǰu bayiγsan* [NTmong, 3a] — '...украшена золотоцветными животными...'.

Пример выбора неверного значения тибетского слова можно привести из монгольского перевода ламрима Гампопы, переводчик которого, увидев в тибетском написании «Восьмитысячника праджня парамиты» (*brgyad stong* или *brgyad stong pa* [22]) значение 'пустота', перевел ссылку на этот текст как *...kemen nayiman qoyosun-dur nomlabai* [TC, 206] — '...так проповедано в «Восьми пустотах»'.

При отсутствии тибетского оригинала ошибки прочтения довольно сложно различать в тексте перевода, и это требует определенного навыка.

Очевидно, что такие особенности монгольских переводов с тибетского существенно затрудняют изучение текста современным исследователем. Как же быть в такой ситуации ученому-монголоведу, находящемуся вне средневековой литературной традиции и лишенному всех тех механизмов чтения, которыми располагал образованный читатель того времени? Прежде всего, необходимо отказаться от абсолютного доверия к тексту перевода, помня о том, что в средневековой литературной традиции переводчик также принимал на себя авторские функции, и всегда привлекать к работе с переводным сочинением его оригинал. Только изучив текст в его движении, можно получить объективные данные для суждения о нем. Необходимо также принять во внимание, что «для правильного понимания идейного и художественного содержания произведения изучение элементов случайности иногда не менее важно, чем изучение творческих намерений» [Лихачев, 2001. С. 43].

Для случаев, когда тибетский оригинал по тем или иным причинам недоступен, необходимо сообща создавать многоуровневые обновляемые базы данных буддийской терминологии монгольских переводов, перечни ошибок прочтения [23] и перевода, вообще списки любых трудностей их изучения, которые позволят увеличить число уровней наблюдения за такими текстами и смоделировать традиционный подход к прочтению таких сочинений.

Примечания

1. Тиб. *de bzhin gshegs pa'i mngon par shes pa drug*.
2. Примечательно, что такие синтаксические особенности монгольских переводных сочинений зачастую вызывают затруднения у русскоязычных студентов, хорошо усвоивших грамматику монгольского старописьменного языка и пытающихся привязать определение к слову, стоящему после него. Студенты же, слабо знакомые с правилами монгольского синтаксиса, таких моментов как бы «не замечают» и, что парадоксально, верно понимают их смысл, так как основываются на знании родного языка, в котором, как и в тибетском, определение может находиться в постпозиции к определяемому.
3. Монг. *erketen*, тиб. *dbang po* [Dpe chos, 53a] — органы чувственного восприятия.
4. Монг. *tabun küsekü erdem*, тиб. *'dod yon lnga* [Dpe chos, 53a] — объекты пяти чувств, приносящие радость живым существам: вид, звук, запах, вкус, объекты осязания.
5. *...myong la spre'u zhes pa ni/... 'o skol sngar phan cad 'dod yon lnga'i myong la dbang po 'byar bas/ 'khor ba'i sdug bsngal sna tshogs kyis bzung ba yin/* [UNtib, 53a].
6. ĉ = ᡮ, ĵ = ᡯ, ô = ᡰ, ĉ = ᡱ
7. *...chig rdzogs mdzad/ mtshan yang dge slong bsod nams rin chen du gsol/* [NTmong, 19b].
8. k' = ᡴ
9. *...ri khrod 'dzin pa'i bsgom chen rnams...* [NTmong, 32b].
10. *khyod rnal byor pa khyi thul can gyi rtsar ma 'gro/* [NTmong, 33a].
11. Монг. *moγai-yin ǰirüken ǰandan; тиб. sbrul gyi snying po tsan dan* = санскр. *sarpa-hçdaya-candana* — редкий и ценный сорт сандала.
12. *gser gyi shing rta la ngos ni dngul/ mda' ni sbrul gyi snying po tsan dan/* [NTtib, 6a].
13. š = ᡶ
14. Частое общение с переводами с тибетского заставляет и современного ученого-читателя «привыкнуть» к их особенностям. Так, коллега-тибетолог, замещавший автора статьи на занятиях по монгольскому старописьменному языку, отметил, что чтение текста не вызвало у него особых затруднений, так как за монгольским переводом он ясно «видел» тибетский текст.
15. На занятиях по старописьменному монгольскому языку студенты, не зная, что перед ними термин, стараются дать его смысловой перевод и увязать его с общим смыслом предложения. Чаще всего это приводит к курьезному переводу предложения, но гораздо опаснее те ситуации, когда получается «придумать» осмысленный перевод текста и не заметить ошибки. Иногда в такие ловушки попадают и ученые-монголоведы.
16. *de bzhin du 'khor ba'i sems can rnams ni 'khor ba ngan song gi dong du ni lhung/ gzung 'dzin gyi lcags sgrog la sogs pas ni phan tshun du sbrel/* [UNtib, 51a].
17. *'o skol sngar 'dod pa'i yon tan srin mo dang 'dra bas bslus pas/...* [UNtib, 51a].
18. Достаточно упомянуть хотя бы сходство «*d*» и «*ng*» или «*p*» и «*b*» в некоторых тибетских ксилографах, приводящее к тому, что становится трудно отличить, например, *dad pa* ('верить, вера') от *dang ba* ('восхищаться').
19. Например, *mi dag*, которое переводчик мог прочесть и как 'люди', и как 'не очистившись' [Цыбиков, 1981, 47].
20. *sga srab bka' rtags zhes pa/* [UNtib, 58a]. *...yang dper na/ 'khor los bsgyur ba'i rgyal po'i zhwa lcag la sogs pa'i bka' rtags khyer ba de la/ mi rgod la sogs pa'i mgo nag yongs kyis 'da' mi nus ba ltar/...*[UNtib, 58a].
21. Точнее, две ошибки, вторую мы здесь не разбираем.
22. Располагая лишь современным китайским изданием данного текста [LR], мы не знаем, в какой форме, то есть более или менее корректно, было написано название «Восьмитысячника праджняпарамиты» в тексте, с которого непосредственно был осуществлен перевод.
23. Такие указатели существуют, например, для греческих и латинских текстов.

Литература

1. DDSmong — Yamandaga maqagala erlig qaγan ökin tngri dörben doγsin sudur-un orosiba. Пек. ксил. РФ ВФ СПбГУ, Mong-D13, инв. 426.
2. DDStib — Dpal rdo rje 'jigs byed lha bcu gsum ma'i sgrub pa'i thabs rin po che'i za ma tog ces bya ba bzhugs so. Тиб. ксил. Частная коллекция.
3. GBmong — Getülgegči milaraspa-yin tuγuǰi delgerenggüi ilγaγsan 'bum daγulal kemegdekü orosibai. Пек. ксил. РФ ВФ СПбГУ, Mong-E55, инв. 438.
4. GBtib — rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 1999.
5. LR — Lam rim thar rgyan // Gangs can rig brgya'i sgo 'byed lde mig ces bya ba bzhugs so, deb 20. Mi rigs dpe skrun khang. 1992.
6. MK — Mani kambu nögüge bölüg. Пек. ксил. РФ ВФ СПбГУ, Mong-C26, инв. 38—49.
7. NTmong — Nom-un boγda tegüs čoγtu yeke sgambô=pa-yin čadig küsel-i qanggaγči čintamaṇi erdeni bükün-e tügemel

iraγu bančid tonilqu-yin čimeg-ün degedü erdeni kemegdekü orosiba. Бур. рук. РФ ВФ СПбГУ, Mong D-256, инв. 698.
8. NTtib — Chos kyi rje dpal ldan sgam po pa chen po'i rnam par thar pa yid bzhin gyi nor bu rin po che kun khyab snyan pa'i ba dan thar pa rin po che'i rgyan gyi mchog ces bya ba bzhugs so. Копия тиб. ксил. из библиотеки Поталы. Частная коллекция.
9. SRmong — Qutuγ-tu qamuγ nom-ud-ün mön činar tegsi sača teyin böged edügülügsen samadis-un qaγan neretü yeke kölgen sudur. Mongolian Kanǰur. V. 71 / Ed. by L. Chandra. Śata-piñaka series, Indo-Asian literatures. V. 171. New Delhi, 1978. Pl. 3—446.
10. SRtib — Phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. The Tibetan Tripitaka / Ed. by Barber A. W. Vol. XI (tib. vol. Da). Taipei, 1991. P. 452—500 (pl. 2—340).
11. TC — Tonilqu-yin čimeg kemegdekü šastir. // Позднеев А. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. СПб. 1900. С. 200—228.
12. TNT — Yirtinčü-yin amitan-u abqu uγurqu-yi todoraγu=luγči nom-un toli kemegdekü orosiba. Mong D-392, инв. 2464.
13. UNmong — Bodovau-a-yin ubadis üliger-ün nom erdeni čoγčalaγsan kemekü orošiba. Пек. ксил. РФ ВФ СПбГУ, Mong D-357, инв. 1011.
14. UNtib — Dpe chos rin chen spungs pa bzhugs so. Ксил. РФ ВФ СПбГУ, Т 196, инв. 247.
15. *Бурнээ Д., Энхтөр Д.* Уламжлалт монгол орчулгуудын судлалд. Улаанбаатар, 2003.
16. *Бурнээ Д., Энхтөр Д.* Монголын бурханы шашны түүхэн сурвалж. Улаанбаатар, 2004.
17. *Лихачев Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X—XVII вв.). СПб., 2001.
18. *Лотман Ю. М.* Лекции по структуральной поэтике // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 17—263.
19. *Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Ю. М. Лотман. Об искусстве. СПб., 1998. С. 437—441.
20. Цахар Гэвш Лувсанцүлтим. Хамгийн айлдагч богд Зонхавын цадиг мэдэхүйсэ хялбараар өгүүлсэн сайн амгалан бүхэн гарахын орон хэмээгдэх оршвой. Д. Наранцэцэг хуучин монгол бичгийн эхээс сийрүүлэн буулгаж, тайлбар сэлт хиийв. Улаанбаатар, 2004.
21. *Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товчоон. Улаанбаатар, 1995.
22. *Цендина А. Д.* К вопросу о поэтико-стилистических направлениях в монгольской литературе XVII—XIX вв. // Теория стиля литератур Востока. М., 1995. С. 74—105.
23. *Цыбиков Г. Ц.* О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» // Г. Ц. Цыбиков. Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981. С. 27—50.

С. Хувсгул

Действующие лица религиозной драмы Д. Равджи «Лунная Кукушка»

Повесть о преисполненной мыслью о достижении просветления птице по имени Лунная Кукушка — Голубая Шейка, именуемая «Украшение ушей тех, кто познал, что все предметы сансары не имеют сущности», была написана тибетском ламой Дагпу Лубсандамбийжалцаном в 1737 г. Она является буддийской дидактической повестью, относится к распространенному в XVIII в. жанру тибетской литературы. Это произведение было известно в Монголии сначала благодаря переводу дай гуши Агвандампила (1700—1780), затем появилась музыкальная пьеса Д. Равджи (1803—1856), написанная по мотивам этой повести.

Пьеса стала уникальным явлением в средневековой монгольской литературе, другого подобного произведения в ней не существовало. До недавнего времени специальные исследования «Повести о Лунной Кукушке» отсутствовали, предпринимавшиеся работы носили фрагментарный характер, касались частных вопросов, связанных с постановкой пьесы и с ее идейным содержанием. В 2003 г. отмечался 200-летний юбилей Д. Равджи. Это вызвало большой интерес к творчеству писателя и дало толчок к научному изучению его наследия на новом уровне.

Впервые в европейской науке написал об этой пьесе А. М. Позднеев. В своих заметках во время научной экспедиции в Монголию в конце XIX в. он упомянул о пьесе «Повесть о Лунной Кукушке» [Pozdneev, 1978]. Однако авторство ее он приписывал жителям тибетской провинции Алашани. Эту пьесу упоминает и Б. Я. Владимирцов в своей статье о тибетском театре [Владимирцов, 2003]. Но, судя по его словам, упомянутая им пьеса сильно отличалась от «Лунной Кукушки» Д. Равджи.

Важную информацию об этой пьесе сообщила Г. Уварова в книге «Современная монгольская драма» [Уварова, 1947. С. 22—24]. Скорее всего, она использовала сведения, полученные от очевидцев, в памяти которых впечатления о пьесе были достаточно свежи. Она не касается текста пьесы, однако в ее работе есть важные данные о декорациях. Она пишет: «Объемные декорации изображали горы, деревья с листьями, камни, юрты. Высушенные, надутые воздухом и раскрашенные бараньи желудки, изображали облака» [Уварова, 1947. С. 23]. В этом спектакле нельзя видеть влияния театральной культуры соседних восточных стран, ибо ни китайский классический театр, ни тибетские цамы, ни индийские театральные зрелища не имели и не имеют декораций» [Там же].

В 1959 г. Ц. Дамдинсурэну посчастливилось найти в библиотеке главного монастыря Улан-Батора Гандане часть рукописных тетрадей пьесы. Вскоре он организовал экспедицию в Восточногобийский аймак, где ставили эту пьесу. Там ему удалось обнаружить недостающие тетради и, главное, собрать сведения и воспоминания о том, как ее ставили. Находка полного текста рукописи пьесы дала импульс для начала научного ее изучения. В 1961 г. Ц. Дамдинсурэн объединил три варианта рукописи пьесы и издал ее текст на старомонгольском языке, предпослав ему большое предисловие [Ц. Дамдинсурэн, 1962]. Этот текст стал основным при изучении пьесы. Ц. Дамдинсурэн привлек тибетский ее вариант и сделал сравнительный анализ языка ряда фрагментов повести.

В 1960 г. искусствовед Э. Оюун одну из четырех глав своей кандидатской диссертации о народных театральных традициях монголов [Оюун, 1960] полностью посвятила изучению данной пьесы, уделив наибольшее внимание ее театральной постановке.

В 1965 г. Д. Цаган защитила кандидатскую диссертацию по поэтическим произведениям Д. Равджи [Цагаан, 1963]. Ей принадлежит также глава «Творчество Д. Равджи» в коллективной монографии сотрудников Института языка и литературы МАН о старой монгольской литературе [Цагаан, 1968]. Тибетолог Л. Хурэлбатор обратил внимание на этот уникальный памятник в 1990-е гг. Им было написано о данной пьесе несколько статей, главной из которой является статья «Театр кочевников и „История Лунной Кукушки“» [Хурэлбаатар, 1996], включенная им в книгу «Белая гаруда с небес» («Огторгуй цаган Гарди»). Здесь он первым заговорил о «Гориме», т. е. книге об исполнении пьесы, и выявил особенности конфликта, на котором она построена.

Философ С. Лхагвасурэн обратил внимание на общественно-политические и религиозные взгляды Равджи [Лхагвасурэн, 1987], к поэзии которого он часто обращался в своем исследовании.

В 1994 г. калмыцкий ученый Д. Н. Музраева защитила кандидатскую диссертацию на тему «Тибетское повествовательное дидактическое сочинение „Повесть о Лунной Кукушке" и его распространение в Центральной Азии» [Музраева, 1994], в которой она проанализировала тибетский вариант повести, сделала попытку «установить истоки сюжета о превращении в кукушку» и сравнила с оригиналом перевод одного отрывка пьесы на бурятский язык.

В 1992 г. в работе «Становление жанра в монгольской драматургии» [Хөвсгөл, 1992] нами были проанализированы жанровые особенности данной пьесы, а в 2004 г. увидела свет монография «Исследование рукописи „Горим" драмы „Лунная Кукушка" Д. Равджи» [Хөвсгөл, 2004], включающая статью о «Гориме», транскрипцию трех вариантов рукописи этого сочинения, фотокопию одной рукописи и индекс тибетских слов.

Данзанравджа относился к секте красношапочников. Он родился в 1903 г. в семье бедного арата Дулдуйт в хошуне Мэргэн-вана Тушетухановского аймака (ныне Восточногобийский аймак), с детских лет отличался большими способностями, особенно в области стихосложения, и вскоре был признан пятым перерожденцем гобийского Нойон-хутухты. В четырнадцать лет он ушел в монастырь, где начал изучать буддизм. Д. Равджа является выдающимся общественным деятелем и поэтом своего времени. Всю жизнь он провел в путешествиях, много кочевал, а то и скитался. География его путешествий очень обширна. Он доходил до Да-хурэ (Улан-Батора), Пекина, Худжирта (Увэрхангайского аймака), до Цэцэнхановского монастыря (центр Цэнтэйского аймака). Он владел многими ремеслами и навыками: рисовал, строил монастыри, ставил пьесы, сочинял стихи на монгольском и тибетском языках. Был обладателем богатой коллекции произведений искусства. Некоторые его песни, такие как «Превосходное качество» (песня о красоте женщины) и «Старик и птица» (философский диалог), бытуют как народные.

Он создал такие знаменитые образцы дидактической поэзии, как «Бумажная птица» («Цасан шувуу»), «Умиротворитель души» («Сэтгэлийн амрагч»). В стихах, проповедуя идеи буддизма, он критиковал социальное неравенство, моральное разложение духовенства.

В пьесе «Лунная Кукушка» более восьмидесяти персонажей. Списка действующих лиц, как это принято в современных пьесах, нет, однако в некоторых рукописях сбоку от основного текста вписаны тибетские имена персонажей пьесы. Некоторые из них имеют одновременно санскритское, тибетское и монгольское имена, например, несколько имен есть у царя Варанаси: санскритское его имя — Гулиранз, тибетское — Ригдэн, монгольское — Тогс Язгуурт. При написании сценария автором были введены новые персонажи, такие как народ, царица, супруга царя Машуки, сын-царевич и многие другие. Всех действующих лиц «Лунной Кукушки» можно разделить на главных, второстепенных и эпизодических.

К главным героям пьесы относится **Номунбаясгалан** — сын царя Гулиранза, он же — Лунная Кукушка (Саран Хохоо). В названии пьесы говорится, что он перерожденец Лохиширн. Сам Жанрайсаг, бог милосердия, прислал Номунбаясгалана в качестве сына к царю Гулиранзу. Когда тот родился, с неба посыпались цветы, послышалась прекрасная музыка. Царевич с детства был очень религиозным человеком: первыми словами, которые он произнес, были слова молитвы. После смерти матери он чувствовал себя одиноко. Родственники решили, что женитьба поможет ему избавиться от страданий. Под их давлением он вскоре женился, однако взойти на престол вместо стареющего отца отказался.

С самого начала в пьесе присутствует персонаж Лагана — сын чиновника, друг детства и ровесник царевича. Они вместе росли, учились волшебству превращения в другие существа. Когда Лагана решил отобрать у царевича тело, тот воспринял это смиренно. Лувсанчултэм Чахарский в одной из своих работ писал, что Номунбаясгалан скорее всего даже предчувствовал такой поворот событий. Поначалу, когда царевич остался в лесу один, в образе кукушки, он испугался, расстроился, но быстро себя успокоил и произнес несколько очень значимых для понимания смысла пьесы монологов, а также исполнил ряд песен. Именно эта часть несет основную идейную нагрузку пьесы, которая заключается в понимании смысла жизни как «преодоления тьмы страданий», что нашло выражение в названии одного из главных монологов пьесы — «Отогнавший тьму страданий» («Зовлонгийн харанхуйг арилгагч»), в котором есть такие слова:

Получивший высокое рождение, сын тэнгрия, ты мой.
Благодетельными родителями опекаемый,
любимый птенец ты мой.
Облаченный в панцирь воспоминания и знания,
богатырь ты мой[1].

[Дамдинсурэн, 1962. С. 158]

Наутро к нему пришел хубилган-Кукушка и стал уговаривать не возвращаться домой. Лунная Кукушка поселился в лесу и начал обучать других птиц основам буддийского учения. Сначала птицы не понимали его, но постепенно с помощью бодисаттвы стали постигать учение. Число учеников постоянно увеличивалось. Царевич, несмотря на то что потерял облик человека и приобрел облик птицы, продолжал помогать бессловесным живым существам.

Дэмид-лама помог Лунной Кукушке войти в сонм богов, где он встретил Белого человека-бодисаттву и Синюю Женщину — свою мать. В шестой главе к нему приходит Дэмид-лама с Белым человеком и говорит, что в городе Варанаси царем будет не он, а его ученик — птица Одадан. В восьмой главе царе-

вич возвращается во дворец и встречается с отцом. Этот мотив является развязкой событий. Царевич потерял свое «прекрасное, трудно достающееся человеческое тело, став маленькой низкой птицей» (*олох бэрх чолоо учралт хүний бие*), но по большому счету он стал счастливее. Так побеждает в пьесе идея буддизма. Имеется и объяснение этой идеи: царевич стал кукушкой по закону кармы, так как в прежней своей жизни он убил Лагану.

Сэрсэнма — первая жена Номунбаясгалана. Она добра, религиозна, как и муж, добродетельна. Но и ее не обошли стороной печали и горе. После исчезновения царевича Сэрсэнма первая начинает подозревать обман. Убедившись в своих догадках, она решает уйти в лес, где исчез когда-то ее муж. Прощаясь с домом, она произносит две речи. В них резко критикуются общество, мещанская мораль. Особенно сильно по степени эмоционального воздействия звучит стихотворный фрагмент «Свет» («Орчлон»), в котором говорится об изменчивом характере мира. В лесу она решает покончить с собой, но в этот момент появляется пандита и благословляет ее, даруя сан. Речи Сэрсэнмы в лесу так же гуманны и полны глубокого философского смысла, как и речи царевича. Она произносит:

Стану птицей ради голодного,
Стану лекарством для больного,
Стану глазами для слепого,
Стану ушами для глухого [2].

[Дамдинсурэн, 1962. С. 175]

После периода долгого созерцания она становится йогиней и находит путь к истине. В конце шестого действия она наконец встречается с Лунной Кукушкой.

Лагана, сын министра Ямши, — главное отрицательное лицо пьесы, олицетворение социального зла и несправедливости власти. Изначально он не помышлял вредить царевичу, его душу смутили слова Сурасдини. Ямши хотел сыну добра, путем обмана он сделал его главным визирем царевича. Лагана умный и ловкий человек, более изощренный, чем его хитрый отец. При помощи обмана он овладел телом царевича, стал царем, родители же, не зная истинного положения дел и думая, что Лагана умер, быстро закончили свои дни в тоске и горе.

Дальнейшие события разворачивались так, что Красная Тара выгнала дух Лаганы из тела царевича и вселила туда дух птицы Одадан, который стал гуманным царем в Варанаси. Так, в конечном счете, добро победило зло.

Сурасдини — злая жена царевича, является отрицательным персонажем пьесы. Она красивее Сэрсэнмы, однако злопамятна, любит почет и привилегии. Именно она подталкивала Лагану на нечестный поступок. Зависть к Сэрсэнме из-за нежных отношений ее с царевичем заставляет ее стать любовницей Лаганы и вступить с ним в сговор. Она предлагает различные способы погубить царевича, чтобы Лагана мог стать царем, а она — его законной женой. Когда Лагана завладел телом царевича, Сурасдини спешит доставить Сэрсэнме еще большие страдания. После того как дух Лаганы был выгнан из тела царевича, она сходит с ума.

Гулиранз — царь города Варанаси, человек добрый и порядочный. Однако его смутил злой министр Ямши. Чтобы сделать своего сына первым министром царевича, Ямши убеждает царя, что на его престол претендуют трое чиновников. Гулиранз выгоняет ни в чем не повинных чиновников из страны. Вскоре он понимает, что вынес неправильное решение, однако, будучи не в состоянии признаться в этом себе и другим, делает Лагану первым министром царевича. Это и становится причиной всех дальнейших несчастий. Гулиранз не знает истинной подоплеки событий и очень расстраивается, видя, как сильно изменился в худшую сторону характер сына, который стал плохо к нему относиться и довел его до отчаяния в конце четвертой главы. В восьмой главе, когда Лунная Кукушка приходит во дворец и все содеянное Лаганой становится явным, царь падает в обморок, затем извиняется перед Занадрой и царевичем. Восьмая глава заканчивается сентенцией о том, как велика может быть цена одного неправильного решения.

Мадимахани — царица Варанаси, жена Гулиранза, дочь царя Машуки, перевоплощение Белой Тары. Образ ее трагичен. Она не стремилась выйти замуж, хотела стать монахиней, но Дэмид-лама раскрыл ей предначертание стать женой царя и помогать жаждущим. Она выбрала Гулиранза, превосходившего других женихов не богатством, а благородством. Став его женой, она родила Номунбаясгалана. Мадимахани изображена матерью, беспокоящейся о своем сыне, борющейся за его будущее, старавшейся воспрепятствовать назначению Лаганы чиновником царевича. Но Гулиранз пренебрегает ее советами. В начале третьей главы Мадимахани умирает в тоске. Но даже после своей смерти она продолжает заботиться о своем муже: часто приходит к нему во сне и дает мудрые советы. В пьесе затронута тема бесправной женщины: несмотря на то что Мадимахани была перерождением Белой Тары, мудрой и предусмотрительной, ее словами пренебрегали, мнение ее не учитывалось, советы не казались заслуживающими внимания.

Ямши — умный и хитрый человек. Чтобы сделать своего сына главным чиновником при Номунбаясгалане, он оклеветал троих мудрых чиновников, заставив Гулиранза выгнать их из страны, и благополучно довел до конца свои коварные планы. Однако в конце жизни его настигает настоящая беда. Мысли Ямши наглядно выражены в стихах, обращенных к сыну. В них он учит скрывать свое настоящее лицо, действовать коварно, смело, жестоко. Он произносит такие слова:

Дело государства — как камень многогранный,
Трудно предугадать.

Поэтому нужно быть осторожным.
Лучше копить свои достоинства,
но не стоит раздавать их.
Лучше слушать слова других,
Но не стоит выражать свои мысли [3].

[Дамдинсурэн, 1962. С. 112]

Занадра — сын чиновника, смелый, решительный человек, мудрый министр Номунбаясгалана, перерожденец Хаянхирва, некрасив и даже устрашающ лицом, но прекрасен душой. Дойдя до страны Хачи, он встречается с Дэмид-ламой и выходит на путь дхармы. В восьмой главе он возвращается на родину и встречается с Лунной Кукушкой, затем снова становится риши и наконец уходит на небо. Его образ интересен тем, что он в состоянии понять несправедливость жизни и сказать об этом царевичу страны Хачи.

Эйлиг — вторая жена Галиранза, умная и добрая женщина, участвует в воспитании Номунбаясгалана. Она борется против назначения Лаганы на пост чиновника, просит в этом помощи у троих мудрых чиновников, а после их изгнания, жалея их, дарит им свои драгоценности.

Царь, узнав об этом, в гневе хочет казнить ее. В этой ситуации она выступает очень мудро, ей удается отвести от себя гнев царя, а затем постепенно она начинает предпринимать попытки убедить царя в неправильности его поступков по отношению к чиновникам и добивается успеха. Этому способствуют ее речи об изменчивости мира, о том, что несправедливые цари могут в последующих перерождениях стать нищими, а благородные нищие — царями. Ее образ напоминает мудрую невестку из монгольских народных сказок.

Помимо главных персонажей в пьесе имеется достаточно много второстепенных образов. Многие из них играют достаточно большую роль в развитии сюжета, характеристике героев. Наиболее значительными из них являются следующие.

Дэмид-лама — перевоплощение Амитабхи, хозяина Западного Рая. Он появляется на сцене в нужные моменты и указывает героям, как им поступить. Главная идея, которую несет этот образ, состоит в утверждении мысли, что жизнь человека зависит от судьбы. Его грозное воплощение — Долод-лама, глава красного направления буддизма. Дэмид-лама появляется на сцене, когда рождается Мадимахани. Второй раз зритель видит его, когда Мадимахани выходит замуж. В пятой главе он проповедует свое учение Лунной Кукушке и вводит его в собрание богов. В восьмой главе, во время общего сбора у царя Гулиранза, он появляется в сопровождении четырех (иногда — восьми) монахов, белого мужчины, пяти дагинь и читает им сутру. Из содержания сутры становится ясно, что он относится к сторонникам философии шуньята.

Машука — царь Хачи, перевоплощение Очирвани, хозяина тайн, мудрый человек. Во время замужества своей дочери, Мадимахани, он ведет с ней серьезные разговоры, в которых дает определение своей эпохи. Отвечая на вопросы Мадимахани о том, как соблюсти религиозную мораль в греховной мирской жизни, царь дает мудрые советы. Машука — это положительный образ, воплощающий в себе образ справедливого царя.

Будь мужу-царю, как рабыня, безропотной.
Будь с другими женами, как два крыла птицы,
независимой.
Будь старательной, как слон, который,
Томимый жаждой, тем не менее
не выходит из воды.
Будь бдительной, как кошка, видавшая беды [4].

[Дамдинсурэн, 1962. С. 82]

Лодойравсан — министр правой руки, честный, мудрый, добрый чиновник. Он всегда принимает правильные решения, хорошо понимает царя. Однако по характеру он мягче Ямши и Лаганы и не может противостоять им в жизни.

Народ. Число людей неопределенно: в одних постановках может быть два, в других — несколько человек. Среди них есть мужчины и женщины. Они выражают свои мысли о положении дел в государстве. Народ появляется во второй главе. Можно сказать, что именно слова простых людей делают пьесу социальной драмой. О жестокости лжецаревича зритель узнает только из их слов: они осуждают Номунбаясгалана, когда изменились его характер и поведение, радуются, когда Тугсгэрэлт становится царем. Подчас, не зная истинного положения вещей, они высказывают неверные суждения.

Надзиратели. Они появляются в начале пьесы, чтобы исполнить приказ царя и изгнать из страны троих мудрых чиновников. В конце пьесы они, проникнувшись идеями Мадимахани, меняют свои взгляды и начинают следовать буддийскому учению.

Попугай Бададара — главный ученик Лунной Кукушки. Он знает человеческий язык. В седьмой главе звучит обращенное к Данамриди главное его высказывание о том, что «учению Будды следовать трудно».

Белый человек — перерожденец Авалокитешвары. Когда царевич превращается в кукушку, он приходит к нему в облике кукушки — бодисаттвы. Вторая их встреча происходит на общем собрании бодисаттв. Он всегда оказывается рядом с Лунной Кукушкой и дает ему ценные советы, как следует действовать в разных ситуациях.

В пьесе имеется также много персонажей, появляющихся всего один раз, некоторые из них не имеют слов. Мы назвали их эпизодическими персонажами. Причина большого их количества, по нашему мнению, кроется в прозаических истоках пьесы и ее эпическом характере. Эпизодические персонажи играют важную роль в развитии сюжета, что является особенностью данной пьесы. Их имена имеются лишь в «Гориме».

Мать Мадимахани. Она извещает о рождении дочери. Позже, когда та выходит замуж, мать учит

ее, как следует правильно вести себя в замужестве. По ее словам, не стоит «верить болтливым служанкам, говорить с молодыми чиновниками». Ее взгляды отличаются от учения отца Мадимахани своим практицизмом и некоторым недоверием к людям. Зритель не знает имени матери Мадимахани, однако образ ее наделен большим смыслом и слова ее имеют важное значение для создания характеров главных героев.

Брахман Таруба — великий йог. Он учит царевича и Лагану методу превращения в другое тело.

Цари Одибишу и Магада — просят руки Мадимахани. Их имена созвучны названиям древних индийских царств.

Отец Сэрсэнмы — является царем государства Средней Индии.

Брахманы: Гарма-Од и Буза. Гарма-Од предсказывает царевичу судьбу. Буза, убоявшись Ямши, скрывает правду.

Дэмчид — мудрый и добрый чиновник. Он встречается с Лунной Кукушкой в лесу и передает ему вести. Например, именно он говорит о том, что Занадра живет в стране Хачи.

Лагмар — сторонник Ямши. Он умирает вместе с Ямши, когда тот уходит из жизни. Лагмар два раза участвует в событиях: дает неприятный голос троим мудрым добрым чиновникам, изгнанным из страны, и радуется с Ямши, когда умирает царица Мадимахани.

Сторонники Ямши. Их несколько. Они не имеют слов и появляются в пьесе только для того, чтобы умереть вместе с Ямши.

Боги: Джанрайсэг и Арьядари — названые родители Номунбаясгалана. Они отправляют царя Самбуджимба, который был прежним перерожденцем Номунбаясгалана, в город Варанаси, чтобы он стал там сыном Галиранза.

Эйчин — третья жена Гулиранза. Она не имеет слов. Появляется лишь для пояснения зрителю, что у Гулиранза есть третья жена.

Таким образом, все персонажи пьесы «Лунная Кукушка» Д. Равджи, представленные тремя большими классами — главные герои, второстепенные образы и эпизодические персонажи, играют большую роль в выявлении идейного содержания пьесы, в ее сюжете и детальной характеристике действующих лиц. Одни из них присутствуют на протяжении всей пьесы, другие появляются в одной-двух картинах, третьи — один раз. Некоторые персонажи не имеют слов. Однако все они несут большую художественную и смысловую нагрузку.

Примечания

1. Перевод Д. Н. Музраевой.
2. Перевод автора статьи.
3. То же.
4. То же.

Литература

1. *Владимирцов. Б. Я.* Тибетские театральные представления / Восток. № 3. 1923; Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
2. *Лхагвасүрэн Г.* Философские и общественно-политические взгляды Д. Равджи: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Улаанбаатар, 1987.
3. *Лхагвасүрэн Г.* Ноен хутагт Данзанравжаа. Гүн ухааны үзэл. Улаанбаатар, 2003
4. *Музраева Д. Н.* Тибетское повествовательно-дидактическое сочинение «Повесть о Лунной Кукушке» и его распространение в Центральной Азии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1994.
5. *Оюун Э.* Народные истоки театрального искусства монголов. М., 1960.
6. *Уварова Г.* Современный монгольский театр. М., 1947.
7. *Хөвсгөл С.* Монголын жүжгийн зохиолын төрөл зүйл бүрэлдэн нь. Улаанбаатар, 1992.
8. *Хөвсгөл. С.* Монголын жүжгийн зохиолын төрөл зүйлийн асуудал. Улаанбаатар, 1996.
9. *Хөвсгөл С. Д.* Равжаагийн «Саран хохооний намтар» жүжгийн «Горим»-ын эх бичгийн судалгаа. Улаанбаатар, 2004.
10. Хутагтын амьдралын мочлог. д. Равжаа / Эмх А. Шартолгой, Ш. Бияржаргал. Улаанбаатар, 2003.
11. *Хүрэлбаатар Л.* Дорно дахины уран сайхны сэтгэлгээний сонгодог уламжлал ба монголын яруу найргийн онол. Улаанбаатар, 1993.
12. *Хүрэлбаатар Л.* Аварга могой зүйл чандмань // Огторгуйн цагаан Гарди. Улаанбаатар, 1996. С. 126—197.
13. *Хүрэлбаатар Л.* Равжаа судлалын арван эндүү // Монголын уран зохиолын дээж. Билгийн толь II. Боть 6. Улаанбаатар, 1998.
14. *Хүрэлбаатар Л.* Сударшастирын билиг. Улаанбаатар, 2002.
15. *Цагаан Д.* Д. Равжаагийн яруу найргийн зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1963.
16. *Цагаан Д.* Д. Равжаагийн уран бүтээл// Монголын уран зохиолын тойм. III дэвтэр. Улаанбаатар, 1968.
17. *Цагаан Д.* Д. Равжаагийн яруу найргийн цоморлог. Улаанбаатар, 1992.
18. Noyan qutuqtu Rabjai Saran kugen-u namtar // Damdinsuren Ts. Beledkebe. Улаанбаатар, 1962.
19. *Pozdneev A.M.* Religion and ritual in Soriety lamayst Buddism late 19-th century Mongolia. Ub., 1978.

С. С. Сабрукова

Текстологический анализ двух монгольских переводов «Бодхичарьяаватары»

«Бодхичарьяаватара» не раз привлекала внимание монгольских переводчиков как один из основных текстов буддизма махаяны. Одним из самых ранних переводов, дошедших до настоящего времени, является перевод Чойджи-Одзера (XIV в.), одним из поздних — перевод Цэвэнпилдоржи (XIX в.). Эти два текста хранятся в Рукописном фонде ИВР РАН, первый (ранний перевод Чойджи-Одзера в виде переписанного экземпляра из монгольского Данджура) под шифром F-550, второй (поздний перевод Цэвэнпилдоржи) под шифром Q-2244.

Факт наличия этих двух переводов в нашем распоряжении крайне благоприятен для проведения их текстологического анализа.

Эти два перевода разделяет большой промежуток времени (почти пять веков). Переводчики достаточно адекватно передают тибетский текст. Незначительные расхождения, не влияющие на содержание текста, в основном носят лексический характер. Для того чтобы показать, чем вызваны эти несоответствия, мы воспользовались таблицей, где в первой графе даны тибетские слова со своими значениями, выписанными из «Тибетско-русско-английского словаря с санскритскими параллелями» Ю. Н. Рериха, во второй — слова из рукописи F-550, в третьей — слова из рукописи Q-2244. Значения монгольских слов взяты из «Монгольско-русского словаря» К. Ф. Голстунского. Выборка слов осуществлена из первых четырех глав.

Тиб. слово XXVI *la* Данджур. *Mdo-'grel*	**Монг. F-550 Чойджи одзер (XIV в.)**	**Монг. Q 2244 Цэвэнпилдоржи (XIX в.)**
[1; 2][1] *rang-gi yid-la bsgom phyir ngas 'di brtsams* я составил это для того, чтобы поразмыслить [об этом] самому	*öber-un sedkil degen bisilyaqu-a jokiayamui bi egüni;* чтобы размышлять самому, я создаю это	*onča öber-un sedkil degen dadtuqu-yin tula egüni toyorbisuyai bi;* особенно для того, чтобы самому поупражняться, я это предприму
[1; 3] *don* польза, выгода	*qabiy-a* польза, заслуги	*tusa* польза, помощь
[1; 6] *sdig-pa* грех, порок	*nigül* грех, прегрешение	*kilinče* грех, прегрешение
[1; 7] *bde-mchog* высшее счастье	*degedü jiryalang* высшее благоденствие	*degedü amuyulang* высшее спокойствие
[1; 8] *gtang-ba* оставлять, бросить	*tebčigdekü* быть оставленным, покинутым	*talbiydaqu* быть оставленным
[1; 9] *'khor. ba* (s. sansara) будд. сансара, мир,	*sansar* мир материальный	*tegüterel-tü orčilang* колеблющийся мир
[1; 13] *sqrol ('gyur-ba)* спасемся, избавимся, освободимся	*tonilqu bügesü* если освободитесь, спасетесь, избавитесь	*getülgekü* будем переправлены (на тот берег), будем свободны
[1; 17] *'bras-bu* будд. плод результат, следствие	*ači* благодеяние, результат	*ür-e* плод, семя, последствие
[2; 6] *blo* умственные способности, ум	*sedkil* мысль, совесть, сердце, любовь, душа	*oyun* ум, разум, память

[1] Первая цифра — номер главы, вторая — номер четверостишия в этой главе.

Тиб. слово XXVI *la* Данджур. *Mdo-'grel*	**Монг. F-550 Чойджи одзер (XIV в.)**	**Монг. Q 2244 Цэвэнпилдоржи (XIX в.)**
[2; 24] *phyag-mtsal* почтительное приветствие, низкий поклон	*sögödemüi* преклоню колени, стану на колени	*mörgömüi* кланяюсь, падаю ниц
[2; 42] *bag-med-pa* неблагоразумный, несдержанный	*balamad (aburi-tu)* сумасброд, взбалмошный	*serimji ügei* неосторожный, небдительный
[3; 5] *gsol-ba* просить, молить, умолять	*öčikü* отвечать, говорить, молиться	*jalbaril talbiqu* молиться, умолять
[3; 8] *nad-gyog* ухаживающий за больным, сиделка	*ǰaruqu kümün* служитель, слуга	*ebecitü tegenü boyol* слуга, ухаживающий за больным
[3; 11] *longs spyod* богатство, наслаждение (земными благами)	*ed tavar* вещи, имущество	*edlel* вещи, имущество
[3; 21] *sa* земля, почва	*yaǰar* земля, почва, страна, местность	*široi* земля, почва
[3; 25] *blo* будд. мудрость	*bilig* знание, умение, мудрость	*tegüs oyutan* (обладающий) совершенным умом
[3; 30] *khyams shing dub-pa-yi'gro-ba'i ngal bso'i ljon-shing* райское дерево для отдыха живых существ, уставших блуждать	*tögöriǰü čilaysad-un amuqu següder-tü modun* тенистое дерево для отдыха уставших блуждать	*tened yadayuraysan amitan-u amus kikü nayilǰayur modun* ветвистое дерево для отдыха живых существ, уставших скитаться
[3; 31] *ngon 'gro las* плохой (поэт.) путь	*mayui mör ece* плохой путь	*mayui ǰayayan -aca* плохое предопределение, перерождение
[4; 1] *'bad-par bya* буду стараться, прилагать усилие	*kičiyegdekü* быть старательным, прилежным, усердным	*šimdaydaqui* быть старательным, прилежным
[4; 3] *brtags-pa* изучил, исследовал, обдумал	*onoǰu qandaǰu* стремясь понять	*šinǰilegsen* рассмотревший, исследовавший
[4; 9] *bar-chad gegs byed-pa* причинять препятствие, создавать преграду	*dutayar kibesü* если причинять недостаток	*ǰedkeriten üyledugči* создающий препятствие, препону
dman (gyur-pa) принижать, уменьшиться, быть низким	*sülberkü* быть наклоненным к чему-л., склониться к чему-л.	*door(a)daqu* быть низким, обеднеть, уменьшиться
[4; 12] *dam-bcas* обещание, обет	*aman aldaysan* обещавший	*tanyariylaysan* давший клятву, обет
[4; 16] *tshe* 1) время, 2) жизнь (в абстрактном смысле слова)	*amin* жизнь, душа	*nasun* возраст, жизнь
[4; 24] *mya-ngan* горе, беда, несчастье, страдание	*yasiyun ǰobalang* горькое, мучительное, страдание	*yaslang* печаль, скорбь, несчастье
[4; 44] *mgo* голова	*terigün* голова	*toloyai* голова

Отраженные в этой таблице лексические несоответствия прежде всего вызваны большой временной отдаленностью этих переводов. Так, например, в 6-м четверостишии 2-й главы [2; 6] тиб. *blo* со значением 'умственные способности, ум' переведено в XVI в. словом *м. sedkil* ('мысль, совесть, сердце, любовь, душа'), в XIX в. словом *м. oyun* ('ум, память, разум'). Возможно, это связано с тем, что в XIX в. слово oyun в монгольском языке стало чаще употребляться в значении 'ум, разум', а слово *sedkil* — как 'душа, влечение, сердце', хотя такой буддийский термин, как «мысль о просветлении» в том и другом случаях переведен одинаковым словосочетанием *bodkičid sedkil*. В [3; 21] тиб. *sa* ('земля, почва'), в качестве одного из четырех великих элементов, в XIV в. переведено словом *м. yajar* ('земля, почва, страна, местность'), в XIX в. словом *м. siroi* ('земля, почва'). Данный пример говорит о том, что ко времени появления позднего перевода слово *yajar* больше стало употребляться как 'страна, местность', чем как 'земля, почва', так как последние отражены словом *siroi*. Чойджи-Одзер в своем переводе нередко использует слова высокого стиля, например, тиб. *gsol-ba* ('просить, молить, умолять') [3; 5] Чойджи-Одзер перевел *öčikü* ('отвечать, говорить, сказывать, молиться о счастье'), в позднем переводе это слово встречается в сочетании с другим словом как *jalbaril talbiqu* ('молиться, умолять'). В [2; 54] тиб. *sman-pa* ('доктор'), в раннем — переведено как *otači* ('доктор'), в последнем — более современным словом *emči* ('доктор'). В [1; 3] тиб. *don* ('польза, выгода') в первом случае переведено как *qabiy-a* ('польза,

заслуги'), во втором — словом *tusa* ('польза', 'помощь'); в [4; 16] тиб. *tshe* (1 — 'жизнь' (в абстрактном смысле слова), 2 — 'время') в раннем переводе — *amin* ('жизнь, душа'), в позднем — *nasun* ('возраст, жизнь').

И Чойджи-Одзер и Цэвэнпилдоржи в одном случае имена, эпитеты бодхисаттв и некоторые буддийские термины переводят на монгольский язык, а в других — дают их санскритский эквивалент в монгольской транскрипции, как, например:

F-550	Q-2244
[1; 9] *'khor-ba*	*sansar*	*degüdegerel-tü orčilang*
[3; 30] *srid-lam*	*orčilang mör- (-iyer)*	*sansar-un ǰam- (dur)*
[1; 11] *'gro-ba'i*	*amitan-u yayca*	*amitan-u yaycakü*
ded-dpon gcig-pu	*odoriyulsun*	*sartavaki*
[2; 6] *sems-dpa'i mchog*	*bodhi-satuva*	*erkin köbegüd*
[2; 21] *mchod-rten*	*suburyad*	*takil-un sitügen*
[2; 25] *mkhan-po*	*ubadini*	*anggida toniluyci ubadini*
[1; 20] *lag bzangs kyis*	*subahu barǰa (sudur-tur)*	
ni zhus-pa		*sayin yar-tu bar (sudur-aca)*
[2; 51] *nam-mkha'i snying-po*	*akšayarbi bodhisatuva*	*oytaryui-yin ǰirüken*
sa yi snaying-po	*kšitiyarbi bodhisatuva*	*yaǰar-un ǰirüken bodhisatu-a*
[5; 103] *dpal-'byung-ba'i*	*šrisamhay-a-yin*	*ekenende cay yarqu-yin*
rnam-thar (las)	*domoy-(dur-i)*	*čadiy-(aca)*

Основная масса буддийских терминов и эпитетов будд в этих двух текстах совпадают. Но важно отметить также, что в F-555 все имена бодхисаттв даны в транскрипции санскритских слов, а в Q-2244 — в переводе на монгольский язык.

Как уже упоминалось выше, в оригинале это сочинение представляет собой поэтическое произведение. Тибетский перевод, за небольшим исключением, также осуществлен стихами. Монгольский перевод Чойджи-Одзера не имеет единого рифмообразующего начала. Ритмика стихов, где это возможно, создается разными средствами. Так, например, в представленном ниже четверостишии (рукопись F-550) в конце каждой строки, исключая четвертую, повторяется слово *küsegcin-ber* (тот, кто желает или хочет), которая в данном случае способствует организации ритма стихов.

[1, л. 2б]

sdig pa'I sdug bsngal brgya phrag gzhom <u>'dod cing</u>
sems can mi bde bsal bar <u>'dod pa dang</u>
bde mang brgya phrag spyod par <u>'dod pas kyang</u>
byang chub sems nyid rtag du gtang mi bya

[2, л. 2]

Olan jayun orčilang-un jobalang-i darun <u>küsegčin ber</u>
gamuy amitan-u jiyudan sedkil-i tarqayulsuyai
kemen <u>küsegčin ber</u>
olan jayun juryalang-ud iyar jiryasuyai kemen <u>küsegčin ber</u>
ene bodhicid sedkil-i ülü tebcigdekü buyu

[1; 8]

Тот, кто желает подавить страдания
многих сотен миров,
и тот, кто хочет развеять заблуждения
живых существ,
и кто желает жить счастливо —
никогда не отпускайте мысль о просветлении.

В следующем четверостишии аллитерацией связаны первые две строки, а в последних трех присутствует слово *jokiyaqu* ('сочинять', 'составлять', 'создавать').

[2, л. 1]

a *<u>Urida</u> ese boloysad-bar ende ogülekü busu*
a *<u>uran-bar</u> busu bi nayirayul-<u>un ǰokiyaquy-a</u>*
b *tegüber busud-un tulada <u>ǰokiyaysan bi busu</u>*
c *öber-ün sedkil deqen bišilyaquy-a <u>ǰokiyamui</u> bi*

[1, 2]

Здесь [я] не расскажу того, чего не было ранее.
Я не [могу] сочинять искусно [стихами],
поэтому я не [думал] сочинять ради других.
Это [сочинение] составил для собственного
совершенствования [в учении].

Есть стихи, где аллитерацией связаны три строки из четырех. Здесь важен еще и параллелизм мысли, который является одним из распространенных способов разъяснения буддийского учения. А аллитерация здесь, видимо, случайная, то есть получилась естественно, без специальных усилий со стороны переводчика.

[2, л. 2б]

a *Anggida busud buyan nuyud radali modun metü*
a *ači-ür-e ben ögčü bürün baraydan bui*
b *bodhičid sedkil-ün modun ürgülǰi aburida-bar*
a *ači-ür-e ben ögčü ülü baran ülemǰi nemeǰü*

[1; 2]

Кроме [того], другие добродетели подобны
дереву радали.
Отдавая свои плоды, полностью их расходуют,
а дерево мысли о просветлении всегда,
отдавая плоды, не расходует [их], а постоянно
увеличивает.

Приведем пример, где ритмика стихов создается равным числом слов в строке. В данном случае в каждой строке по четыре слова:

[2; л.2б]

ene sedkil-ün yosotu siltayan inu [4]
subqu barǰa-yin öčigsen sudur-tur [4]
door-a-du biširal-tan amitan-u tulada [4]
tegünčilen iregsen burqan-bar nomlabai [4].

[1; 15]

Истинная причина этого сознания
была проповедана самим Буддой «Таким образом пришедшим»
для живых существ с низшей верой
в сутре, сказанной [в ответ на просьбу] Субху-баржи.

Здесь количество слов в строке составляет семь:

[2, л.1а]

(7) *Inu-tan qar-a söni daki egülen-ü dotora-aca kilbelǰu*
(7) *nigen dayun-u ǰayur-a cayayan oytaryui üǰegdekü metü*
(6) *tegünčilen gamiy-a ǰayun-a burqan nuyud-un kiičün iyer*
(7) *yirtinču dakin-a buyan-tu sedkil nigen nigente töröyü*

[1; 5]

Как темной ночью из мрака туч вспыхивает
молния и на мгновение освещает окрестности,
таким же образом, благодаря силе ста будд,
во вселенной периодически появляется добродетельная мысль.

Стремление Чойджи-Одзера максимально точно передать тибетский текст не всегда дает ему возможность перевести стихами.

Относительно же перевода Цэвэнпилдоржи можно сказать, что все строки четверостиший связаны аллитерацией. Для того чтобы узнать, каким образом ему это удалось, мы сравнили построчно отдельные четверостишия из его перевода с ранним монгольским и тибетским переводами[1].

[1; 3] тиб. *dge-ba bsgom phyir bdag-gi dad-pa'i shugs* [1; л.1]
F-550 *buyan sedkiküi-yin tulada minu süsüg-ün küčün inu* [2; л.1]
Q-2244 *kiǰiyede buyan bišilyaqu-yin tula minu süsüg-ün kücün* [3; л. 1—2]

В первой строке этого четверостишия у Цэвэнпилдоржи появляется наречие *kejiyede* ('когда, пока, доколе'), которого нет в предыдущих двух случаях.

T. (2) *'di-dag-gis kyang re-zhig 'phel 'gyur-la*
(2) *eden-iyer-ber nigen tedüi ülemǰi nemeged*
(2) *kedüi bükü edeger-iyer čü tür nigen arbidǰu bolqu büged.*

В начале второй строки у Цэвэнпилдоржи появляется наречие *kedüi bükü* ('каждый раз, всегда'). В предыдущем монгольском переводе есть наречие *ülemji* ('очень') как усиление к глаголу *nemeged* ('увеличиваться'), а в тибетском нет ни того ни другого слова. Здесь также можно отметить, что в F-550 употреблена усилительная частица монг. *ber* (для перевода тиб. *kyang*), а в Q — более современное *čü*. Кроме того, в Q-2244 вспомогательный глагол тиб. *'gyur* переведен также вспомогательным монг. *bolqu* — то есть Цэвэнпилдоржи более буквален, чем Чойджи-Одзер. Судя по остальным примерам, Цэвэнпилдоржи переводит аналитические глагольные формы аналитическими же.

3) *bdag dang bskal-pa mnyam-pa gzhan gyis kyang*
3) *nama-luy-a saca qubitan busud-bar*
3) *ken-nigen nada-luy-a qubi sacayu busud-bar čü*

В третьей строке последнего монгольского перевода появляется неопределенное местоимение *ken nigen* ('кто-то один'), которого нет в двух предыдущих примерах.

4) *ce ste 'di-dag mhong-na don yod 'gyur*
4) *ker-ber edeni üǰebesü qabiy-a-tu boloǰu*
4) *kerbe edegeri üǰebesü tusa-tai bolomui.*

Здесь в двух монгольских переводах встречаются союз *ker ber* или *kerbe* ('если'), употребленный в начале условного предложения, сказуемое которого выражено условным деепричастием. В данном случае монг. *ker ber* или *kerbe* переводят тиб. *ce ste*. Для тибетского нормой является частица *na* при глаголе — сказуемом условного предложения.

[1; 4] [1; л.1]
1) *dal-'byor 'di ni rnyed-par shin-tu dka'*
1) *maši berkede oldayu ene čöletü učiral* [2; л. 1а]
1) *ene čöletü učiral oldoqu maši berke* [3; л. 2]
2) *skyes bu'i don sgrub thob-par gyur-pa-la*
2) *kümün-ü tusa bütügegci bey-e oloysan-dur-i*
2) *edüge törölkiten-ü tusa bütügekü čidal oloysan büdeg*
3) *gal-te 'di-la phan-pa ma sgrub-na*
3) *kerbe ende tusa-yi inu ese bütügebesü ele*
3) *ene nasun-dur kerbe goyitu-yin tusa-yi ese bütügebesü*
4) *phyis 'di yang dag 'byor-par ga-la 'gyur*
4) *qoyina basa egün-lüge učiralduqu qamiya bolqu*
4) *ecüs qoyina ene šitügen üneker učiraqu qamiy-a bolomui.*

Здесь мы видим, что все строки в позднем переводе начинаются со слов на букву «е». В первой строке указательное местоимение *ene* ('этот'), оно же присутствует и в предыдущих. Здесь Цэвэнпилдоржи переформулировал (в частности, изменил порядок слов) выражение, чтобы *ene* встало в начало фразы. Во второй — добавил наречие *ediige* ('теперь', 'сейчас'). В третьей строке он ввел сочетание ene *nasun-dur* (в этой жизни), которое подразумевается в контексте двух других примеров этой же строки. В тибетском сказано *'di-la* ('в этой'), слово «жизнь» здесь опущено для соблюдения равного числа слогов в строке. Цэвэнпилдоржи правильно по-

[1] Слева в квадратных скобках 1 — номер главы; 3 — номер четверостишия. Справа в скобках — номер источника из списка источников и номер листа.

нял и восстановил пропущенное слово. В раннем монгольском переводе буквально переведено *ende* ('здесь'). В четвертой строке для соблюдения аллитерации Цэвэнпилдоржи добавил слово *ecüs* ('конец' или 'в конце'), которое в сочетании с последующим словом *qoyina* ('после, затем') образует парное слово с синонимичным значением 'в конце' или 'в будущем'.

Сравнительный анализ этих трех четверостиший показал, что Цэвэнпилдоржи по мере возможности обходится данным в тибетском переводе набором слов. Видно, что переводчик бережно обращается с тибетским текстом, но добивается аллитерации, изменяя порядок слов или добавляя слова, не изменяющие значение предложения, а иногда даже восстанавливающие смысл, понятный из контекста.

[1; 34] [1, л. 36]
1) *gang-zhig de 'dra'i rgyal sras spyin bdag-la*
1) *ked-ber tere metü ogligečü bodhisatuva-nar-tur* [2, л. 3а]
1) *ken nigen tere metü ilayuysan-u köbegün öglige yin eǰen-dür* [3, л. 5]
2) *gal-te ngan sems skyed-par byed-pa de*
2) *ker-ber mayui sedkil egüskegsegčin*
2) *kerbe mayu sedkil egüsken üyledügči tere*
3) *ngan sems bskyed-pa'i grangs bzhin bskal-par ni*
3) *tere mayui sedkil egüskegsen-ü toy-a-bar kalab-tur-i*
3) *kedüi činegen mayu sedkil egüskegsen-ü toy-a metü kalab-tur*
4) *dmyal-bar gnas par 'gyur zhes thub-pas gsungs*
4) *tamu-dur orosiǰu aqu kemen burqan bar nomlabai*
4) *keǰiyede tamu-dur orosiqu bolomui kemen čidagči nomlabai.*

В данном четверостишии в первой строке во всех трех случаях начало совпадает (тиб. *gang-zhig*, монг. *ked ber*, монг. *ken nigen* ('кто-то, кто-либо'). Вторая строка везде начинается с союза «если» (тиб. *gal-te*, монг. *ker ber*, монг. *kerbe*). В третьей строке у Цэвэнпилдоржи появляется вопросительное местоимение *kedui cinegen* ('сколько, какой величины, как много'), которого нет в двух предыдущих случаях, в четвертой — наречие *kejiyede* ('когда', 'пока', 'доколе').

I тиб. л. 3а [I гл.15]
byang-chub sems de mdor-bsdus na
rnam-pa gnyis su shes bya ste
byang-chub smon-pa'i sems dang ni
byang-chub 'jug-pa nyid yin no
II монг. л. 2б XIV в.
čiyulyabasu tere bodhičid sedkil-i
qoyar ǰuil kemen uqaydaqui
küsekiii bodhičid sedkil kiged
oroqui bodhičid sedkil buyu
III монг. л. 3а XIX в.
bodi sedkil tegüni tobčilan quriyabasu
bodatai-a qoyar ǰuil-dur medegdekü büged
bodi yi küsekiii sedkil ba
bodi dur oroqui sedkil mön bolai

I. Коротко то, что является сознанием, [обращенным] к пробуждению,
следует знать в двух видах:
сознание как желание пробуждения
и сознание как вхождение в пробуждение.
II. Если собрать воедино, то пробужденное сознание,
то оно будет понято в двух видах:
сознание как желание пробуждения
и сознание как вхождение в пробуждение.
III. Если быть кратким, то пробужденное сознание
в действительности известно в двух видах:
сознание [как] желание пробуждения
и сознание [как] вхождение в пробуждение.

Данные примеры перевода тибетского текста на монгольский язык являются достаточно адекватными за исключением небольших грамматических разночтений, являющихся следствием сплошной аллитерации в последнем, где все строки начинаются со слов на букву «*b*»; *bodi* ('пробуждение') — 1-я, 3-я и 4-я строки и *bodatai-a* ('явно', 'реально') — 2-я строка. Последнее слово является прилагательным в местном падеже (=а), которое выполняет функцию обстоятельства образа действия.

I тиб. л. 3а [I; 16]
'gro-bar 'dod dang 'gro-ba yi
bye-brag ji ltar shes-pa ltar
de-bzhin mkhas-pas 'di gnyis kyi
bye-brag rim-bzhin shes-par bya
II монг. л. 2б XIV в.
yabusuyai kemen küsegčin yabuyči qoyar-un
ilyal inu yambar medegdekün bügesü
tegünčilen merged ede qoyar-un ilyal inu
ǰerge-ber medegdekü bui
III монг. л. 3а XIX в.
ilete odoqui küsekü ba odoly-a yin
ilyabari-yi yambar metü medegdekü
ilyal tegünčilen merged-ber ene qoyar-un
ilyabari-yi ǰergečilen medegdekü

I. Также известно, каково отличие
между желающим идти и идущим,
также мудрый может познать
последовательно различие между этими двумя.
II. Если известно (понятно), какое отличие
[между] тем, кто говорит «желаю пойти», и идущим,
также мудрыми отличие тех двух
познается постепенно.
III. Как ясно узнать, какое отличие между
желающим отправиться и отправившимся
мудрыми, также различающимися, отличие
этих двух познается постепенно.

Монгольские примеры переводов довольно точно отражают смысл четверостишия на тибетском языке. Каждому тибетскому слову есть монгольское соответствие. Так, например, Чойджи-Одзер вообще ста-

рается избегать лишних слов и во всем следует тибетскому тексту. Цэвэнпилдоржи, для соблюдения сплошной аллитерации, приходится вводить слова, в данном примере наречие *ilete* ('ясно', 'определенно'), которое не искажает смысла.

I тиб. л. 3а [I; 17]
byang-chub smon-pa'i sems las ni
'khor tshe 'bras-bu che 'byung yang
ji-ltar 'jug-pa'i sems bzhin-du
bsod-nams rgyun chags 'byung-ba min
II. монг. л. 2б. XIV в.
küsekü bodhičid sedkil-ece
orčilang-dur ači inu yeke bügesü-ber
oroqui bodhičid sedkil metü
tasuraši ugei buyan anu ülü bolomui
III. монг. л. 3б. XIX в.
onca bodi-yi küsekü sedkil-eče inu
orčilang-dur ayu cay-tur ür-e yeke yarqu bolbaču
oroqui sedkil yambarčilan-ku
olon buyan urguljilen yarqu busu

I. От сознания как желание пробуждения
возникает большой плод в жизни,
Но в сравнении с сознанием как вхождение в пробуждение
возникновение непрерывного потока добродетели нет.
II. Хотя от сознания [как] желание пробуждения
результат в мире большой,
но подобно сознанию как вхождение в пробуждение
не будет непрерывной добродетели.
III. Хотя особенно от сознания как желание пробуждения
и возникает большой плод в мире в течение долгого времени,
но в отличие от сознания как вхождение
не возникает постоянно много добродетели.

Монгольские переводы этого четверостишия ясно передают содержание тибетского. Чойджи Одзер и Цэвэнпилдоржи придерживаются одного принципа перевода — отразить значение каждого тибетского слова, перевести дословно, хотя стремление последнего явно перевести стихами и вынуждает его вводить в текст слова, которых нет в тибетском тексте.

I. тиб. л. 3а [I; 18]
gang-nas bzung ste sems-can khams
mtha' yas rab-tu dgrol-ba'i phyir
mi-ldog-pa yi sems kyis su
sems de yang-dag blangs gyur-pa
II. монг. л. 2б. XIV в.
ali cay-aca terigüleǰü amitan-u ayimay
kiǰayalal ügekün-i mašida köngegülkü-yin tulada
nicul midal ügei sedkil-iyer
abubasu tere bodhičid sedkil ünen-iyer…
III. монг. л. 3б. XIX в.
ali cay-aca ekilen amitan-u oron
asaru kiǰayalaši ügei-yi mašida getülgekü-yin tula
ašita ülü nicuqu sedkil-iyer
ariyun sedkil tegüni üneker abuysan…

I. Начиная с этого времени,
ради полного освобождения бесконечных миров живых существ
это сознание правильно принято
безвозвратным сознанием.
II. Начиная с этого времени,
ради полного освобождения безграничных миров живых существ
если принять непреклонным сознанием
то пробужденное сознание истинно.
III. Начиная с этого времени,
ради полного освобождения весьма безграничного пространства
живых существ
неизменно безвозвратным сознанием
принял действительно то чистое сознание.

Цэвэнпилдоржи для соблюдения сплошной аллитерации ввел во второй строке наречие *asaru* ('очень', 'весьма'), в третьей — наречие *ašita* ('вечно', 'неизменно', 'всегда') и в четвертой — прилагательное *ariyun* ('чистый') как определение к слову *sedkil* ('сознание'). Как видно из переводов, никакого искажения в смысл текста эти слова не внесли.

I. тиб. л. 3а [I; 19]
de-nas bzung ste gnyid log gam
bag-med gyur kyang bsod-nams shugs
rgyun mi chad-pa du ma zhig
nam-mkha' mnyam-par rab-tu 'byung
II. монг. л. 2б—3а XIV в.
tere cay-aca terigülen umartabasu-bar
osoldabasu-bar buyan-u küčün inu
ürgülǰi olon tasuraši ügei köke
oytaryui luy-a saca odomui
III. монг. л. 3б. XIX в.
üy-e tegün-ece ekilen umtaqu bayiqu
ütel-e seremǰi ügei bolbaču buyan-u küčün
ürgülǰi tasuralta ügei olon nigen
üneker oytaryui luy-a sacayu mašida yarumui

I. Начиная с этого времени, сон ли [это] или отвлеченность, непрерывный поток силы добродетели не разрушается,
а становится равным пространству.
II. Начиная с этого времени, забываешься [ли] или беспечен, получив постоянную
силу добродетели, [она] отправляется равно с непрерывным
голубым небом.
III. Начиная с того времени, хотя спишь или стал просто неосмотрительным, получив постоянную, непрерывную силу добродетели, действительно равняются с небом.

В данном переводе четверостишия с тибетского на монгольский язык Чойджи Одзер и Цэвэнпилдоржи тиб. *ma zhig* ('не разрушается') переводят слит-

ным деепричастием монг. *olon* ('получив'), имеется в виду, что если сила добродетели, уже приобретена, то она вечна, как пространство или небо, и уйдет вместе с ним (т. е. с небом). Или, получив ее (силу добродетели) раз, ее невозможно потерять. Таким образом, эти переводы в полной мере отражают смысл четверостишия на тибетском языке. Цэвэнпилдоржи, для того чтобы перевести стихами, во вторую строку ввел прилагательное *ütel* ('простой', 'вялый', 'слабый') в местном падеже, которое переводится обстоятельством, а также наречие *üneker* ('действительно') в четвертую строку.

Таким образом, в силу того что эти переводы разделяет довольно большой промежуток времени, можно утверждать, что они являются самостоятельными редакциями. Лексические и грамматические расхождения вызваны временной отдаленностью этих переводов. Переводчики в обоих случаях достаточно адекватно отражают смысл тибетского текста.

Желание Чойджи Одзера сделать максимально точный перевод не всегда дает ему возможность перевести стихами. Это удалось сделать Цэвэнпилдоржи путем ввода в текст своего перевода в основном указательных и неопределенных местоимений, наречий и союзов. Стихи в этом переводе связаны сплошной аллитерацией, хотя иногда встречаются четверостишия с перекрестной аллитерацией, но на письме создается видимость сплошной, так как в старомонгольской письменности начертание некоторых букв на письме не различается.

В целом эти переводы «Бодхичарьяаватары», каждый из них, являясь достоянием своего времени, внесли свой вклад в развитие переводной монголоязычной буддийской литературы.

Литература

1. Byang-chub-sems-dpa'I spyod pa la bzhugs so. Bodhicaryavatara [Вхождение в деяния Бодхисаттвы]. Данджур. Ксилограф. Пекинское издание, раздел сутр. Т. XXVI «la». Tib. 2/114. л. 1—45a. Тиб. ф. ИВР РАН. The Tibetan Tripitaka, Peking edition, Tokyo, 1962, n. 5272.
2. Bodhisatuvacariy-a avatara [Бодхичарьяаватара] на монгольском языке, рукопись F-550, 74л. Рукописный фонд ИВР РАН.
3. Bodhisatu-a cariy-a avatara orosibai. [Бохичарьяаватара], рукопись на монгольском языке, Q-2244, 88 л. Рукописный фонд ИВР РАН.
4. *Владимирцов Б. Я.* «Bodhicaryavatara». Монгольский перевод Chos-kyi hod-zer'a. «Bibliotheca Buddhica». XXVIII. Л., 1929.
5. *Голстунский К. Ф.* Монгольско-русский словарь. Т. 1. СПб., 1895; Т. 2. 1894; Т. 3. 1893—1895.
6. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. I-р [Обзор монгольской литературы]. Т. 1. Улаанбаатар, 1957.
7. *Рерих Ю. Н.* Монголо-тибетские отношения в XIII—XIV вв. // Филология и история монгольских народов. М., 1958.
8. *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Т. I—XI. М., 1983—1993.

Б. С. Дугаров

Пантеон восточных тэнгриев в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хаан»

Как известно, в различных вариантах бурятской Гэсэриады активную роль играют высшие небесные божества — тэнгрии. Общее число их составляет 99, они разделяются на 55 западных небожителей и 44 восточных. В гэсэроведении более изучены ведущие тэнгрии, но в целом пантеон эпических божеств не являлся объектом специального исследования, особенно восточные 44 небожителя. В данной статье предпринята попытка восполнить существующий пробел.

Список восточных небожителей наиболее полно представлен в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан», записанном С. П. Балдаевым у молькинских бурят (ведущий сказитель Альфор Васильев) и опубликованном в 1995 г. Основной корпус восточных небожителей подразделяется на несколько групп, характеризуемых числовой символикой, свидетельствующей об их многочисленности и могуществе. Первую группу образуют по принципу старшинства тринадцать небожителей — сыновей прародительницы восточных тэнгриев Маяс Хара туодэй (бабушки). Их список в той иерархической последовательности, в какой они представлены в небесном прологе Гэсэриады, выглядит следующим образом: 1) Асарангуй Хара тэнгри, 2) Атай Улан тэнгри, 3) Гужир Бома тэнгри, 4) Булин Хара тэнгри, 5) Хара Дархан тэнгри, 6) Хара Сохор тэнгри, 7) Бурэн Хара тэнгри, 8) Харанхуй Хара тэнгри, 9) Боо Хара тэнгри, 10) Хэлин Хара тэнгри, 11) Галзу Хара тэнгри, 12) Балай Хара тэнгри, 13) Хажагар Хара тэнгри (русский перевод всех 13 теонимов приводится ниже, в каталоге 44 восточных тэнгриев).

Следующую группу составляют Асарангуйские 13 тэнгриев (Асарангуй арбан гурбан тэнгэри), представляющие главную силу в лагере восточных небожителей и перенявшие эстафету власти у Атай Улан тэнгрия после низвержения его на землю. Третья группа состоит из Девяти Кровяных небожителей (Юһэн Шуһан тэнгэри) и четвертая — из Хашарангуйских Семи небожителей (Хашарангуй Долоон тэнгэри). Кроме того, в качестве отдельного блока можно выделить тэнгриев, олицетворяющих те или иные грозные природные явления или стихии.

Принято считать, что всего восточных тэнгриев 44. Это сакральное число является устойчивым как в шаманской мифологии, так и в эпосе «Гэсэр». На самом деле, как показывает перечень восточных божеств в рассматриваемом нами эпосе, количество этих тэнгриев превышает число 44. Но, имея в виду, что имена восточных небожителей, принадлежащих к той или иной из вышеназванных групп тэнгри, в ряде случаев дублируются, а их функциональные и цветовые характеристики совпадают, можно условно «уплотнить» список восточных небожителей до канонического символического числа — 44. Ниже приводится каталог восточных тэнгриев в алфавитном порядке, публикуемый впервые.

1. Ажарай Хара тэнгэри: Ажарай Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель Ажарай';

2. Асарангуй Хара тэнгэри: Асарангуй Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель Асарангуй', старший из сыновей Маяс Хара туодэй;

3. Атай Улаан тэнгэри: Атай Улан тэнгри — досл.: 'Красный небожитель Атай', второй из сыновей Маяс Хара туодэй;

4. Бад Балай тэнгэри: Бад Балай тэнгри — досл.: 'Совершенно Черный небожитель', один из Асарангуйских 13 тэнгриев;

5. Бидхар Шуһан тэнгэри: Бидхар Шусан тэнгри — досл.: 'Черно-кровяной небожитель', один из Девяти Кровяных тэнгриев;

6. Билаа Шуһан тэнгэри: Била Шусан тэнгри — досл.: 'Расплывчато-кровяной небожитель', один из Девяти Кровяных тэнгриев;

7. Битан Хара тэнгэри: Битан Хара тэнгри — досл.: 'Черный-пречерный небожитель' (от пэтэн хара 'черный-пречерный', вариант Бэтэн Хара тэнгэри), один из 13 Асарангуйских тэнгриев;

8. Боро Соохор *тэнгэри*: Боро Сохор тэнгри — досл.: 'Серо-пестрый небожитель', один из Асарангуйских 13 тэнгриев;

9. Бороон Хара тэнгэри: Борон Хара тэнгри — досл.: 'Дождевой Черный небожитель', из Асарангуйских 13 тэнгриев;

10. Бөө Хара тэнгэри: Боо Хара тэнгри — досл.: 'Шаман Черный небожитель', один из старейших

тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй, сын Асарангуй Хара тэнгрия, старший среди Хашарангуйских 7 тэнгриев;

11. Бөөлүүр Хара тэнгэри: Болур Хара тэнгри — досл.: 'Шаманствующий Черный небожитель';

12. Будургуй Хара тэнгэри: Будургуй Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель моросящего дождя и снегопада';

13. Булин Хара тэнгэри: Булин Хара тэнгри — досл.: 'Черный тэнгри кровяных сгустков', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй, из Асарангуйских 13 тэнгриев, глава восточных 44 тэнгриев после Атай Улана;

14. Бүлин Шүһан тэнгэри: Булин Шусан тэнгри — досл.: 'Тэнгри кровяных сгустков', один из Девяти Кровяных тэнгриев;

15. Буртаг Хара тэнгэри: Буртаг Хара тэнгри — досл.: 'Сумеречно-черный небожитель';

16. Бүрэн Хара тэнгэри: Бурэн Хара тэнгри — досл.: 'Пасмурно-черный небожитель', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй:

17. Бэтьхэ Хара тэнгэри: Бэтьхэ Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель недуга (кашля)';

18. Галзуу Хара тэнгэри: Галзу Хара тэнгри — досл.: 'Бешеный Черный небожитель', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй, входит в состав Хашарангуйских 7 тэнгриев;

19. Гуг Хара тэнгэри: Гуг Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель ауканья', возможно, небожитель, связанный с эхом, один из Асарангуйских 13 тэнгриев;

20. Гүжир Боома тэнгэри: Гужир Бома тэнгри — досл.: 'Сильный небожитель Бома', один из старейших небожителей — сыновей Маяс Хара туодэй, претендовавший на власть в лагере 44 небожителей после Атай Улана, но уступивший ее Булин Хара тэнгрию, старшему из Асарангуйских 13 тэнгриев;

21. Задата Хара тэнгэри: Задата Хара тэнгри — досл.: 'Ненастно-черный небожитель';

22. Залхаг Шүһан тэнгэри: Залхаг Шусан тэнгри — досл.: 'Липко-кровяной небожитель', один из Девяти Кровяных тэнгриев;

23. Манан Соохор тэнгэри: Манан Сохор тэнгри — досл.: 'Туманно-пестрый небожитель';

24. Манан Хара тэнгэри: Манан Хара тэнгри — досл.: 'Туманно-черный небожитель';

25. Мангарай Хара тэнгэри: Мангарай Хара тэнгри — досл.: 'Черный тэнгри похмелья';

26. Мүндэртэ Хара тэнгэри: Мундэртэ Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель града';

27. Мэшэн Соохор тэнгэри: Мэшэн Сохор тэнгри — досл.: 'Звездно-пестрый небожитель';

28. Уняар Хара тэнгэри: Уняр Хара тэнгри — досл.: 'Черный тэнгри марева';

29. Үхин Хара тэнгэри: Ухин Хара тэнгри — досл.: 'Дева Черная небожительница', один из Хашарангуйских 7 тэнгриев;

30. Үхэр Хара тэнгэри: Ухэр Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель скота', из Асарангуйских 13 тэнгриев;

31. Хабдари Шүһан тэнгэри: Хабдари Шусан тэнгри — досл.: 'Опухолевый Кровяной тэнгри', один из Девяти Кровяных тэнгриев;

32. Хажагар (Хабжагар) Хара тэнгэри: Хажагар (Хабжагар) Хара тэнгри — досл.: 'Вредный Черный небожитель', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй (Хабжагар — один из Асарангуйских 13 тэнгриев);

33. Хара Дархан тэнгэри: Хара Дархан тэнгри — досл.: 'Черный Кузнец небожитель', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй. Вариант: Харайн Дархан тэнгэри — из Асарангуйских 13 тэнгриев;

34. Хара Сахилгаан тэнгэри: Хара Сахилган тэнгри — досл.: 'Черная Молния-небожитель';

35. Хара Соохор тэнгэри: Хара Сохор тэнгри — досл.: 'Черно-пестрый небожитель', один из старейших тэнгриев — сыновей Маяс Хара туодэй;

36. Хара Хасар тэнгэри: Хара Хасар тэнгри — досл.: 'Чернощекий небожитель', из Асарангуйских 13 тэнгриев;

37. Хара Шүһан тэнгэри: Хара Шусан тэнгри — досл.: 'Черный Кровяной небожитель', главный из Девяти Кровяных тэнгриев;

38. Харанхуй Хара тэнгэри: Харанхуй Хара тэнгри — досл.: 'Мрачный Черный небожитель', один из старейших небожителей — сыновей Маяс Хара туодэй;

39. Харуута Хүйтэн тэнгэри: Харута Хуйтэн тэнгри — досл.: 'Скупой Холодный небожитель', из Асарангуйских 13 тэнгриев;

40. Хизаар Хара тэнгэри: Хизар Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель рубежей', из Асарангуйских 13 тэнгриев;

41. Хэлин Хара тэнгэри: Хэлин Хара тэнгри — досл.: 'Гневно-яростный Черный небожитель', один из Асарангуйских 13 тэнгриев, также входит в состав Хашарангуйских 7 тэнгриев;

42 Хэмнэг Хара тэнгэри: Хэмнэг Хара тэнгри — досл.: 'Черный небожитель материнского лона';

43. Хирээ Хара тэнгэри: Хирэ Хара тэнгри — досл.: 'Ворон Черный небожитель';

44. Шара Соохор тэнгэри: Шара Сохор тэнгри — досл.: 'Желто-пестрый небожитель'.

Как видно из вышеприведенного списка, наиболее многочисленную группу составляют тэнгрии, характеризуемые цветовым кодом *хара* 'черный, темный', который считается общепринятым титульным наименованием для всего лагеря сорока четырех восточных небожителей в целом. Также эта цветовая характеристика в дуалистической системе эпических божеств выступает как классификационный партнер в бинарной оппозиции «белые — черные» (западные тэнгри — восточные тэнгри). Следует оговориться, что подобное цветовое определение «черный» или «темный» носит достаточно условный характер, поскольку понятие *хара* в контексте самих имен восточных небожителей имеет несколько существенных нюансов, связанных с диапазоном значений слова *хара* в бурятском и — шире — тюрко-

монгольских языках. Если исходить из того, что данная категория восточных небожителей представляет собой наиболее древнюю могущественную часть восточных тэнгриев, о чем будет сказано ниже, то, на наш взгляд, будет правомерней переводить выражение *хара тэнгэри* как 'могучие небожители', обладающие первобытной необузданной силой. Также *хара* имеет еще значение 'чистый, не подверженный загрязнению или осквернению' (ср.: *мунхын хара уһан* — фольклорный фразеологизм, досл.: 'чистая родниковая вода вечности'). Обратим внимание, что эпитет *хара* нередко является составной частью имен многих положительных мифологических и эпических персонажей. Например, Мэргэн Хара — первый шаман у бурят, созданный западным Болур Саган тэнгрием (Шаманствующим Белым небожителем), Булган Хара — мифический первопредок булагатского племени, Хабата Хара, Дардай Хара, Забхата Хара, Губжата Хара — сыновья западных светлых небожителей, являющиеся баторами Гэсэра. Этот список можно дополнить примерами из других эпических произведений тюрко-монгольских народов: Эрхим Хара — сын Хормусты в эпосе «Хан Харангуй», Эрийн Сайн Гунан Хара (Лучший из мужей Гунан Хара), Маадай Кара из одноименного алтайского эпоса и т. д. Как видим, в этих именах, являющихся характерными для бурятского и тюрко-монгольского эпоса и мифологии в целом, слово *хара* не несет негативной «черной» смысловой нагрузки, а выражает значение 'могучий, необоримый'. Оно также нередко характеризует природу в ее наиболее первозданных проявлениях и состояниях (водная стихия, небесная молния, тайга и т. д.).

Таким образом, в свете вышеизложенного определение *хара* является этнически знаковым словом, могущим содержать позитивное значение. Рассмотрим имена некоторых из этих тэнгриев.

Хэмнэг Хара тэнгэри — тэнгри материнского лона. Этот небожитель, точнее небожительница, встречается только в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» и не имеет эквивалента в шаманской мифологии. Само ее имя является фактически единственным источником, на основании которого можно судить о древности происхождения этой богини, связанной, по всей видимости, с эпохой матриархата. Архаическое слово *хэмнэг*, сохранившееся в западно-бурятском диалекте, связано с корневой основой *хэм*, имеющей в монгольских языках емкое значение, включающее пространственно-временные категории: мера, величина; время, пределы. Производным от этого корня является слово *хэмтэ*, которое в словосочетании *хэмтэ газар* означает 'могила, место погребения'. По сути своей, слова *хэмнэг* и *хэмтэ газар* являются семантически близкими, так как слово «могила» олицетворяет лоно матери-земли. Вполне возможно, что образ богини Хэмнэг генетически восходит к понятию Үлгэн-эхэ (фолькл. «мать-земля»). Также эта богиня может быть сопоставима с древнемонгольской богиней земли Этуген, чье материнское лоно, подобно древнегреческой Гее, является источником плодородия и всего сущего на земле (ср. бур.-устар. *утэгэ(н)*, означающее женский генитальный орган). Семантически имя богини Хэмнэг тождественно и имени древнетюркской богини Умай, олицетворявшей, так же как и Этуген, земное женское начало и плодородие. Отметим, что в бурятском языке сохранилось слово *умай* в значении 'матка, утроба, чрево'. Более того, существует культ Эхын умай (досл.: 'Материнское лоно'), который проявляется в почитании горных пещер, олицетворяющих, по древним представлениям, лоно матери-земли. Эти сакральные места обычно посещают женщины, испрашивающие у эжинов благословения на деторождение.

Үхин Хара тэнгэри — Дева-тэнгри, могучая небожительница, она оправдывает свой эпитет: в эпическом тексте эта богиня предстает во всей своей мощи. Она появляется по зову Харжа Мина-батора, который, изнемогая в битве с Эржэн Шумар-батором — одним из главных богатырей Гэсэра, обращается к ней с призыванием:

Заяһан забадаһан тэнгэримни,
Үхин Хара тэнгэримни,
Туһа абаршни хаанаби?

Сотворивший меня тэнгри,
Дева-могучая небожительница,
Где твоя помощь?

Дева-тэнгри, опустившись на землю, вступает в схватку с Заян Саган тэнгрием, который, в свою очередь, приходит на помощь Эржэн Шумар-батору. Поединок этих двух могущественных небожителей описывается в весьма экспрессивных тонах, с использованием таких глаголов, как *адалха* 'бесноваться, неистовствовать', *хадарха* 'биться, подобно кабанам в период спаривания' [Абай Гэсэр Богдо хан, 1995. С. 415—416]. Никто из этих сражающихся тэнгриев не может одолеть друг друга, так как оба они, как боги, неуязвимы, или, как говорится в тексте о них: «*Алашабэй һүнэһэтэйшүүл, / Адхаршабэй шүһатайшүүл* — С неуничтожимой душой, / С непроливающейся кровью» [Там же. С. 416]. Оба тэнгрия в конце концов расходятся с миром — каждый в свою сторону. Уместно подчеркнуть, что у Девы-небожительницы «партнером» в схватке оказался один из самых представительных западных тэнгриев — Заян Саган тэнгри (Творец Белый небожитель). Он в некоторых вариантах эпоса «Абай Гэсэр» является эквивалентом Хурмаста тэнгрия, и к нему в исключительных случаях обращается за помощью сам Гэсэр. В шаманской мифологии Заян Саган тэнгри считается одним из центральных божеств, покровительствующим актам оплодотворения живых существ и влияющим на судьбы людей [Манжигеев, 1978. С. 53]. Единоборство Девы-небожительницы с этим «судьбоносным» западным тэнгрием как бы оттеняет ее собственную значимость в мире небесных божеств. Могущество Ухин тэнгрия отмечено и в окинском улигере «Алтан Гургалдай-мэргэн», где она предстает как творец магической стрелы, летя-

щей по вселенной и поражающей все на своем пути [Небесная дева-лебедь, 1992. С. 109]. Действительно, согласно записям Хангалова, буряты относили ее к числу наиболее сильных тэнгриев, и как женское божество она была связана со сферой чадородия и функцией детородных органов [Хангалов, 1958. С. 415]. От ее гнева или благосклонности зависело благополучие родов и появление потомства.

Ее связь с матриархальным прошлым подтверждает бурятская легенда о царстве девиц-воительниц, перекликающаяся с древнегреческим мифом об амазонках. Их покровительницей считалась Өхин тэнгэри. Это девичье царство располагалось на северо-востоке [Хангалов, 1960. С. 361], что тоже обнаруживает отношение к матриархату, ибо восток, точнее, северо-восток у бурят в древности назывался передней стороной — *урай* [1], стороной восходящего солнца, потому почитаемой, священной [2]. Этот древний культ востока у предков нынешних тюркомонгольских народов был в дальнейшем утрачен в связи со сменой ориентации на юг — в сторону полуденного солнца. Тем не менее, ориентация на восток сохранилась у нынешних верхоленских бурят и у их северных соседей якутов, а также у чахар-монголов и чувашей. Таким образом, Үхин тэнгри (Дева-небожительница) в древности являлась богиней стороны восхода солнца, т. е. богиней, олицетворяющей светлое, доброе начало. Именно в таком качестве Дева-тэнгри сохранилась у некоторых монгольских народов. Так, у калмыков под именем Окон тэнгри она символизирует приход весны и возрождение жизни и плодородия. Изменение статуса Девы-небожительницы в бурятской мифологии связано с разделением прежде единого пантеона 99 тэнгриев на старых, преимущественно матриархальных божеств, оказавшихся в меньшинстве, — их 44, и новых, большей частью патриархальных, численно их превосходивших, — их 55, последние как победители стали считаться светлыми, белыми.

Уняар Хара тэнгэри — Черный тэнгри марева упоминается только в прологе эпоса «Абай Гэсэр Богдо хан» как отец Унжагар Бухэ-батора, одного из небесных богатырей в лагере восточных небожителей. В пантеоне бурятской шаманской мифологии этот небожитель не встречается. Сходное имя обнаруживается в восточно-халхаском списке тэнгрийских божеств: Инаар йере йесу тэнгэр «девяносто девять тэнгри Инар» [Владимирцов, 1927. С. 23]. Данный теоним Б. Я. Владимирцов переводит посредством тюркского, точнее, шорского слова *инар* как 'марево', что по созвучию близко, а по смыслу адекватно имени рассматриваемого нами эпического божества. Символика сакрального числа 99 здесь выступает, на наш взгляд, в качестве эпитета, подчеркивающего могущество и древность Тэнгрия марева. Она вполне применима и к эпическому Уняр Хара тэнгрию, имеющему с его монгольским эквивалентом, по всей вероятности, общее происхождение.

К той же категории восточных древних божеств, связанных с природно-атмосферными явлениями, относятся такие тэнгрии, как Борон Хара, Будургуй Хара, Манан Хара, Задата Хара, Мундэртэ Хара, Хара Сахилган — тэнгрии, обладающие первобытной необузданной силой. Некоторые из них вступают в поединок с западными небожителями, порой даже одерживая над ними верх. Так, Будургуй Хара преследует одного из могущественных западных тэнгриев — Болур Сагана во время небесного сражения [Абай Гэсэр Богдо хан, 1995. С. 61]. Эти тэнгрии фигурируют и в других вариантах эпоса «Абай Гэсэр». Так, в унгинской версии тэнгрии тумана являются постоянными участниками — помощниками Атай Улана в его битве с Хан Хурмастой.

В качестве отдельной группы в разряде хара тэнгриев можно выделить таких как Бад Балай, Битан Хара, Бидхар, Бурэн Хара, Буртаг Хара, Харангуй Хара (см. семантику их имен в перечне). Они являются олицетворением мрака, ночной темноты и, по всей вероятности, имеют хтоническое происхождение. В связи с этим представляет особый интерес образ тэнгрия Харангуй Хара. Он принадлежит к старшему поколению восточных небожителей, являясь одним из 13 сыновей Маяс Хара. Его активность прослеживается в сюжетной канве молькинской Гэсэриады. Это божество отмечено в хангаловском варианте как восточный небожитель [Хангалов, 1958. С. 415]. В монгольской фольклорно-мифологической традиции под сходным именем фигурирует Хан Харангуй ('Государь мрак, Наимрачнейший') [3], который осмысливается как грозное божество, как дух, покровительствующий эпической поэзии, источником которой считается Нижний мир [Неклюдов, 1992. С. 577—578]. Судя по имени и «хтоническому» характеру этого эпического героя, который проявляется в его противоборстве небу и земле, во вспышках неукротимого гнева, а также учитывая общую корневую основу монгольской и бурятской мифологии, можно предположить, что Хан Харангуй, живущий на восточной стороне [Санжеев, 1937. С. 48], генетически связан с бурятским Харангуй Хара тэнгрием. К подобного рода грозным тэнгриям следует причислить еще двух тэнгриев из категории «хара тэнгри» — Галзуу тэнгри (Бешеного небожителя) и Хэлин тэнгри (Гневно-яростного), имена которых говорят сами за себя. Подчеркнем, что оба они являются сыновьями Маяс Хара, то есть кровными братьями Харангуй тэнгрия.

К разряду хара тэнгриев относятся и несколько небожителей, покровительствующих тем или иным болезням. В их числе указываются Бэтьхэ и Хабдари тэнгрии. Они спускаются на землю вслед за останками сброшенного с неба Атай Улана и сеют среди людей болезни. Любопытным представляется наличие в ряду этих небожителей Мангарай тэнгрия (тэнгрия похмелья). Согласно записям М. Н. Хангалова, у унгинских бурят изобретение вина (*архи*) приписывается восточным тэнгриям, сотворившим его назло людям [Хангалов, 1960. С. 63—64]. Речь здесь идет, конечно, о пагубных последствиях злоупотребления алкогольными напитками. Но, с другой сторо-

ны, вино являлось неизменным атрибутом дружеского общения, праздников, различных обрядовых действий. В связи с этим отметим, что в монгольской мифологии есть персонаж, близкий бурятскому тэнгрию похмелья, — Мангар хатан θхий буурал ээж тэнгэр (досл.: 'Царица похмелья, старшая седая матушка-небожительница'), которая имеет шаманское происхождение и управляет небесной страной Сумж засан [Пурэв, 2002. С. 27].

Примечательно, что в шаманистском пантеоне восточных небес фигурируют и шаманы-небожители: Бөө тэнгэри (Шаман тэнгри) и Бөөлүүр тэнгэри (Шаманствующий тэнгри). Первый из них в эпическом тексте представлен в числе наиболее могущественных и деятельных небожителей. На небесном надоме-сурхарбане он как ведущий борец, представляющий лагерь восточных тэнгриев, борется с самим Хан Хурмаста тэнгрием, возглавляющим западных тэнгриев. Ему в числе немногих восточных божеств дается уважительная лапидарная характеристика, которую уместно привести:

Бөө Хара тэнгэри
Зондо алдарта найжа,
Зоболондо туһатай бөө
Алахын үбшэндэ болоболцин
Абартай найжа гүүлэжэ
Үхэхын үбшэндэ болоболцин
Үнэтэй бөө гүүлэжэ...

Шаман Черный небожитель
Прославленный среди людей опекун,
От страданий избавляющий шаман.
В случае тяжелой болезни
Спасителем именуемый найжа,
В случае смертельной болезни
Ценным именуемый шаман.

[Абай Гэсэр Богдо хан, 1995. С. 34].

Семантически близким двум вышеназванным тэнгриям можно назвать и Хирэ тэнгрия (Ворон тэнгри). Ворон, так же как и орел, считается шаманской птицей, по некоторым мифам он является предком и божеством части прибайкальских племен, ушедших в Якутию и известных под именем *хоролор* (хоринцы) [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995. С. 189]. Вполне возможно, что отголоски этого культа сохранились у верхоленских эхиритов и части булагатов, соседствующих с ними, что нашло отражение в эпическом пантеоне восточных божеств. Не случайно в эхирит-булагатской версии эпоса «Абай Гэсэр» одноименный герой этого произведения спускается с неба на землю, превратившись в ворона [Абай Гэсэр Могучий, 1995. С. 225]. Для сравнения напомним, что в эпическом пантеоне западных небожителей представлен как божество Хан Бургэд тэнгри (Царственный Орел небожитель) [Абай Гэсэр Богдо хан, 1995. С. 25].

К разряду хара тэнгриев принадлежит Үхэр тэнгэри (тэнгри скота), имеющий, вероятно, зооморфное происхождение. Культ быка широко распространен среди скотоводческих народов (ср.: Буха-нойон баабай — тотемный первопредок бурят). В связи с разделением небожителей на восточных и западных это божество — покровитель рогатого скота — тоже как бы «раздвоилось» и представлено в качестве тэнгри под разными именами в обоих пантеонах.

Весьма любопытным представляется присутствие в разряде хара тэнгриев небожителя Ажарая. Хотя данный персонаж не зафиксирован в хангаловском списке восточных небожителей, его генезис, по всей вероятности, напрямую связан с образом Ажарай *бухэ* (досл.: 'Чертовски сильный силач') — одного из самых почитаемых шаманистами нойонов (духов), покровителя бурятских воинов. Примечательно, что поклонение ему совершалось темной ночью [Манжигеев, 1978. С. 14]. Местопребывание этого грозного духа связывалось с Верхоленьем, что в представлении прибайкальских бурят ассоциировалось с северо-восточной стороной. Поэтому в пантеоне Гэсэриады Ажарай тэнгри «дислоцируется» среди восточных небожителей. Имя небожителя известно не только в Саяно-Байкальском регионе, оно в старописьменном написании *ajirai tegri* упоминается в списке древнемонгольских тэнгриев у Д. Банзарова, который оставляет это имя без всякого комментария [Банзаров, 1997. С. 46]. Действительно, этимология данного термина остается до сих пор не до конца выясненной. В монгольском и бурятском языках *ажарай* имеет значение 'черт'. На наш взгляд, данное слово сопоставимо с древнеиранским Ажи (Ажай) — именем, которым обозначались исполинские драконы и чудовища — порождения злого божества Ахримана, антагониста Ахурамазды. Если имя последнего еще до эпохи древнетюркских каганатов, по утверждению Д. Банзарова, стало известно в Центральной Азии и превратилось в тюрко-монгольский теоним Хормуста, то вполне возможно, что иранское Ажи (Ажай) аналогично могло перейти в тюрко-монгольские языки в несколько видоизмененном виде: ср.: *ажидаар* (кирг.), *аждаһа* (башк.), *ажарай* (монг.-бур.). Возможен также вариант происхождения данного мифонима в результате контаминации двух понятий: *Ажи* (*Ажай*) + *урай*, как в древности предки бурят называли северо-восточную сторону, которая в эпоху утверждения отцовского рода стала олицетворять местонахождение различных демонических сил. Таким образом, среди восточных и западных небожителей мы видим, соответственно, два теонима иранского происхождения — Ажарай и Хормуста, сохранивших свою изначальную оппозицию и в мифологическом пантеоне бурятской Гэсэриады.

В завершение следует сказать о Хизар тэнгри (Тэнгри рубежей). Имя этого небожителя встречается только в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан». В шаманской мифологии бурят данный теоним не встречается, но он есть в банзаровском списке древнемонгольских тэнгриев под названием *kijayar tegri* [Банзаров, 1997. С. 46].

Таким образом, нами рассмотрено 25 восточных небожителей, принадлежащих к разряду хара тэн-

гриев [4]. Это наиболее многочисленная группа божеств, состоящая большей частью из тэнгриев хтонического и матриархального происхождения. Ядро данной категории небожителей образуют представители старшего поколения богов — сыновья Маяс Хара, прародительницы восточных небожителей, и Асарангуйские 13 небожителей. По своей внутренней сути эпические восточные тэнгрии связаны с шаманской мифологией, но их имена зачастую не совпадают с теонимами бурятского шаманистского пантеона, что свидетельствует об их вариативности в целом. В мифологическом пантеоне восточных тэнгриев Гэсэриады прослеживается ощутимая связь и с некоторыми древнемонгольскими божествами.

Говоря об иерархических отношениях в сонме восточных небожителей, следует отметить, что старшим тэнгрием здесь является Асарангуй Хара, которого сменяет Атай Улан, общепризнанный лидер во всех вариантах бурятской Гэсэриады. После его низвержения на землю во главе восточных небожителей пытаются встать, соперничая друг с другом, Гужир Бома и трое сыновей Атай Улана, но их всех побеждают Асарангуйские 13 тэнгриев, которые из своей среды выдвигают верховного небожителя. Их право на власть пытаются оспорить 9 Кровяных тэнгриев, но безуспешно. Конец внутренним распрям кладет Маяс Хара, которая на протяжении всего эпического сюжета, начиная с мифологического пролога, проявляет себя наиболее деятельным и могучим представителем восточных небожителей.

В заключение еще раз следует подчеркнуть, что полный пантеон восточных небожителей представлен только в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан». Развернутый, художественно насыщенный мифологический пролог, насчитывающий 4438 стихотворных строк, является фактически улигером в улигере и не имеет себе аналога в фольклорной традиции тюрко-монгольских народов. Данный эпический памятник необходимо рассматривать и как уникальный источник по мифологии бурятского народа.

Примечания

1. Интересно отметить, что у древних индийцев, которые для ориентации на местности обращались лицом к восходящему солнцу, восток обозначался словом *praci*, происходящим от слова *prāc* 'передний, находящийся впереди' [Кононов, 1978. С. 72]. Ср. западно-бур. *Урай* — перед, впереди; восток, восточная сторона. В эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» это слово встречается довольно часто. Оно имеет также еще одно значение — 'прежде, раньше, в стародавние времена'. Именно это слово служит зачином во многих бурятских улигерах, например: «Урай урай ябаба» [Абай Гэсэр, 1960. С. 16], «уряанай уряанда» [Еренсей, 1968. С. 6], «урайнай уриндо» [Аламжи Мэргэн, 1991. С. 56]. Это говорит в пользу того, что восток в латеральной символике бурят считался «старшей», приоритетной стороной, что было связано с почитанием в глубокой древности солнца как материнского начала. До сих пор у бурят и монголов сохранился обычай совершать утреннее «брызганье» молоком или беленым чаем в сторону восходящего солнца.
2. Ориентация на восток связана с культом восходящего солнца, который был общим для тюрко-монгольских народов дочингисовой эпохи [Бартольд, 1966. С. 393]. Об этом свидетельствует отмеченный в китайских письменных источниках обычай древних тюрков строить жилище дверьми на восток. Вход в ставку правителя располагали с востока, из благоговения к стороне солнечного восхода [Бичурин, 1950. С. 230]. Данный обычай у некоторых сибирских этнических групп сохранился до сих пор, в т. ч. среди прибайкальских бурят. Отметим, что в монгольских сказаниях местожительство многих героев и ханов находится на «востоке, там, где восходит солнце» [Санжеев, 1937. С. 32, 48, 49, 66]. Среди них витязь Хиргис Сайн Буйдэр, владеющий северо-восточной стороной, ставший помощником и другом Хан Харангуя, популярного героя халха-монгольского эпоса. Обращает на себя внимание имя этого богатыря — Хиргис, имеющее явно тюркское происхождение (от древнетюркского этнонима *кыргыз*). Таким образом, монгольский эпос через имя этого витязя косвенно подтверждает совместный приоритет для тюрко-монгольских народов в древности восточной стороны.
3. По поводу этимологии имени Хан Харангуй небезынтересно привести рассуждение Г. Д. Санжеева, который, переводя это имя как 'темный, мрак', допускает и другой вариант, исходя из народной традиции. Так, у монголов существует обыкновение называть себя уничижительными прозваниями, такими как *йčйgen* 'ничтожный', *типдар* 'глупый, неразумный' и т. д. Зачастую это было связано с формулой обращения низшего лица к высшему. Также есть выражение, известное у всех монгольских народов: *qara bay-a nasun dayan* 'в темном младенчестве'. Очень возможно, замечает Г. Д. Санжеев, что некогда слово *Харангуй* имело противоположное значение — 'светлый, светлейший' [Санжеев, 1937. С. 43]. Это весьма тонкое и меткое наблюдение вполне применимо к омониму Харангуй тэнгрия в бурятской Гэсэриаде и в мифологии, в прежние времена, по всей вероятности, не считавшегося «черным или мрачным», так же как и многие другие восточные небожители.
4. Говоря о цветовой символике, следует отметить, что наряду с *хара тэнгри* в восточном пантеоне существует небольшая группа *сохор тэнгри*, состоящая из пяти небожителей — Боро Сохор, Хара Сохор, Шара Сохор, Манан Сохор, Мэшэн Сохор (переводы значений этих имен см. в общем каталоге небожителей). На наш взгляд, они являются олицетворением различных состояний вечернего и ночного неба. Например, в бурятской народной песне поется:

Соохорхон тэнгэрин харанхыда
Солбоной туяагай гоёо гэрэлэнь.

В темной глубине пестрого неба
Прекрасен свет вечерней Венеры.

Литература

1. Абай Гэсэр Богдо хан / Запись и составление текста С. П. Балдаева; Подгот. текста, вступ. ст. М. И. Тулохонова, Д. Д. Гомбоина. Улан-Удэ, 1995.
2. Абай Гэсэр Могучий. М., 1995.
3. *Банзаров Д.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1997.
4. *Бартольд В. В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов// Сочинения. Т. 4. М., 1966.
5. *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950.
6. *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, в Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927.
7. Еренсей / Сказитель М. Имегенов; Зап. Ц. Жамцарано; Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова. Улан-Удэ, 1968.
8. *Кононов А. Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. М., 1978.
9. *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
10. Небесная дева лебедь: Бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск, 1992.
11. *Неклюдов С. Ю.* Хан-Харангуй // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.
12. Предания, легенды и мифы саха (якутов). Новосибирск, 1995.
13. *Пурэв О.* Монгол бөөгийн шашин. Улаанбаатар, 2002.
14. *Санжеев Г. Д.* Монгольская повесть о Хане Харангуй. М.; Л., 1937.
15. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.
16. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960.

М. П. Петрова

Ритуальная поэзия Д. Бямбадорджа

Задолго до распространения буддизма, ислама и христианства на необъятных лесостепных просторах Центральной Азии господствовало тэнгрианство. По мнению многих исследователей, представление о Тэнре или Тэнгри как о главном божестве появилось у тюрков и монголов Великой Степи ещё в V—IV вв. до н. э. Французский религиовед Жан-Поль Ру назвал его обобщающим термином «тэнгризм». В русской научной традиции это явление получило название «тэнгрианство». Древнетюркский словарь определяет термин *тэнгри* как 'небо', 'видимая часть мироздания', 'бог', 'божество', 'повелитель', 'господин', 'дух-хозяин' [Наделяев, 1969].

«Своеобразной и характерной чертой этой религии является родственная связь человека с окружающим его миром, природой. Тэнгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Тюрки и монголы поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед непостижимыми и грозными стихийными силами, а из чувства благодарности к природе за то, что, несмотря на внезапные вспышки своего необузданного гнева, она чаще бывает ласковой и щедрой. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное. Именно тэнгрианская вера давала тюркам знание и умение чувствовать дух природы, острее осознавать себя ее частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы, наслаждаться ее бесконечной переменчивостью, радоваться ее многоликой красоте. Все было взаимосвязано, и тюрки бережно относились к степям, лугам, горам, рекам, озерам, т. е. к природе в целом, как носящей божественный отпечаток», — пишет Р. Н. Безертинов [Безертинов, 2006].

Современные монгольские историки и этнографы, изучающие различные аспекты тэнгрианства, считают, что большой вклад в преобразование этой традиционной системы верований внёс в XIII в. Чингисхан. Он, объединив разрозненные кочевые монгольские племена, не только создал единое государство, но и внедрил культ Вечного неба — *мөнх тэнгэр*, которому монголы продолжают поклоняться и по сей день. Тэнгрианство при Чингисхане получ статус государственной религии. Весь монгольс народ существует под покровительством Вечн неба. Оно определяет судьбу как нации в целом, и каждого человека в отдельности. Культ Вечн неба прочно вошёл в монгольский менталитет. Т например, они считают, что после своей кончины *тэнгэрт хальсаны дараа* — великий правитель Ч гисхан стал послом (представителем) Вечного н [Гэрэлбаатар, 2006. Х. 26].

Во многих работах отечественных и зарубежн учёных тэнгрианство рассматривается как наибо древняя форма тюрко-монгольского шаманизма. ним из первых к этому предмету обратился Д.І заров в своём фундаментальном исследовании «І ная вера, или шаманство, у монголов» [Банза 1846]. К древним монгольским обычаям и суев ям, описанным у Плано Карпини, обратился Г.І боев [Гомбоев, 1859]. В 1892 г. вышла в свет к ная обобщающая работа В. М. Михайловского « манство (Сравнительно-этнографические очер [Михайловский, 1892]. Научная литература о ш низме, созданная в XX—начале XXI в., также вольно обширна. Описанию доламаистских ве ний бурят и монголов посвятили свои труды графы Н. Л. Жуковская [Жуковская, 1977] и Г. Р. данова [Галданова, 1987]. На материале обряд фольклора бурят написано исследование Д. С гарова «Исторические корни белого шаман [Дугаров, 1991]. Роль личности шамана и его (ции рассматриваются в работах В. Н. Басилов силов, 1984] и А. В. Смоляк [Смоляк, 1991]. К блемам сходства и различия шаманизма и тэнг ства обращается Ю. И. Дробышев [Дробышев, 2

Социально-экономические и политические образования в Монголии в 90-х гг. XX в. вы подъём религиозного самосознания народа. Н восстанавливаться и открываться буддийские и шаманские святилища, проводиться ламаист шаманские ритуалы, общемонгольские и меж родные съезды шаманов. Возникла новая вол тереса религиоведов, историков, этнографов,

софов, психологов и филологов к проблемам тэнгрианства. В 2004 г. в Улан-Баторе была создана общественная Международная Академия изучения тэнгрианства. Помимо проведения научно-практических конференций и конгрессов, Академия издаёт сборники тезисов и докладов их участников, а также статьи таких исследователей, как С. Дулам, Ч. Далай, Г. Гэрэлбатар, Р. Рэгдзэндордж, Н. Наганбу, Н. Ням-Осор [Монх тэнгэр судлал, 2006], Д. Бямбадордж, О. Пурэв, Д. Хуу, Т. Намджил, Л. Алтандзая и др. [Монх тэнгэр судлалын, 2006].

В средневековой монгольской литературе существует большой пласт шаманской литературы. Академик Ц. Дамдинсурэн относит её к XV—XVII вв., когда были записаны так называемые «шаманки» шаманские тексты, и высказывает два принципиальных положения:

1. Шаманская литература существует, и представлена она в устной и письменной формах.

2. Шаманская литература написана на монгольском языке. Все её произведения неразрывно связаны с фольклором и в большинстве своём являются стихотворными по форме [Дамдинсурэн, 1999. С. 191—192].

«Как всякая литература, пусть и религиозного содержания, шаманская литература сохранила специфическую национальную образную систему… Обычаи и обряды, составляющие немалую часть шаманской литературы, изображены, как правило, в фольклорных жанрах и служат важнейшим источником изучения устного творчества монгольского народа. Вся шаманская литература написана на монгольском языке, сугубо национальна по форме, поэтому она представляет особый интерес для изучения средневековой монгольской культуры», — пишет профессор Л. К. Герасимович [Герасимович, 2006. С. 118].

По мнению академика Д. Цэрэнсоднома, шаманские стихи и взывания занимают особое место в традиционной системе жанров монгольской устной поэзии. Последователи шаманизма с древнейших времён до наших дней употребляют древние традиционные монгольские поэтические пожелания успеха при окроплении, благопожелания, восхваления, взывания и заклинания [Цэрэнсодном, 2002. С. 47].

Современный поэт Ш. Сурэнджав и прозаик Л. Тудэв считают, что шаманские заклинания в большинстве своём — это авторские стихи. Хотя идея, выраженная в тех или иных произведениях, одна, но художественное воплощение её неодинаково [Сурэнжав, 2006. С. 44].

К ритуальной поэзии конца XX—начала XXI в. можно с полным правом отнести творчество Дондогийн Бямбадоржа. Он родился в 1946 г. в сомоне Дарви Кобдоского аймака на Западе Монголии и был младшим, седьмым, сыном в семье арата-скотовода Дондога. По женской линии их род Олхонуд восходит к матери Чингис хана Оэлун ээж. В 1967 г. Бямбадордж окончил политехникум в Улан-Баторе и много лет работал то механиком, то водителем автомашины. Сегодня Д. Бямбадордж является Великим государственным шаманом, принимает участие во всех государственных шаманских церемониях, проводимых зачастую одновременно с ламаистскими. В 1999 г. он был награждён орденом Чингисхана. Произошло всё это, по словам Д. Бямбадорджа, конечно, по воле и под покровительством Вечного неба. Великий государственный шаман является Почётным доктором Международной академии изучения тэнгрианства и автором нескольких поэтических сборников.

Хучит дээдсийн мөнх тэнгэрээс
Хүйн холбоо амь нэгтэй би
Уйлах баярлахыг зэрэгцүүлэн
Уужим орчлонд төрсөн юм.

Хойч үедээ залгамжилсан
Уг барьсан бөө мөрголтэй
Удам дамжсан хөх толботон
Хаш эрдэнэ хөргийг овлөж
Хас төрдөө мөргөхөөр ирсэн билээ

[Бямбадорж, 2006. С. 159]

С вечным небом могущественных предков
Пуповиною связан я,
Перемежая радость и горе,
В бескрайней вселенной родился я.

Завещавший всё потомкам,
Истинный шаман,
С синим пятном, передаваемым из поколения
в поколение,
Драгоценную халцедоновую табакерку
унаследовав,
Пришёл, чтобы поклоняться великой державе.

Так Д. Бямбадордж определяет своё место и предназначение в этом мире. Шаман является посредником между миром людей и миром духов. Он — центральная фигура при отправлении шаманских обрядов. В монгольском языке существуют следующие названия для обозначения понятия шаман: *бу* (*бөө*) — мужчина шаман, *удган* — женщина шаманка и *дзайран* (зайран) — обозначение шаманов обоего пола в высоком стиле. В своём поэтическом обращении к шаманам-участникам V международного съезда шаманов, проходившего в Монголии в 1999 г., Д. Бямбадордж называет их «повелителями сменяющих друг друга времён года», «посланниками неба», «гадательными камнями природы» и «наконечниками стрел во время сражений». В обязанности шамана входит выполнение посреднических функций между небом, миром духов и миром людей, определение судьбы человека, предначертанной Вечным небом, помощь людям во время болезней и тяжёлых жизненных ситуаций.

Бөө бөө ондоо ч
Бүгдээрээ тэнгэр шүтлэгтэн
Заяа тэнгэр нь хардаг болохоор
Залаад тэднийг аваад явна.

Уужим орчлонд бөөгөөс өөр байхгүй
Үнэн тусыг хүргэж чадна

Үйлийн үрийг холууллж чадна
Олонд тусыг хүргэж чадна
Онцгой хэргийг бүтээж чадна

[Бямбадорж, 2006. С. 22]

Хотя шаманы и различны,
Все в силу неба веруют,
Так как видят судьбы, предначертанные небом,
И их исправляют.

В бескрайней вселенной никто, кроме шаманов,
Не может оказать реальную помощь,
Направить земные дела,
Помочь людям
И совершить выдающиеся дела.

В соответствии с традиционными представлениями тэнгрианцев о мироздании, мир имеет вертикальную и горизонтальную космические структуры. Вертикальная — это Верх, Низ и Середина. Каждая зона, в свою очередь, делится на видимые и невидимые (абстрактные) части. Невидимый небесный мир выглядел, как слоеный пирог: небо разделено на три горизонтальных яруса (слоя). Каждый слой был обителью того или иного божества или духа (небожителей). Протяженность небесного мира вверх неопределенна. На самом последнем слое живет Великий Дух Неба Тэнре [Безертинов, 2006]. *Мөөх Хөө Тэнгэр* — Вечное Синее Небо является творцом и началом всего сущего на земле. К нему следует обращаться с просьбой о защите, покровительстве, избавлении от болезней и страданий, даровании потомства и обилии скота. Ежегодно в начале лета монголы устраивают церемонию моления Вечному Синему Небу. Д. Бямбадордж подробно описывает порядок приготовления к этой церемонии, выбор места её проведения, а также приводит текст обращения к духу Тэнгри. «Сан тавих үг» («Слова при воскурении») — состоит из 8 четверостиший-обращений к Вечному Небу, духам предков, духам-хозяевам священных гор и вод, перевалов и горных вершин. После каждого четверостишия следует совершать окропления водкой.

Оршихуйн дээд мөөх тэнгэр
Эс оршихуйн орон хайрхад тэнгэр
Эст оршихуйн орон лус савдаг
Эзэн дээдэс өвгөдийн сүнс сүлд
Сэр сэр сэр
Хурай хурай хурай
Хамгаалж байдаг мөөх тэнгэр
Харж сахисан хайрхад тэнгэр
Нартай дэлхийд наадуулж хайрла
Сартай дэлхийд саатуулж цэнгүүл
Сэр сэр сэр
Хурай хурай хурай

[Бямбадорж, 2005. С. 40]

О простирающееся наверху вечное небо,
О непростирающееся священное небо,
О священные хозяева гор и вод,
О духи предков
Сэр сэр сэр
Хурай хурай хурай
О вечное небо, что защищает,
О священное небо, что взирает и охраняет,
Соизволь порадовать нас на солнечной земле,
Соизволь усладить нас на лунной земле
Сэр сэр сэр
Хурай хурай хурай

Монголы-тэнгрианцы считают, что нашей Вселенной правят 99 божеств-тэнгри. Это 55 белых и 44 чёрных божества. «Шаман Д. Бямбадордж относится к так называемым белым шаманам, так как не имеет отношения к ламаизму, придерживается национальных монгольских традиций и обычаев, в основном взывает к 55 белым тэнгри, обращаясь к ним с просьбами оказать покровительство в добрых делах», — пишет Г. Гэрэлбатар [Гэрэлбаатар, 2005. С. 14]. Взывания к 99 тэнгриям обычно начинаются с обращения к своему духу-покровителю или с призывания духа-хозяина данной местности. Затем слова о жертвоприношениях и в конце — изложение просьб, обращённых к божеству. Как считает поэт Ш. Сурэнджав, в ритуальных стихах Д. Бямбадорджа нашли отражение художественные образы всех 99 тэнгри.

Арцын утаа унэртэнгүүд
Арвайн гурилан сүлдтэнгүүд
Хий биетэн дагуултангүүд
Хисч ирдэг гайтангүүд
Хүүг хүүг хүүг
Хээг хээг хээг
Шоог шоог шоог
Улин хуцах ёртонгүүд
Улаан цусан идэштэнгүүд
Гайт хар тэнгэртэнгүүд
Газарт буусан сүнстэнгүүд
Шоог шоог шоог
Гай байвал зайлуулж очье
Гарз байвал гаргаж очье
Хүслийг чинь хүргэж өгье
Хүлээсийг чинь ирүлж өгье

[Сүрэнжав, 2006. С. 45].

Те, кто вдыхает аромат можжевельника,
Те, кто имеет счастье вкушать ячменную муку,
Те, кто ведёт за собой, не имея тела,
По ветру развевающиеся духи, приносящие несчастье
Хууг хууг хууг
Хээг хээг хээг
Шоог шоог шоог
Воющие, зловещие, предвещающие беду духи,
Красную кровь поедающие,
Зловещие чёрные божества,
Спустившиеся на землю духи,
Шоог шоог шоог
Если беда случится, избавить соизвольте,
Если убыток случится, избавить соизвольте,
Желания ваши исполню,
То, к чему вы привязаны, доставлю.

Свои поэтические произведения Д. Бямбадордж использует во время проведения различных ритуалов. Сборники его произведений, состоящие не только из стихотворных, но и из прозаических текстов,

представляющих собой описания многих шаманских обрядов, а также воспоминания непосредственных участников тех или иных церемоний, являются современными обрядниками. Поэтические тексты написаны Д. Бямбадорджем в традиционных для монгольской шаманской литературы и устного народного творчества формах: *бөөгийн мөргөө* — шаманская молитва, *бөөгийн дуудлага* — шаманское взывание, *тахилгын судар* — жертвоприношение, *сан, сангийн судар* — освящение, *даллага, даллагын судар* — призывание, *өчиг* — обет, *сацал* — окропление, *дуулал* — песнопение, *ёрөөл* — благопожелание, *магтаал* — восхваление. Каждое произведение выполняет свои ритуальные функции. Образная система, художественные средства и приёмы поэтических произведений Д. Бямбадорджа тесно связаны с монгольской средневековой шаманской литературой, а также с фольклором. Являясь одним из самых ярких представителей служителей культа Неба, Великий государственный шаман Д. Бямбадордж выполняет функции «верховного жреца» этого культа.

Таким образом, сегодня можно говорить о возрождении в начале XXI в. монгольского шаманизма, принявшего форму тэнгрианства, в центре которого стоит древний культ Вечного неба, а также и института шаманов. А в современной монгольской литературе можно констатировать появление нового для неё пласта — шаманской литературы.

Литература

1. *Банзаров Д.* Чёрная вера или шаманство у монголов. Казань, 1846.
2. *Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984.
3. *Безертинов Р. Н.* Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань, 2006.
4. *Бямбадорж Д.* Удган зайран боонууд . Монх тэнгэрийн амин сударУлаанбаатар, 2004.
5. *Бямбадорж Д.* Сан тавих уг. Бурхан халдун хайрхан тэнгэрийн тахилга, Боогийн ёс. Улаанбаатар, 2005.
6. *Бямбадорж Д.* Монх тэнгэрийн шашин боо моргол. Улаанбаатар, 2006.
7. *Бямбадорж Д.* Монх тэнгэрийн шашин боо моргол. Улаанбаатар, 2006.
8. *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
9. *Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII—начала XX в. (Материалы к лекциям). Элиста, 2006.
10. *Гомбоев Галсан.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини // Труды вост. отд. Имп. Русского Археологического общества. Ч. IV. СПб., 1859.
11. *Гэрэлбаатар Г.* Монхтэнгэр дээд шутээн. Бурхан халдун хайрхан тэнгэрийн тахилга, Боогийн ёс. УБ., 2005.
12. *Гэрэлбаатар Г.* Д. Бямбадорж бол монх тэнгэрийн улаач, монгол торийн их зайран мон. Улаанбаатар, 2006.
13. *Дамдинсурэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. I дэвтэр. Улаанбаатар, 1999.
14. *Дробышев Ю. И.* Буддизм и тэнгрианство: конфронтация или сотрудничеств? Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения: Материалы конференции. СПб., 2008.
15. *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства. М., 1991.
16. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
17. *Михайловский В. М.* Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). М., 1892.
18. Монх тэнгэр судлал. Улаанбаатар, 2006.
19. Монх тэнгэр судлалын олон улсын эрдэм шинжилгээний анх дугаар их хурал. Товч хураангуй. Улаанбаатар, 2006.
20. *Наделяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М. и др.* Древнетюркский словарь. Л., 1969.
21. *Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991.
22. *Сурэнжав Ш.* Ерэн ёсон тэнгэрийн дуудлагын хэнгэрэгт нэмэх уг. Д. Бямбадорж. Монх тэнгэрийн шашин боо моргол. Улаанбаатар, 2006.
23. *Сурэнжав Ш.* Ерэн ёсон тэнгэрийн дуудлагынхэнгэрэгт нэмэх уг. Монх тэнгэрийн шашин, боо моргол. Улаанбаатар, 2006.
24. *Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиолын товч туух (XIII-XX зууны эхэн). Улаанбаатар, 2006.

Р. В. Ивлева

Рассказ Д. Норова «Синий камень»

Рассказ Д. Норова «Синий камень» [1] тематически традиционен и относится к произведениям о родине. Рассказ — мироощущение, в котором родина и лирическое «я» писателя органически связаны. Само понятие родины раскрывается через сугубо личное, интимное переживание, индивидуальное и не похожее на другие: «Никто не осмелится заявить как я: „Моя родина — камни родного кочевья. Мое сознание очаровано ими. Другие не чувствуют их, как я. Не знают, что значит быть твердым как камень и мягким как камень, что у камня есть запах“».

Именно такое восприятие родины является самым важным в миропонимании и мироощущении героя. Камень для него не просто природный материал, а некая духовная субстанция, его личная философия, мерило всему и неизменная точка отсчета. Родной нутак [2] героя, судя по описаниям пейзажа, находится в скалистой местности. Отсюда становится понятным и олицетворение камня с родиной.

Несомненно, еще в детстве герой играл с камнями, отыскивал камни разнообразных цветов и форм, угадывал в них фигурки животных и людей... Он вглядывался, вдумывался в камень, ощущая в руках его то теплую шероховатую, то скользкую и холодную поверхность. Камень будил его воображение, рождал размышления. Таким образом, камень развивал и воспитывал его, формировал жизненную философию и мировоззрение. Поэтому камень для героя не только олицетворение родины, но и нечто большее, лежащее в основе постижения и понимания им жизни.

Центральное место в метафорической системе рассказа занимает продолговатый синий камень, похожий на фигурку человека: «Стремясь сделать из него подобие каменной бабы, он кварцем выпилил на нем небольшие канавки — получилось лицо». Этот камень формировал жизненную философию героя. Автор наделяет «Синий камень» (как природу камня вообще) духовной субстанцией.

Неслучаен и синий цвет камня, культовый для монголов: «Если бы я не чувствовал камень, то перестал бы быть монголом», — говорит он. Невольно напрашивается параллель «синий камень» — «синий монгол». Синий камень несет покой в душу героя, его отсутствие рождает неуверенность, словно теряется центр упорядоченного движения. Потеря «синего камня» в рассказе символизирует потерю духовных ориентиров, утрату реального ощущения родины и себя как сына родной земли. В таком одухотворении и почитании камня отражается шаманское поклонение духам различных стихий. Однако не глубокий подтекст и не образно-метафорическая система сама по себе делают рассказ Д. Норова значительным явлением в прозе. Новыми в нем являются приемы, которые использует автор.

Человек приезжает на родину. Он чувствует себя «перелетной птицей, вернувшейся на родное озеро», «всадником, наконец почувствовавшим радость соприкосновения с матушкой-землей». Только сейчас он в полной мере ощущает накопленную усталость и чувствует, что только родная земля поможет ему отдохнуть. До какого-то момента это философичный рассказ, но все же не выходящий за рамки традиционных (реалистических) норм изображения человеческих чувств и мыслей. Но постепенно происходит перелом, повествование переходит к чисто субъективному видению вещей, в котором реальное перемешивается с нереальным, смещаются и трансформируются время и пространство.

Такой переход подготавливается тем, как воспринимает герой окружающую его природу: «...смутно виднеется размытая в белом вечернем тумане долина западных гор, где-то вдалеке слышится лай собаки, раздается ржание лошадей, аромат полыни кружит голову». Такое, казалось бы, обычное описание природы для истосковавшегося по родине героя значит очень много. Окружающая его природа приводит к мысли: «Здесь мой каменный дом». И эта фраза — ключевая для последующих размышлений. Дальше все подчинено тому, чтобы определить, насколько верно это утверждение. Неужели ничего не изменилось в нем за эти годы? Смог ли он сохранить в себе истинное единение с родиной? Автор как бы вглядывается внутрь себя, освобождаясь от зашоренности стереотипных представлений. Для этого он умышленно дистанцирует героя от образа, который явля-

ется его собственным представлением о самом себе. Более того, он освобождает этот образ из-под влияния сознания (оно только наблюдает) и предоставляет ему возможность действовать самостоятельно. Происходит как бы раздвоение персонажа. Появляется второй, который на самом деле существует всего лишь в самосознании героя. Но он реально существует в произведении, ему передаются действия второй половины рассказа. Самому же герою теперь отводится место стороннего наблюдателя. Он не вмешивается в происходящее, и для него неожиданно многое из того, что происходит. Таким образом, второй персонаж, являясь производным от первого и будучи наделен свободой от сознательного, становится чем-то вроде истинного лица героя. Это сразу же приводит к несоответствию. Выясняется, что то, каким представлял себя герой, не совпадает с тем, кем он является на самом деле.

Герой считал себя настоящим хозяином на родной земле, а родную землю — «своим каменным домом». И когда осмотрелся, все вокруг вроде бы было на своем месте. Но сам он был чужим здесь, не хозяином, а всего лишь гостем. «В левой половине юрты хозяйка переливает чай. В правой — сидит гость. Хозяина (герой подразумевает себя) нет. Наверное, на пастбище или на охоте. ... Чай готов. Гость сидит. ... Даже дворовая собака на месте, почему же меня нет?.. Да я и есть гость! — подумал он, будто придя в себя. Действительно, я и есть гость». Слишком много времени прошло вдали от родины, многое изменилось в нем. И герой не сразу понимает это. Человеку вообще свойственно не сразу осознавать случившееся, особенно если это касается не конкретных фактов, а таких глубоко внутренних ощущений, как здесь — чувства дома, ощущения хозяина, отчуждения от того, что всегда считал своим родным и близким. И это понимание становится серьезным потрясением. Герой, осознав, что перестал быть хозяином, говорит: «Неужели я оказался выброшенным на задворки?» В собственном самосознании он действительно оказался выброшенным из центра на «задворки», «выброшен к овчарне», «брошен к собакам».

Герой принимает реальное положение вещей, но утешает себя тем, что он все же существует. «Но ведь есть же я. Можно выкинуть из дома, но из вселенной не выкинешь», — говорит он и понимает, что не все потеряно. Надо только найти тот «синий камень» — точку опоры. Герой возвращается в юрту. Камень находится где-то там. Однако теперь он идет туда как гость. И полностью осознает это. Потому на этот раз все происходит без недоразумений. И вот он снова в юрте. События повторяются, но об этом никто, кроме него, не знает. В первое посещение он считал себя хозяином, ему казалось даже, что хозяйка юрты — его жена. Теперь все по-другому. Он гость. Хозяйка угощает его, расспрашивает, кто он и откуда. И вдруг среди разбросанных на полу игрушек он видит тот самый синий камень, похожий на фигурку человека. Хозяйка заметила это и сунула камень под сундук. Значит, этот камень для нее тоже что-то значил. Самое важное для героя свершилось: он нашел синий камень — вместилище своей души, без которого он перестал бы быть монголом. Так герой обретает внутреннюю гармонию.

Вторая половина рассказа похожа на пересказ сна. В ней, как и во сне, действие происходит в ином измерении, по совершенно иным законам. Здесь сознание смещает любые границы, меняет последовательность событий, манипулирует временем, сжимает или, наоборот, растягивает его. Так, например, герой, оглядывая «свой дом и хозяйство», словно парит в пространстве. Его взгляд охватывает одновременно и ближнее и дальнее: «Пасутся белоснежные овцы. На запад тянется небольшой табун темной масти. По пастбищу разбрелось пестрое стадо коров. Там дальше, в Гоби, пасутся верблюды. В восточной стороне юрты хозяйка переливает чай». Или когда ищет камень: «Да точно, должен быть синий камень, похожий на фигурку человека. Цэнгэл хотела забрать себе, но я отобрал и ей достался красный. Поискал. Не нашел. На пастбище поискал, на скалах, под скалами. Куда мог подеваться? Цэнгэл всегда говорит: „Пей чай, мой старик". Чай готов. Гость сидит...»

В повествовании отсутствуют звенья, логически объясняющие те или иные переходы. В одном ряду стоят события разных времен и мест, перемешивается реальное с нереальным. Все как частица целого, единого сознания героя. Поток мыслей героя лишен логики реального сознания. Это «свободное от головы» сознание сравнимо со сном. Но не идентично ему. Все, что происходит во сне, происходит бессознательно. Здесь же сознание бодрствует, оно бдительно. Герой, скорее, пребывает в медитативном состоянии. Он зритель. Словно все происходит не с ним, а с кем-то другим. Это состояние подготовлено его общим состоянием и близостью к природе. Оказавшись на родине, герой впитывает ее буквально каждой клеткой своего организма. Он как никогда бодр, он ловит каждое ощущение в восприятии окружающей его «родины», возвращение расслабляет его, и он вдруг в полной мере ощущает, как сильно устал за эти годы. Наступает опустошающее чувство облегчения. В голове нет ни одной мысли, разум словно в оцепенении. Природа родных мест — его истинный дом — становится для него целительной. Это состояние человека на родной земле — поток мощной очистительной энергии.

В рамках небольшого рассказа автор открывает новый способ выражения своих мыслей и чувств, что свидетельствует о высоком художественном мастерстве автора, выходящего за границы традиционного рассказа.

Примечания

1. *Норов Д.* Хух чулуу. Унуудур. № 30. Улаанбаатар, 1998.

2. Нутаг (монг.) — родное место, родные кочевья, родина.

Б. Сухэ

Исторические корни развития монгольского театра

Письменные памятники, древний шаманизм, археологические раскопки и исторические факты, которыми располагает монголоведение, содержат много сведений о культуре предков, по ним можно судить о возникновении театра из религиозных церемоний. Прослеживается неразрывная связь культовой музыки, пения с ритмическими движениями танца, что послужило предпосылкой развития этих элементов в единую хорошо слаженную форму, породившую впоследствии прототип театра.

Эти данные очень важны при анализе происхождения театральных форм в Монголии, ибо подчеркивают тесную связь музыки и стихов, их неотделимость от игры. Эта связь, установившаяся в древнейший период монгольской истории, традиционно сохранилась и до наших дней, определив своеобразный, оригинальный музыкально-танцевальный характер монгольской драмы.

Существовавшие с древнейших времен различные народные обряды свадеб, праздник рождения ребенка, его омовения, животноводческие праздники весны и др. имеют много театрализованных демократических элементов.

Наряду с этим существовала богатая народная традиция бытовых обрядов, игр, танцев, где было много элементов театральности. Эти зрелища были связаны с ежегодными съездами князей и знати на охоты и облавы, во время которых устраивались различного рода веселья. Традиция устройства этих охот уходит еще в дочингисханские времена. Однако с приходом в XIII в. к власти Чингисхана (1162—1227) и объединением множества раздробленных княжеств в единое монгольское государство охоты, так же как и игрища, устраиваемые при этом, приобретают грандиозные масштабы. Они назывались «Эрийн гурван наадам» ('Мужское троеборье') и имели определенный ритуал.

Во время этих игрищ воины и мужчины состязались в стрельбе из лука, в верховой езде и в борьбе. Сила, сноровка, смекалка и храбрость, проявленные ими в состязаниях, так же как и их охотничьи подвиги, прославлялись и воспевались рапсодами, которые тут же слагали *магтал* ('гимн, воспевание, восхваление) и исполняли его в сопровождении *морин хура* (монгольский национальный смычковый инструмент). Все это было увлекательным зрелищем, в котором можно усмотреть другой важный источник зарождения театрального действия, явившегося в дальнейшем основой развития народных форм театра.

При дворах монгольских ханов и аристократов всегда жили сказители и музыканты, развлекавшие своим искусством гостей правителя, его самого и его семью.

В период существования единого монгольского государства (1206—1307) [Ширэндэв, 2006. С. 6] древние обычаи монголов превратились в грандиозные обряды. В храмах и дворцах монгольских императоров в особенно торжественных случаях давались большие представления, в которых участвовали более трехсот танцоров и танцовщиц и такое же количество музыкантов.

Культура Монголии — одна из древнейших в Азии, что подтверждается многочисленными исследованиями, в том числе и исследованиями в области литературы, определившими возраст монгольской книги — больше 760 лет (крупнейшим памятником монгольской словесности считается «Сокровенное сказание», написанное в 1240 г.), хотя «изыскания, которые ведут сейчас специалисты в области языка и литературы таких древних племен, как хунну, тоба, кидани, возможно, позволят отодвинуть эту дату еще на несколько веков назад» [Бира, 1988. С. 11]

В искусстве сказителей и былинщиков отражаются монументальность описываемых событий, важнейшие события жизни героев, а также их подвиги, придававшие всей конструкции сказа характер драмы.

«Монгольские сказители-профессионалы, прошедшие у своих учителей, древних рапсодов, колоссальную школу былинной поэтики, уснащали свой пересказ былинными эпизодами и описаниями, переиначивали на свой лад индийские, китайские, тибетские имена, которые при этом делались почти неузнаваемыми под влиянием народной этимологии, прибавляли к именам героев эпические звания хан, мэргэн

и т. д., вставляли целые эпизоды из монгольских былин, рассказывали о поединках героя и опускали то, что казалось ненужным и неинтересным для слушателей» [Ринчен, 1959. С. 19].

Таким образом, каждый сказитель был еще и композитором, и поэтом-импровизатором, сочиняющим и исполняющим свое произведение, содержащее художественные образы или исторические события. Его творчество было не только поэтическим, но и исполнительским, заключало в себе синтез творца и исполнителя, т. е. актера, обладающего поэтическим и музыкальным талантом.

У сказителей, исполнявших монологи, песни, сценки, сказки в сопровождении игры на различных музыкальных инструментах, были особые мелодии, выражающие то или иное состояние героев, те или иные их действия. Таких мелодий насчитывалось более ста.

Хурчи-сказитель мастерски передавал все основные черты героев того или иного произведения, создавая яркий определенный образ, перевоплощаясь в персонаж, рождая то непосредственное, живое сценическое общение со зрителями, которое составляет суть театра. Это было подлинное представление одного актера, где не только поэтической силой слова и мелодией, но и посредством богатой мимики, движениями глаз и бровей создавался художественный образ героя, передавалось его душевное состояние. В некоторых случаях певец-сказитель исполнял большие крупноформатные повествовательные поэмы музыкальным речитативом, используя две, три, иногда до восемнадцати различных мелодий.

Искусство сказителей-мастеров народного театрального «юртового» искусства, этого своеобразного театра одного актера, справедливо принято считать одним из источников национального театра, что было характерно и для других народов стран Азии.

История возникновения песни-пьесы восходит к XIII в., что научно подтверждено найденным уже в наше время текстом старинной диалогической песни «Песня воина и матери», выполненным на бересте. «В своем длительном развитии песня-пьеса складывалась на основе бытовых песен-монологов и песен-диалогов. Их тематический диапазон расширился по сравнению с традиционной народной песней», — пишет монгольский ученый Э. Оюун [Оюун, 1959. С. 45].

На основе песен-монологов и песен-диалогов сказителей складывается песня-пьеса, исполняемая двумя-тремя лицами и более. Такого рода воинские песни-диалоги создавались даже и в начале 20-х гг. XX в. Песни-пьесы с их малым числом действующих лиц, с их присущими лишь монголам чертами жизни — чисто монгольское национальное явление. Они имеют все элементы сюжета обычных драматических произведений — завязку, кульминацию и развязку.

Подобно большинству культур Востока, на ранней ступени развития народного театрального искусства импровизированному спектаклю в Монголии отводилась особая роль, ибо, как пишет И. Гойда, «импровизация была тем методом, посредством которого актеры имели возможность самостоятельно творить не только спектакли, но и своеобразную драматургию, выступая одновременно и исполнителями и авторами пьес» [Гойда, 1970. С. 79].

Развитию такого песенно-драматического жанра способствовало то, что юрта кочевников не позволяла ставить больших пьес, пользоваться декорациями и реквизитом, а кочевой образ жизни самих монголов требовал лаконичного, быстрого в своем развитии зрелища.

Историческое развитие художественного сознания и эстетического мышления монгольского народа преодолело долгий и тернистый путь. В период первобытного строя основой существования человека и условием его выживания была охота. Наскальные рисунки донесли до нас богатую информацию о жизни далеких предков, о том, какие животные где водятся, что нужно для удачной охоты, на скалах сохранилось описание обрядов, которые должны были обеспечить удачную добычу.

Национальная особенность монгольского народа, кочевой образ жизни явились основанием для возникновения своеобразного искусства, в том числе и театрального искусства монголов.

Искусство сказителей, исполнение народного эпоса считается одним из самых ранних видов театрального искусства монгольского народа. Эпос — крупный жанр монгольского фольклора, состоящий из больших повествовательных отрывков с множеством персонажей и сюжетных линий.

Сказители исполняли огромные рапсоды, сказы, эпос наизусть. Устное народное творчество, повествовательный фольклор монгольского народа отличается афористичностью, яркой образностью. Сказитель не просто должен был выучить огромный объем текста (часто один эпос читался на протяжении месяца), но и изобразить его, привлечь внимание слушателей. Это был своего рода театр одного актера, о чем имеются свидетельства русских путешественников начала XX в., наблюдавших выступления сказителей воочию.

Известный театровед переводчик Б. Зориг пишет: «Сказители ходили от стойбища к стойбищу, от айла к айлу (семейство, группа юрт), исполняя свои рапсоды, сказы. Это были профессиональные исполнители, народные таланты. Их манера послужила основой для возникновения собственной специфической монгольской школы актерского мастерства в приподнято-романтической стилистике» [Зориг. С. 29].

Легенда об Аргасун-хурче, вошедшая в «Сокровенное сказание монголов» (1240), рассказывает нам о том, как благодаря силе искусства, мастерскому исполнению на музыкальном инструменте морин хуре обреченному на смерть посланцу-музыканту удалось избежать казни, и более того, расчувствовавшийся хан покинул чужие края, где он провел три года, и решил вернуться домой.

От степени таланта исполнителя, сказителя, его эмоционального настроя, веры в то, о чем он расска-

зывает, от таланта перевоплощения зависели правдивость выступления, сила воздействия на слушателей и зрителей. Особенность исполнения моринхуристов и вокалистов заключается в эмоциональной насыщенности, мелодике голосовой тональности, экспрессии, богатой фантазии. Монгольские исполнители эпоса были мастерами мгновенной импровизации. Это было их главным профессиональным качеством. Например, знаменитый сказитель У. Лувсан (1883—1943) при исполнении эпоса «Мудрый хан» («Бодь мэргэн хан») передавал разные характеристики героя во время битвы, в мирное время, во время пира. Он использовал для этих целей разные мелодии и ритмы. В 1960 г. академик Б. Ринчен опубликовал сборник нот, содержащих 170 разных мелодий, исполнявшихся сказителем.

Русский музыковед П. Берлинский отмечал: «...у него было высокое исполнительское мастерство. Он мгновенно импровизировал и овладел высоким искусством перевоплощаться в разные образы» [Берлинский, 1933. С. 16].

Выдающийся русский монголовед академик Б. Я. Владимирцов пишет: «Сказитель М. Парчин (1855—1926 гг.) — один из самых талантливых исполнителей эпоса в Монголии. Впервые в девятилетнем возрасте он выучил наизусть эпическое сказание „Эргэл тургэл", содержащее около двух тысяч стихотворных строк. Начиная с 14-летнего возраста, он стал исполнять такие крупные эпосы, как „Бум эрдэнэ", „Хан харангуй", „Дайны хурэл", „Шар бодон" и др. В его репертуаре было около 10 сказаний. В 1912 г. он исполнял эпос „Бум эрдэнэ" перед выступлением монгольского войска на бой с маньчжурскими захватчиками для подержания воинского духа» [Владимирцов, 2003. С. 319].

В эпических и лирических произведениях старой монгольской литературы часто хурчи (музыканты) используют приемы, присущие драматургии. Так, например, основным средством раскрытия характеров и разрешения конфликта двух скакунов в «Повести о двух скакунах Чингиса» являются их диалоги. И в «Повести о мудрых беседах мальчика-сироты с девятью богатырями Чингиса» также встречаются многие элементы драматургии.

Как сказал академик Ц. Дамдинсурэн, «сказители в Монголии выполняли одновременно три функции — играли театральный спектакль, исполняли музыкальные произведения и читали (вслух) книги» [Дамдинсүрэн, 1987. С. 47].

Таким образом, сказительская манера исполнения эпоса, опыт, исполнительская школа послужили фундаментом для формирования национального театрального искусства, монгольской традиции актерского мастерства.

Эти народные зрелища, выросшие из бытовых и обрядовых развлечений, сыграли огромную роль в развитии народного театра, не только послужили фундаментом для мастерства будущих артистов, но и подготовили народ к восприятию дальнейших театральных представлений. При этом ламаизм налагал запрет на любые представления, кроме религиозных мистерий.

Новый подъем культуры в Монголии, начавшийся со второй половины XIV в. и продолжавшийся до начала XVII в., многие ученые связывают с проникновением в страну буддизма. «Именно тогда монголы впервые познакомились с обширной религиозной, философской, исторической, светской литературой народов Индии и Тибета. С этого времени буддийская образованность стала существенной частью всей монгольской культуры», — пишет монгольский академик Ш. Бира [Бира, 1978. С. 167].

Таким образом, в Монголии возникает сложный религиозный синкретизм — теснейшее переплетение ламаизма, шаманства и даже пережитков разнородных дошаманских верований, которые закреплялись в сознании человека эмоционально, посредством театральных инструментариев.

Ярким примером отражения этого синкретизма в искусстве служат театральные представления в виде религиозных мистерий *цам*, осуществлявшихся в стенах монастырей, которые были наиболее удобными местами для пропаганды учения Будды и развития театрального действа. В. М. Абзаев пишет: «...цам находится на предыдущей ступени театральной эволюции, представляя собой синкретическое единство религиозного ритуала и собственно факта театрального искусства. Причем синкретизм здесь особого рода: с одной стороны, на примере цама можно наблюдать движение от ритуала к театру, с другой — ритуал, перетекая в театр, заимствуя его форму и приемы, актуализирует себя, приобретая новое, более глубокое измерение» [Абзаев, 1990. С. 5].

Религиозная мистерия цам, появившаяся в Монголии во второй половине XIX в., носит в себе еще больше театрального действия и театральности. Цамы в монгольских монастырях гораздо более подчеркнуты, чем в тибетских, отмечает русский исследователь, очевидец постановок Н. Шастина. Дальше она пишет: «...мистерии цам дают особенно выпуклый пример театрализации религии — это настоящая религиозная мистерия с выходом масок, плясками, заклятиями и даже интермедией, вносящей комический элемент в строгое действие мистерии» [Шастина, 1935. С. 92].

Цам является эзотерическим религиозным обрядом, мистерией, ставящей себе целью не только поучать зрителей, напоминая им о бренности всего сущего и о разных таинственных силах, то покровительствующих буддизму, то враждебных ему, но и войти в особое мистическое единение с этими силами, посредством чего водворить в округе радость и счастье.

Цам, по замыслу его создателей, считается формой освобождения от круга перерождений. Человек, как они считают, только увидев его, может мгновенно достичь просветления. Когда цам становится священной церемоний, исполнители, находящиеся внутри нее, достигают эйфории, вообразив себя такими же божествами, танцующими в царстве будд. Цам

внешне освящает землю там, где он проводится. Его исполнителям он дарует достижение совершенного состояния недвойственности — ключевого момента интеграции личности, когда она уже не подразумевает себя отдельной от универсума, и участники процесса достигают качественно высшего состояния духа и психики.

Цам играет роль религиозного послания. Персонажи — хорошо известные тибетские и монгольские божества. Содержание и смысл танцев варьируются в зависимости от жизнеописаний великих учителей буддизма и от изгнания негативных сил, скрытых в природе.

Лама, ставший актером, скрупулезно готовился к исполнению своей роли. Он прежде всего входил в состояние медитации божества, роль которого исполнял, мистически идентифицируя себя с этим божеством. В ходе медитации актер-лама разрабатывал основные буддийские философско-религиозные принципы, чтобы выразить свое восприятие этого учения в сложном пластическом исполнении. Когда он исполнял свою роль, он должен был принимать надлежащие позы, и его движения должны были исполняться в точном соответствии с традицией и религиозным каноном. Кроме того, актер во время исполнения читал заклинания (мантры) и сосредоточенно направлял свою мысль на божество, в роли которого он выступал. Поэтому он должен был обладать сильной, натренированной памятью и телом, чтобы выучить многочисленные движения в спектакле, который зачастую мог длиться от одного до семи дней.

Для того чтобы облегчить заучивание движений, исполнители отсчитывают ударами каждый шаг.

Характерной чертой всех цамов было то, что они всегда ставились при буддийских монастырях и исполнялись буддийскими монахами, это было их священной привилегией и обязанностью, но при большом количестве масок в цамах принимали участие и миряне, простые граждане.

В Монголии до революции существовало более 700 монастырей. Представление цам охватывало большое количество зрителей, принимавших в них активное участие. Использование богатых по смысловым значениям художественных символов помогало установить взаимопонимание между артистом и зрителем. Эти пышные церемонии и обряды длились много часов, вовлекая все большее количество людей, постоянно притягивая к себе внимание все более и более интенсивно и в строго определенной последовательности развивающимся действием.

Представления цама всегда происходили под открытым небом, на особых площадках перед храмами. Вокруг площадок, где танцуют маски, устраивались почетные зрители: старшие ламы, именитые монастырские ученые, светские сановники, тут же размещался оркестр духовых музыкальных инструментов, расставлялись разные эмблемы и разнообразные предметы, необходимые для исполнения цама.

Представление цама начинается музыкой и пением. Оркестр, который сопровождает спектакль, играет исключительную по важности роль. Основные инструменты оркестра — цимбалы, барабаны разных размеров и два типа труб.

Известный ученый монголовед Б. Владимирцов пишет о своем впечатлении от музыки цама: «Ламский оркестр — быть может, самый странный из тех, какие когда-либо приходилось слышать европейцу. Музыка цама необычна и поразительна. Но те, кто слышал эту музыку, наверное, не забудут того впечатления величественности, которое она производила» [Владимирцов, 1923. С. 102].

Костюмы и маски в цаме стилизованы и имеют определенные цвет, фасон, характерные черты и аксессуары, отражая в себе отличительные особенности каждого персонажа. Стиль костюма создает определенный характер, узнаваемый в любом спектакле масок. Маски делаются из ткани, простегивающимися слоями. Отверстия для глаз и рта увеличены и акцентированы контрастирующей перевязью так, чтобы эффективно «оживить» глаза и рот актера. Это полностью отнимает у актера ощущение, что лицо у него закрыто маской. В целом все выглядит, как живое лицо актера. Исполнитель в такой маске может лишь незначительно наклонять голову, что также способствует созданию определенного сценического образа.

Маски-наголовники, изображающие животных: обезьян, собак, оленя, кабана, яка, птиц — обычно делались из папье-маше или глины и богато украшались драгоценными и полудрагоценными камнями — кораллом, бирюзой, жемчугом и т. д. Востоковед А. Д. Авдеев формирует свои научные данные о вопросе представления и истории цама: «...следует отметить, что точка зрения о нем как о некоем первобытно архаичном спектакле...» [Авдеев, 1959. С. 148].

Как ни далека была буддийская мистерия цам с ее мистическим смыслом от реальностей жизни, все же зрелищная сторона обогащала эстетические представления и зрительский опыт монголов. Представления мистериального театра оказали сильное воздействие на монгольскую духовную культуру.

Под влиянием индийской, тибетской и китайской литературы устная и письменная литература монголов выдвинула новые эстетические критерии, претворенные впоследствии в сценическом творчестве. Например, в театральное искусство перешли как героические мотивы, возвышенные чувства, так и яркий бытовой колорит, присущий эпической и лирической поэзии монгольского и других азиатских народов. Это гармоничное сочетание героического и бытового начал характерно для многих спектаклей монгольской сцены.

В XIX в. в Монголии возникает театр Данзанравджи (1803—1856), талантливого поэта, просветителя, крупного мыслителя и одновременно высокопоставленного духовного деятеля. Данзанравджа одним из первых обогатил монгольскую эпическую былинную литературу лирической поэзией, оставив богатое литературное наследие на монгольском и тибетском языках. В его произведениях содержалась чудесная любовная лирика, раскрывался внутренний

мир человека. Многие его стихи положены на мелодию и поются в народе по сей день. Он не призывал к ниспровержению феодального строя, но как человек большого и сильного ума, не мог мириться с его пороками, поэтому в его произведениях можно найти немало острой сатиры на общество того времени.

В его творчестве достойное место занимают драматические произведения, среди которых наибольший интерес представляет пьеса «Повесть о Лунной Кукушке» («Саран хохооний тууж»), написанная по мотивам одноименного буддийского романа в стихах. В основу повести заложена занимательная история принца Номун Баясгалан, который по воле волшебных чар и злодея Лагана становится кукушкой, не имеющей возможности снова обрести тело человека и, оставаясь птицей, проживает полную страданий и просветления жизнь, посвященную проповеди милосердия и сострадания всем живым. Основная идея произведения направлена на распространение учения Будды.

К моменту осуществления постановки «Лунной Кукушки» у Данзанравджи был большой опыт мистериальных театральных постановок цам в различных монастырях Монголии. Есть сведения о том, что им был поставлен ряд пьес на буддийские сюжеты. В 1830 г. Данзанравджа ставит пьесу «Война Шамбалы», в 1831 г. он приступает к работе над постановкой «Лунной Кукушки». С этой целью Равджа построил театр с одноименным названием, который находился на территории Мэргэн ван хошуна (ныне Восточногобийский аймак Монголии), возле монастыря Хамрын-хийд [Оюун, 1989. С. 155]. Он заказал строительные материалы из столицы. Построили трехэтажное здание, у которого отсутствовала стена, выходящая на юго-запад. Два верхних этажа закрывал занавес из серой ткани, первый этаж был всегда открыт. Позади сцены были актерские уборные. К задней стенке была пристроена маленькая комнатка с выходящим на сцену узким длинным окном, которое было задрапировано тканью. Там сидели или музыканты, или люди, имитировавшие разные звуки — грома, дождя и т. д. — и вступавшие в действие в нужных местах. Если перед окном опускался задник, то в нем обязательно была прорезь по размеру окна, которая заделывалась сеткой. Над каждой сценой обоих этажей был потолок с колосниками: оттуда спускали тучи, актеров, изображающих богов, фей, птиц и т. д. Оттуда кидали зерна, изображающие дождь, там сжигали таньчжу — ликоподий, воспламеняющееся вещество — молнии, там имитировали гром ударами по листу кровельного железа или по барабану, оттуда сбрасывали на сцену цветочный дождь, посылаемый на землю богиней радости покровительницей музыки Янджинлхам. Сценический планшет каждого этажа разбирался, если по ходу действия нужно было изобразить появление из-под земли каких-либо действующих лиц: огня, дыма, человека и т. д. По бокам двух верхних сцен висели кулисы, над ними паддуги, разрисованные облаками, тучами, птицами и драконами.

Самую верхнюю сцену отличало обрамление, похожее на портал. На нем были нарисованы небо с облаками, справа солнце, слева луна и звезды, посредине по небу летал человек в развевающихся розовых одеждах и с маской кукушки на голове. Выполненный в стиле *монгол дзураг* рисунок был тонок и изящен как на портале, так и на больших боковых панно, на которых были изображены бог огня Махакала, богиня искусства Янджинлхам с лютней в руках. Этими панно закрывалась закулисная часть театра.

В спектаклях участвовали всадники на конях и верблюдах, над сценой летали птицы и люди, перед зрителями появлялись тигры, львы, слоны, драконы. Они делались из папье-маше, ноги актеров, выезжавших верхом на сцену, были закрыты ширмами. Для артистов, изображавших птиц, делались полумаски. Для всех остальных зверей раскрашенные шкуры-костюмы шились таким образом, чтобы под ними могли скрываться от двух до восьми актеров, изображающих нужного зверя. Актеры соответственно гримировались. Костюмы были пышные и дорогие.

Монгольский театровед Э. Оюун пишет, что «...в этом театре, видимо, были художники, бутафоры, реквизиторы, костюмеры, рабочие сцены. В творческий состав входили певцы, танцоры, циркачи. Актерами были мужчины и женщины, подданные бедняки — ламы, простые люди, все обязательно из низших сословий» [Оюун, 1960. С. 35].

«В пьесе тридцать три действующих лица. Если артистов не хватало, то некоторые играли несколько ролей. Исполнялись специально сочиненные вокальные и музыкальные номера, наряду с которыми исполнялись и народные мелодии и песни. Обычные зрители сидели перед сценой, а высшее сословие располагалось в поставленном для этого случая шатре», — пишет монгольский театровед С. Майжаргал [Майжаргал, 1990. С. 62] .

Кроме «Лунной Кукушки» в репертуар входили спектакли о жизни Будды и о других святых. Этот театр находился на довольно высоком уровне исполнительского мастерства и театральной техники.

Примечательно, что впервые в практике театральной культуры азиатских стран женщина была занята в качестве актрисы и участвовала как равноправный член постановки.

Такого рода театральная постановка была для Монголии того времени ярким событием в культурной жизни страны и уже после смерти Данзанравджи спектакли игрались вплоть до 30-х гг. XX столетия. Интересно, что пьеса ставилась всего один раз в год и шла примерно целый месяц. После революции последовал запрет на такие постановки, но с 90-х гг., когда в страну пришла демократия, в буддийских храмах восстановился этот религиозный театрализованный маскарад.

Русский специалист Г. Уварова, работавшая в Государственном монгольском театре в течение двух лет (1939—1941) в качестве художественного руко-

водителя, так пишет о театре, сохранившем традиции Данзанравджи: «В этом спектакле нельзя видеть влияние театральных культур восточных соседних стран, ибо ни китайский классический театр, ни тибетские цамы, ни индийские театральные зрелища не имели и не имеют декораций. Вернее всего будет предположение, что театр Данзанравджи, процветавший под княжеским меценатством, был самобытным монгольским явлением» [Уварова, 1947. С. 24].

Выдающийся монгольский академик Б. Ринчен предполагает, что «...европейских театров в старой Монголии не было. Декорации, маски и занавес китайского театра в Монголии были известны. Можно поэтому предполагать, что это театральное представление „Лунной Кукушки" с его реалистическим гримом, красочными театральными декорациями, суфлером, трагическими и комическими масками восходило к старым традициям монгольских театральных представлений» [Ринчен, 1956. С. 4].

Что касается декораций и других средств театральной выразительности, то можно согласиться с мнением этих ученых о том, что театр Данзанравджи был самобытным монгольским явлением и отличался какими-то своими гранями от других театральных культур азиатских стран. Глубоко прав и академик Б. Ринчен, предполагая, что представление «Лунной Кукушки» восходит к старым традициям монгольских театральных представлений. Однако тезис Г. Уваровой о том, что в этом театре «...нельзя видеть влияние театральных культур восточных соседних стран» — ни китайских, ни тибетских, ни индийских — весьма спорен, потому что история зарождения, становления и развития монгольского театра доказывает неразрывную взаимосвязь различных элементов театра, художественных выразительных средств различных театральных культур Востока. Монгольский театр всегда испытывал влияние других культур в той или иной степени, в зависимости от времени и эпохи. Это в полной мере относится и к театру Данзанравджи, который, развиваясь и преобразуясь как театральный феномен, вобрал в себя весь опыт театрального и зрелищного искусства Монголии предыдущих веков и дожил до начала XX в.

Этот театральный феномен до сих пор мало изучен и заслуживает более глубокого и тщательного изучения. В этом плане представляется необходимым выявление и углубленное исследование самобытности театра Данзанравджи, что послужит развитию театрального искусства Монголии.

С учетом традиционно-синтетического характера театральной формы, в жанровом отношении более всего подходит термин «музыкально-певческая драма», так как первоосновой театра была музыкальная стихия, а вокал и драматическое искусство были его равноправными составными элементами. Все это в целом, несомненно, выражает одну из главных идей монгольского синтеза искусств.

Все театральные зрелища того периода — и религиозный мистериальный театр цам, и китайские театры, и полупрофессиональный театр светских феодалов, использовавший фольклорные начала, — несомненно, имели свое значение в культурной жизни Монголии. Но по существу и форме все они обслуживали правящие классы и были далеки от интересов народа. Они не могли стать полностью той основой, на которой должен был возникнуть современный монгольский театр европейского характера.

Закономерные смены различных этапов, подъемы и спады, сопутствовавшие становлению художественной культуры Монголии, были обусловлены изменениями социально-экономического и политического строя, а также исторически складывавшимися торговыми, культурными связями с другими народами, сменой характера и направленности исторического взаимодействия культур.

Наличие запретов на игры и развлечения в дореволюционной Монголии — одно из доказательств демократического характера всех видов театрализованного искусства. И оно действительно было демократическим, так же как и его носители — сказители, певцы, музыканты — люди из народа. Народ создавал песни, сказки, музыку, невзирая на все запреты буддизма.

В 1921 г. после революции в Монголии общественная жизнь в стране пошла совершенно иными путями. И для выражения идей и мыслей этой новой общественной жизни нужно было создать совершенно новый театр. Появилась острая необходимость в новой идейной направленности и художественной выразительности, что соответствовало бы духу времени и рождало бы новые художественные образы.

Период 1921—1924 гг. считается исходным моментом культурной революции в Монголии, о необходимости которой высказывались видные деятели страны, видя ее назначение в совершении коренного перелома в духовной жизни народа. С первых дней революции правительство обратилось к народным умельцам и талантливой молодежи с призывом об организации культурно-массовой работы и кружков художественной самодеятельности.

В феврале 1922 г. по решению Временного комитета Революционного Союза молодежи Монголии был организован драматический кружок, который заложил фундамент театрального искусства нового типа в Монголии.

В этот период возникает много театральных кружков, легко создававшихся и так же легко распадавшихся. Эти любительские кружки были прототипами театральных студий. Они находились в разных районах Улан-Батора и давали неплохие импровизированные спектакли, например: Ц. Гомбожав «Верхняя и нижняя палата» (1922), Д. Нацагдордж и Ши. Аюуш «Восток и Запад» (1923), Д. Нацагдордж «Богач Доной» (1924), С. Буяннэмэх «Пять континентов» (1929), «Несчастье от невежества» (1929) и т. д.

Агитационные пьесы создавались в очень сжатые сроки и ставились сразу. При всех недостатках этих пьес нельзя не признать их огромного положительного значения. Назревшая социальная потребность

пробудила к жизни особые формы театра — театра остро агитационного, который в старом искусстве, в накопленном художественном фонде побуждал искать созвучные эпохе художественные образы и решения, связанные в первую очередь с героикой, пафосом, свободолюбивыми настроениями.

Агитационные пьесы имели несомненное право на существование. На первом этапе революции они были наиболее действенной и понятной формой театрального представления. Зритель ясно видел на сцене, где его враги и друзья, и горячо, непосредственно реагировал на спектакль. Эти спектакли раскрывали и развивали в зрителе его потенциальную любовь к театру.

Принимая во внимание всю важность всестороннего развития народного искусства, правительство приняло в 1924 г. решение силами и средствами государства построить Народный дом, который бы стал центром культуры и объединил талантливую молодежь. В 1926 г. Народный дом уже имел скромный штат: группу артистов и музыкантов.

Произведения известных поэтов и драматургов, таких как Д. Нацагдордж, С. Буяннэмэх, Ши. Аюуш и др., сценичные по самой своей структуре, стали основой театральных спектаклей. Устная и письменная литература монгольского народа выдвинула эстетические критерии, претворенные впоследствии в сценическом творчестве.

Первыми спектаклями кружка были популярные в народе произведения о похождениях Бэлэнсэнгэ, Ил Доньд и т. д., содержащие множество метких сатирических характеристик, комедийных ситуаций, а также куплетная драма социального содержания «Сумьяа Ноён».

К первой годовщине победы народной революции один из первых профессиональных драматургов Монголии С. Буяннэмэх написал пьесу «Сандо Амбан» («Наместник Сандо», 1922 г.), в которой была дана широкая панорама исторических событий, происходивших в Монголии в канун народной революции (1900—1921). Пьеса состояла из восьми действий и тридцати двух явлений, а число действующих лиц достигало шестидесяти человек. Замысел автора состоял в том, чтобы показать народ как единую и главную силу в борьбе за свободу страны. Заканчивалась пьеса большой массовой сценой, в которой восставшие поют песню «Красное знамя».

С этой пьесы начинается реалистическая разработка антифеодальной и антирелигиозной тем в монгольской драматургии. При всей громоздкости, рыхлости, разбросанности действия пьеса «Сандо Амбан» была интересна и своими жанровыми исканиями.

В этот период выходит множество пьес с условно-декларативной линией изображения героя, тяготеющих к провозглашению идей революции через образы-символы. Это были в основном импровизированные спектакли на современную злободневную тему. Основой конфликтов в них служило столкновение эксплуатируемых и эксплуататоров, нового революционного строя со старым. Положительный герой раскрывался в образе революционера или простого арата, который страстно защищал и славил идеи и завоевания революции. Схематичность, условность и плакатность в обрисовке образов и прямолинейность в постановке социальных вопросов были характерными чертами этих спектаклей.

Наряду с этим, театр 20-х гг. в своих спектаклях стремился показать становление человека — хозяина жизни, формирующегося в условиях революционного преобразования страны.

Монгольскому народу нужен был театр нового типа, способный решать задачи национальной культуры, отображать современную жизнь и духовный мир человека, психологию современника.

Литература

1. *Абзаев В. М.* Мистериальный театр цам. М., 1990.
2. *Авдеев А. Д.* Происхождение театра. Л., 1959.
3. *Берлинский П.* Монгольский певец и музыкант Улзуй-Лувсан хурчи. М., 1933.
4. *Бира Ш.* Монгольская историография XIII—XVII вв. М., 1978.
5. *Бира Ш.* Из истории монгольской культуры. М., 1988.
6. *Владимирцов Б. Я.* Восток. Книга 2. Пг., М., 1923.
7. *Владимирцов Б. Я.* Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
8. *Гойда И. В.* Китайский традиционный театр си-цюй. М., 1970.
9. *Дамдинсүрэн Ц.* К вопросу традиции монгольской литературы. Улаанбаатар, 1987.
10. *Зориг Б.* Некоторые вопросы актерского искусства монгольского театра. Рукопись канд. дис.
11. *Майжаргал С.* Становление и развитие современного монгольского театра. М., 1990.
12. *Оюун Э.* Народные истоки театрального искусства Монголов. М., 1960.
13. *Оюун Э.* Монгольские песни-пьесы. Улаанбаатар, 1959.
14. *Оюун Э.* Исторический путь монгольского театра. Улаанбаатар, 1989.
15. *Ринчен Б.* К истории монгольского театра // Современная Монголия. № 4. Улаанбаатар, 1956.
16. *Ринчен Б.* Жанр в монгольском фольклоре. Улаанбаатар, 1959.
17. *Уварова Г. А.* Современный монгольский театр. М., Л., 1947.
18. *Шастина Н.* Очерки монгольского театра / Современная Монголия. № 3. Улаанбаатар, 1935.
19. *Ширэндэв Я.* Большие Ханы Золотого рода Великого Тэмучин-Чингис хана. Улаанбаатар, 2006.

Т. А. Пострелова

П. Пясецкий в Монголии

14 марта (по старому стилю) 1874 г. из Санкт-Петербурга через Сибирь в Монголию и Китай двинулась экспедиция под руководством подполковника Генерального штаба Ю. А. Сосновского [1]. Эта группа исследователей была направлена Правительством России (к сожалению, без участия Российского географического общества). Перед путешественниками было поставлено несколько задач. Необходимо было исследовать в топографическом отношении дорогу от Дзайсанского поста к юго-западу Китая для разработки в будущем удобных торговых путей; выяснить, где удобно учреждать Консульство, фактории либо торговые агентства; «посетить места, до сих пор почти неведомые, и возвратиться в Россию таким путем, по которому проезд иностранцев китайским правительством не допускается или разрешается весьма неохотно» [Т. 1. С. 4]; собрать сведения о так называемом Дунганском восстании.

В состав группы входили самые разные специалисты. Врачом был назначен Павел Яковлевич Пясецкий, приписанный к Генеральному штабу, служивший в Петербурге, в Центральном госпитале Военно-медицинской академии столицы. В Омске присоединился офицер-топограф З. Л. Матусовский. Частным образом начальник экспедиции пригласил фотографа А. Э. Боярского (из Омска) и переводчиков И. С. Андриевского из Иркутска и китайца Сюя из Пекина. В Семипалатинске в состав экспедиции были включены три конвоира — казаки из западносибирского войска.

Личность П. Пясецкого интересна тем, что он совмещал в себе врача-ученого (был доктором медицины) и художника (окончил класс рисунка П. Чистякова при Петербургской академии художеств). С первых дней работы экспедиции он не расставался с кистью, бумагой и красками. В его дневниках, относящихся к началу экспедиции, есть такие записи: «...набросал акварелью несколько типов монголов и монголок, которых угощал в благодарность за позирование леденцом и китайским печеньем...»; «Сегодня удалось нарисовать, что доставило большое удовольствие монголам»; «Портрет акварелью, с не особенно тщательной отделкой, делается очень скоро, и когда он был готов, все стали рассматривать его, удивлялись сходству, узнавали нарисованные вещи и не могли удержаться, чтоб не хохотать от удовольствия, причем каждый из них объяснял другому, что узнавал сам»; «...я, не теряя ни минуты времени, захватил рисовальные принадлежности и уселся рисовать... рисование акварельными красками не требует почти никаких приготовлений и ими можно работать с необычайной быстротой...» [Т. 1. С. 57, 58, 84—85, 104]. Весь путь по России, Монголии, Китаю он воспроизвел в живописном полотне длиной в несколько десятков метров («в каждом аршине — 50 верст пути»): так появилась первая панорама в истории русской живописи XIX в. В 1900 г. панорама была экспонирована на всемирной выставке в Париже, художник был удостоен за нее ордена Почетного легиона. Кроме того, он вел «естественно-исторические исследования».

Монголия в цвете и лицах стала известна русским ученым и зрителям только благодаря записям, рисункам и живописи П. Пясецкого. Он писал: «Хотелось и нужно было предварительно многое узнать об этих странах ... но узнать было неоткуда, и перед глазами стоял мрак, наводивший на разные тревожные мысли...» [Т. 1. С. 4].

После завершения экспедиции его работы выставлялись неоднократно: в Российском географическом обществе, на съезде ориенталистов, в Академии художеств, на Всероссийской промышленной выставке в Москве.

В 1881—1882 гг. двухтомный дневник П. Пясецкого «Путешествие по Китаю в 1874—1875 гг. (через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-Западный Китай)» был переиздан [2].

П. Пясецкий родился в г. Орле в 1843 г., отлично учился в гимназии, поступил в Московский государственный университет на медицинский факультет, который блестяще закончил и вскоре защитил докторскую диссертацию (1871). Все эти годы он не расставался с карандашом и тушью, создав много анатомических листов.

Год проработал в московской городской больнице, а в 1872 г. переехал в Петербург, где был приписан к Военно-медицинской академии при Генеральном штабе. Вся его сознательная деятельность прошла в служении на медицинском поприще, но главным любимым делом, поглощавшим его душу, были живопись и рисунок. Он рисовал, путешествуя по Монголии и Китаю, сопровождая дипломатический корпус в Персию, находясь на флагманском корабле, представляя русский военный флот, прибывший в Англию, в Портсмут, путешествуя по пустыне Кара-Кум. Он рисовал в поездке с цесаревичем по Маньчжурии и Японии, а также находясь в Болгарии в период русско-турецкой военной кампании (1877—1878).

Его рисунки и акварели в настоящее время хранятся в Институте восточных рукописей РАН, в Псковской художественной галерее, в Музее изобразительных искусств г. Орла, в частных коллекциях Москвы и Петербурга, в Государственных архивах. Самая большая коллекция хранится в Государственном Эрмитаже.

Монголия и Китай произвели на П. Пясецкого неизгладимое впечатление: он стремился приехать сюда еще раз, но мечте его не было суждено сбыться. Однако даже то, что он сделал, явилось крупным вкладом в отечественное востоковедение. В частности, известный ученый-монголовед А. М. Позднеев писал в своих воспоминаниях, что путевые заметки, рисунки и живописные композиции П. Пясецкого подготовили его к восприятию Дальнего Востока, в том числе Монголии и Китая.

П. Пясецкий шел с большим караваном по Монголии больше месяца — с 13 июля по 10 августа (по старому стилю) 1874 г. Его окружали горное плато, вершины, ущелья, долины, степи, реки. Путевые дневники знакомят читателя «с природою стран обширной Китайской империи, с ее степями, морем, и оживленными реками, с внутренними провинциями, поражающими густотою своего населения и характером представителей последнего, с провинциями, обезлюденными последнею страшною войною, и с необитаемыми пустынями» [Т. 1. С. 5]. В своих зарисовках он старался избегать делать какие-либо выводы об увиденном, полагая, как он написал в своих дневниках, что люди, «более сведущие, сделают это лучше» него» [Т. С. 5]. В начале путешествия П. Пясецкого поразили своей оригинальностью устройство китайских телег и монгольский способ запрягать лошадей. Этому автор дневников посвятил две страницы своей книги [Т. I. С. 28—29]. Первые километры по Монголии, после пересечения границы с Россией в Кяхте, погрузили путешественника в новую среду и были для него интересными и новыми. Он писал: «Наша учено-торговая экспедиция погрузилась в повозки, китайские телеги, которые называли „лежанками", а сопровождающие ехали до первой станции в экипажах» [Там же]. Экспедиция была многолюдной: основных членов экспедиции сопровождали 20 монголов, две монголки, 5 русских всадников, 2 чиновника — монгол и китаец, 15 запасных лошадей, 3 телеги.

В конце первой главы описывается первый ночлег в Монголии. Во второй главе — поездка через Монголию в Китай. Она включает рассказы о способе передвижения монголов на телегах, о переправе через реку Иро, о приеме их монгольскими чиновниками, описание станций, горных перевалов. Есть в дневниках и этнографические зарисовки. Любопытны, например, такие его записи: «...главную пищу их составляет чай с молоком, айриг (род кумыса, приготовляемый род коровьего молока), хурут — высушенный и поджаренный творог или сыр; он бывает кислый или пресный, жирный или вовсе не содержащий масла; урюм, или пенки с молока... мясо, по преимуществу баранье, едят только люди зажиточные, а бедные совсем его не едят», или такие: «...бараны и лошади — его деньги, за которые он может получить платье, седло, нож, трубку, шляпу, сапоги и некоторые предметы роскоши... у китайцев же монголы приобретают домашнюю утварь, а именно медную и чугунную посуду, деревянный сундук, скамейку, ложку и чашку» [Т. 1. С. 43]. Ярко и точно описывает П. Пясецкий свой въезд в столицу Монголии — Ургу: «Мы наконец увидали перед собою город, расположенный на обширной плоской долине, окруженной горами... я вступил на площадь, застроенную одноцветными глиняными домиками... Это и есть город Урга, в котором только в одном месте возвышались блестящие золотые крыши причудливых форм, окруженные странными фигурами символического значения; неподалеку находилась другая куполообразная крыша, по-видимому храма, да еще верхушка как бы огромной юрты; множество маленьких флагов и воткнутых сосновых ветвей, еще зеленых или уже покрасневших, украшали эти здания. Последние были — дворец хутухты — духовного лица, которым олицетворяется божество, кумирня Майдар и монгольское ламское училище...» [Т. I. С. 45]. Все вызывало у художника интерес: русское консульство, жизнь города, лагерь китайского гарнизона, китайские солдаты, летний дворец хутухты, русские купцы. О том, что он посещал своих соотечественников, можно узнать по таким строчкам в его дневнике: «Заходил к своим землякам, которые живут здесь уже по нескольку лет, занимаясь торговлей чаем, мукой и зерном разного рода, а также мехами и разными мелкими предметами по части домашней утвари или украшений...» [Т. 1. С. 54]. Затем он описывает отъезд из Урги, движение каравана по пустыне, пикет Сайр-Усу, свое первое знакомство со «степными законами», пикет Толи, ламский монастырь, пустыню Гоби, верблюдов, бессонную ночь, которую им пришлось пережить, постепенное изменение природы и оживление страны. Об этом он пишет так: «Характер страны резко переменяется: богатые луговые растения с множеством разнообразных цветов... Станция Чачарту представляла оживленный пикет... юрты окружены каменными оградами — признак некоторой оседлости и роскоши, какой я

еще не встречал в Монголии до сих пор... мы точно выезжали из каких-то гигантских ворот, которыя походили на возвышавшиеся по обеим сторонам почти вертикальные холмы... В левой стороне дороги лежало большое озеро Цаган-нор. Мы приближались к местечку, судя по количеству юрт, довольно многолюдному, по имени Минган. Юрты его хорошо сделанныя, чистыя; около них также каменныя ограды и огороды; вблизи сложены запасы топлива в виде хвороста; в окрестностях пасутся большие стада баранов» [Т. 1. С. 95—96]. Конец первого тома содержит описание степи, ночлега в китайской гостинице городка Нор-Дянь, Великой Китайской стены, спуска с гор на китайскую равнину и приезда в город Калган.

Второй том интересен описанием Внутренней Монголии. Представление о событиях, происходивших с экспедицией, о трудностях, с которыми она столкнулась, о дороге, по которой она двигалась, дают названия главок этого тома, такие как: «От Цзя-юй-гуань»; «Через Гоби в Хами»; «Приготовления к переезду пустыни»; «Первый ночлег в ней»; «Колодцы в пустыне»; «Голодание и ночное движение»; «Потеря лошадей»; «Солончаки»; «Колодец с отвратительной водой»; «Голодание животных»; «Убитый кулан»; «Ветер и песчаная пыль»; «Родник»; «Вырубленная рощица»; «Птицы пустыни»; «Трупы верблюдов»; «Оазис и его два жителя»; «Привольный уголок в пустыне»; «Появление Тянь-Шаня на горизонте»; «Оазис Хами»; «Из пустыни в пустыню»; «Отъезд из Хами»; «Окраина Гоби»; «Южные склоны Тянь-Шаня»; «Перевал через Тянь-Шань»; «Кратчайший путь в Зайсан»; «Негодность вожаков»; «Опять потеряли дорогу»; «Голодание животных и первые жертвы смерти»; «Новые ночные блуждания в безводной пустыне»; «И смех — и горе»; «Дневка у Хоргутто»; «Голод животных усиливается»; «Ключ Хармали»; «Ночлег в безводном месте»; «Вторая ночь без воды»; «Мысли о смерти и первые муки от жажды»; «В обратный путь»; «Разделение на два лагеря»; «Неожиданное спасение»; «Двухдневная стоянка»; «Новые вожаки»; «Трудный путь»; «Замечательный гонец»; «Еще дневка»; «Степные законы»; «Снежный буран»; «Поэзия в дорожных невзгодах»; «Первые кочевья»; «Пир горой»; «Морозы и бураны»; «Новые муки»; «Ночь в тургутской зимовке»; «Первые люди с родины и ее дары».

Пясецкого поражало и давало толчок к творчеству все, что он встречал на своем пути; этому не мешали непривычные и тяжелейшие для европейца условия, в которых он оказывался. Его характеристика обстановки и этноса верна и по сей день. Она помогает понять особенности кочевой культуры, становление и развитие социальной и культурной среды, глубоко отличной от европейской. Удивительно верны психологически такие строки из его дневника: «Житель степей, кочевник, находясь среди подобной обстановки, не нуждается в каком-нибудь особом приюте; он привык к беспредельной степи как к своему дому, и ему везде в ней уютно» [Т. 2. С. 912]. Говорит о тонкой наблюдательности автора и следующая запись: «Вот рядом со мной едет монгол, ведет запасных лошадей. Что за блаженнейшая и всем довольная физиономия. Солнце жжет его непокрытую голову; лицо блестит, словно намазанное маслом; прищурив глаза так, что от них остались две узенькие щелочки, он как-будто улыбается, но, всмотревшись в его лицо, видишь, что улыбки нет; видно только, что он в эту минуту ничего не желает, ни о чем не думает и никуда не стремится; он едет, потому что сидит на лошади, потому что лошадь его везет, потому что ему приказано ехать. Он просто живет, как дзэрэн, как степная птица, и, пока здоров и сыт, совершенно доволен и покоен» [Т. 1. С. 93].

П. Пясецкий посвятил Монголии более трех десятков отдельных живописных и графических листов. В 1876 г. на первой выставке, приуроченной к отчету экспедиции, были экспонированы основные «монгольские» листы. Это: «Вид с горы Толгой-ту на север, близ Урги»; «Вид с горы Толгой-ту на юг»; «Общий вид города Урги»; «Дворец хутухты и кумирня Майдари в Урге»; «Близ Урги»; «Приезд экспедиции на станцию». В дневниках имеется словесное описание некоторых из этих этих акварелей. Например, к первым из них можно отнести такие слова в его дневнике: «Перед нами протянулась просторная монгольская степь, вся зеленая, лишь с разбегавшимися по ней в разных направлениях красноватыми песчаными дорожками; на горизонте в юго-восточной части поднимались синие зубчатые горы» [Т. 1. С. 24]. На этой же выставке были представлены еще четыре картины: «В Монголии, близ станции Бурултуй»; «Отдыхающие монголы»; «Станция в Монголии»; «Переправа через реку Хара-гол». В дневнике нами найдена одна запись, которую можно расценивать как имеющую непосредственное отношение к последней картине. В ней Пясецкий пишет: «Меня так заинтересовала эта переправа, что я совершил несколько рейсов туда и обратно... и не переставал удивляться железным силам и просто... ловкости этих людей» [Т. 1. С. 34]. Пясецкий был тонким психологом, что очень ценно в его живописном наследии. Его миниатюры изящны. Бытовые сцены ургинской жизни, диалоги русских и монголов во время торга переданы живо и точно. Нельзя не оценить также ювелирную огранку при передаче художником экстерьеров и интерьеров домов, храмов, кумирен, костюмов монголов и монголок. Запечатленное на листах имеет словесное выражение. Он писал в дневниках: «Нужно упомянуть о наружности и костюмах монгол и монголок. Эти смуглые скуластые люди, с узенькими, косо прорезанными глазами и прекрасными зубами одеты большею частью бедно...; костюмы мужчин и женщин очень похожи между собою и состоят из шаровар и халата с косым воротом, часто из материй ярких цветов, перетянутого кушаком, на котором вешают прибор с ножом, ложкой и палочками, да кисет с табаком и трубкой... на ногах кожаные сапоги, на головах шляпы с отво-

роченными полями, разрезанными назад, где к шляпе прикрепляются обыкновенно две ленты красного или голубого цвета в поларшина длины. Шляпы эти сидят на затылке и удерживаются завязками под бородой... женщины заплетают свои волосы в две косы, которые носят на груди, по плечам или за спиной» [Т. 1. С. 30]. Следующие главки второго тома книги имеют такие названия: «Вид в Гоби»; «Станция Нарам-Бильхкэ в Гоби»; «Вид с Гоби близ станции Сайр-Усу». Они также нашли свое выражение в живописных листах.

Посетив Пекин, экспедиция направилась длинной дорогой через весь Северо-Западный Китай обратно к границе с Россией. Описание этого отрезка пути также является бесценным документальным, подлинным источником по архитектуре Урумчи и других населенных пунктов, встречавшихся на пути экспедиции. Для монголоведов особенно ценны портреты отдельных людей, принадлежавших к разным этническим подгруппам, а также групповые портреты, выполненные художником, его зарисовки различных уличных сценок и предметов быта.

Вот неполный перечень графических и живописных набросков, зарисовок, этюдов, представленных на первой отчетной выставке в Петербурге: «Вид в пустыне Гоби». «Стоянка экспедиции в Гоби»; «Семейный склеп Хамийских князей»; «Вид стоянки экспедиции после перевала через Тянь-Шань»; «Родник Хармали в пустыне»; «Привал экспедиции в песках»; «Песчаная пустыня»; «Движение экспедиции»; «Гора Богдо-ула». «Изуродованные деревья можжевельника, представляющие животных»; «Женские ноги»; «Парадный экипаж и оседланная верховая лошадь военного чиновника в Баркуле»; «Казенная грузовая телега, запряженная тремя мулами»; «Портрет Хамбо Гыгэна Джамян (станция Толи)»; «Портрет Воинского начальника Хамийского округа»; «Типы монголов из Ма-хэ (в Аляшане)»; «Портреты монголов, киргизов, тангутов, маньчжуров, китайцев»; «Типы: монгол-вожак, киргизка в обыкновенном костюме, продавцы орехов, продавец зелени, священник, нищие, дети, женские типы, костюмы мужчин, женщин, детей».

Много листов посвящено портретам детей, стариков, молодых женщин и мужчин в национальных монгольских костюмах. Это не только этнографические зарисовки, в них выражено стремление передать характер, возраст, состояние человека, его восприятие окружающей среды.

В начале XX в. мировая графика пополнилась акварельными, карандашными рисунками и скульптурными композициями на монгольские темы художников разных стран. Произведения Пясецкого были первыми работами в этой тематике. В них привлекает наблюдательность художника, точность, с которой переданы мазанки и юрты, костюмы, ювелирные украшения и другие характерные детали быта монголов третьей четверти XIX в.

П. Пясецкого поражали интенсивность цвета и глубина небесного свода на протяжении всего его пути по Монголии. В каждом листе линия горизонта опущена ниже европейской нормы, небу отведена большая часть изобразительного поля. Небо то звонко-голубое, то нежно-розовое, то чисто-сиреневое, то открытое, золотого цвета, с солнечным диском на нем. И в каждом листе прозрачность воздуха позволяла художнику передавать бескрайность окружавшего его мира. В дневнике об этом есть такие строки: «...по местности, покрытой желто-красным песком, сквозь который местами виднелся голый гранит, как бы истрескавшийся и спаянный жилами кварца. Встречались сухие глинистые холмы с торчащими на них пластинками темного сланца, попадалась бедная серенькая растительность» [Т. 2. С. 913].

Мощными мазками пишет Пясецкий акварелью «портрет» Гоби, представляющий собой величественное плато, которое тянется до горизонта; как айсберги, возвышаются высокие скальные вершины, которые, кажется, невозможно обойти. На рисунках Пясецкого мы видим, как караван совершает путь по траверсу этих вершин. Ощущение застывшего, остановившегося времени и бесконечной тишины в пространстве возникает, когда мы смотрим, например, на лист, подписанный «17 авг. 1875 г. Гоби».

На листе «1875. 2 октября», изображающем жанровую сценку, прекрасно решен пейзаж и обычные для монгольской жизни реалии: палатки, поклажа, монгольская низкорослая лошадь, обитающая только в этих степях, проводник в монгольской национальной одежде. Для П. Пясецкого все равнозначно и все интересно: золотарник, перекати-поле, саксаул, поражающий европейцев своей змеевидной формой, стройный гобийский вяз. Первый, второй и третий планы дают художнику возможность построить композицию, в которой линия горизонта отстоит от зрителя на многие, многие километры.

Интересна композиция, созданная 2 октября 1875 г., где П. Пясецкий выступает как художник, наполнивший лист экспрессией. В этом отношении она отличается от предыдущих, где он рассказывал о пустынях и плато статично, с большей долей описательности. Можно сказать, что данная работа завершает рассказ Пясецкого об экспедиции по Внутренней Монголии. Растянувшийся на многие сотни метров караван верблюдов, извиваясь, покидает Гоби. Пясецкий в этом листе проявил себя как мастер-анималист, нисколько не уступающий монголам-художникам, которые из века в век славились умением передать в скульптуре и в живописной форме образ лошади: ее осанку, тонкие сильные ноги, грудь, круп. Лист построен на соотношении вертикальных пятен и горизонтальных линий; лента каравана по диагонали разрезает картину от правого угла до левой крайней точки, где изображены бархатные горы на горизонте. Все это придает листу динамику и движение.

В цели экспедиции не входило изучение горных структур, физической географии, флоры и фауны Монголии. Однако П. Пясецкого восхищали природа и животный мир Монголии; он не только вел днев-

ник, рисовал, но и собирал архитектурные детали, предметы одежды, головные уборы, украшения, орудия труда, музыкальные инструменты, образцы минералов, горных пород, почв, гербарий, зоологический материал и многое другое, что важно для историков, этнографов, искусствоведов, что стало потом бесценными музейными экспонатами. Он привез в Петербург и безвозмездно передал в Российскую Академию наук для распределения по различным институтам 5 тысяч предметов, собранных во время этой экспедиции. Список названий растений, собранных во время его путешествия, имеется в книге. Гербарий П. Пясецкий передал в Ботанический музей Российской Академии наук. К его разработке сразу же приступил ученый-ботаник К. И. Максимович, начавший определять вид, род, отряд и название каждого растения.

П. Пясецкий вернулся в Санкт-Петербург через год и девять месяцев — 14 октября (по старому стилю) 1875 г. Ему удалось завершить камеральную обработку привезенных музейных материалов, но предоставить отчет, сдать записи, организовать выставку, на которой были бы полно представлены привезенные материалы, он не успел, так как был мобилизован в армию и 1877—1878 гг. провел на фронтах военной кампании в Болгарии. Но тем не менее в 1876 г. П. Пясецкий издал отчет «О медицине и санитарных условиях Китая» [3].

В дневниковых записях, живописном творчестве Пясецкого 1874—1875 гг. Китай, естественно, занимает больше места, но это нисколько не умаляет значение того вклада, который внес П. Пясецкий, посвятив Монголии часть панорамы и ряд самостоятельных альбомных листов. Его твердая рука, крепкая линия рисовальщика и любовь к акварели в полной мере реализовались в его картинах о Монголии, которые являются одними из первых работ европейских художников, рисовавших с натуры природу, животный мир, реалии кочевого быта и главное — человека Центральной Азии.

Этим объясняется значение пейзажной и жанровой живописи П. Пясецкого в художественном и в научно-востоковедном плане вплоть до настоящего времени.

Примечания

1. См.: Путешествие по Китаю в 1874—1875 гг. (через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-Западный Китай). Из дневника члена экспедиции П. Я. Пясецкого. Т. I, II. СПб., 1880. 12 ил.
Далее по тексту цифры в скобках обозначают номер тома этого издания и номер страницы.
2. Экземпляр данной монографии хранится в Государственной публичной библиотеке Монголии.
3. Первые отчеты, изложенные в форме докладов, выставок и изданий, принадлежат Ю. А. Сосновскому.

Н. С. Яхонтова

Названия Луны (санскрит — тибетский — монгольский) *

Среди литературных традиций, попавших к монголоязычным народам через Тибет из Индии, была традиция использовать в литературном творчестве различные (иногда достаточно многочисленные) названия божеств, предметов, явлений природы. На санскрите такие названия [1] составляли содержание специальных словарей (лексиконов), на тибетском известны и переводы с санскрита, и оригинальные словари этого жанра (тиб. mngon brjod), а из тибетского они попали в монгольский, где их называют *ил одгулэх нэр* 'ясные имена'.

Ниже сделана попытка, сопоставив названия Луны, приведенные в нескольких источниках и словарях [2], выстроить для них цепочку перевода «санскрит — тибетский — монгольский» и показать те изменения, которым подверглись значения отдельных выражений — названий Луны.

Луна — астрономический спутник Земли, а также божество, известное в индийской мифологии под именем Чандра (санскр. candra, букв.: 'сияющий'). Божество Чандра-Луна на санскрите мужского рода, его ездовым животным является антилопа [Индуизм, с. 450], он также передвигается в колеснице, в которую запряжены десять коней [Hindu, p. 417]. Существует несколько легенд о его рождении. Согласно одной из них, Чандра появился пятым при пахтании Молочного океана [3], его принял Шива и полумесяц является одним из его атрибутов [Enc, p. 31]. Чандра также называется сыном Атри (санскр. atri): он родился из глаза Атри, когда страсть жены Атри — Анасуи (санскр. anasūyā) вышла через глаз супруга. Вот почему во время подъема Луны увеличивается любовная страсть [Enc, p. 75]. Его отцом также называют Сурью (санскр. sūrya) — Солнце [Индуизм, с. 450]. В жены Чандре были отданы 27 дочерей Дакши (санскр. dakṣa) [Enc, p. 171], которые олицетворяют 27 (позже 28) лунных «домов» (санскр. nakṣatra) — созвездий, через которые проходит Луна, так же как Солнце проходит через зодиакальные созвездия. Из всех жен Луны с одной Рохини (санскр. rohiṇī) связана легенда: Дакша был недоволен обращением Луны со своей дочерью и в наказание наслал на него проклятие: в течение 15 дней он будет убавляться в размере, а потом в течение еще 15 дней — увеличиваться [Hindu, p. 417]. У Луны есть сын Будха — планета Меркурий (санскр. budha) [4], матерью которого была Тара (санскр. tāra) — супруга наставника богов Брихаспати (санскр. bṛhaspati), похищенная Луной.

Второе имя Луны — Сома (санскр. soma от санскр. su 'выжимать') первоначально служило названием жертвенного напитка сомы, позже стало отождествляться с Луной, возникает представление, что Луна является вместилищем сомы (санскр. soma) [Индуизм, с. 403] и божественного напитка бессмертия — нектара-амриты (санскр. amṛta) [MW, p. 82]. С напитком связано и еще одно имя Луны — санскр. indu 'капля (сомы)' [MW, p. 166]. Луне приписывается роль лекаря и владыки лекарств [Hindu, p. 417]. По легенде, он был коронован Брахмой как «Владыка звезд» и «Владыка лекарств» за то, что выполнил роль теленка, когда царь Притху (санскр. pṛthu) превратил Бхумидеви-Землю (санскр. bhūmīdevī) в теленка [Enc, p. 172].

В этих кратких «биографических» данных божества Луны, собранных из разных источников и совершенно не претендующих на полноту, отмечены только те факты, которые нашли отражение в названиях Луны.

В словаре Махавьютпати Луна названа санскр. soma, тиб. zla-ba, монг. saran / sumiy-a [Csoma, p. 162; Шаркози, с. 235]. На современном монгольском — *сар*. Для названия понедельника — дня Луны в современном монгольском используется слово *Даваа* (от тиб. zla-ba 'луна').

---

* Предлагаемая статья является продолжением уже опубликованных работ автора на эту тему, где более подробно обсуждаются проблемы терминологии, принципы сопоставления, а также содержание и особенности используемых источников. Мы сочли возможным отослать читателя к этим работам (см.: [Яхонтова, 2006; 2008а; 2008б]), повторив здесь только слова благодарности коллегам — С. А. Невелевой, М. И. Воробьевой-Десятовской, В. А. Успенскому, А. Д. Цендиной и др.

На санскрите названий Луны около 400 (в словаре MW), а в словаре АК их всего 20, в нем нет синонимов, и в то же время собранные названия отражают разные характеристики Луны. На тибетском — около 200, на монгольском — около 70.

О происхождении Луны говорят несколько его названий. Факт рождения из Молочного океана отражен в санскр. ab-ja, букв.: 'рожденный водой', которое переведено в АК на тибетский как rgya-mtsho skyes 'рожденный океаном'. В санскр. ab-ja слова «океан» нет, оно подразумевается, но есть несколько санскритских выражений, имеющих буквальное значение «рожденный океаном»: например, санскр. sindhu-janman 'рожденный океаном' [5]. Тиб. rgya-mtsho skyes есть во всех тибетских источниках (достаточно редкий случай). Параллельно тибетские источники приводят тиб. rgya-mtsho dga' 'радость океана', которое появилось как перевод санскр. sindhu-nandana 'сын океана', поскольку санскр. nandana имеет два связанных значения — «сын» и «радость». Оба тибетских словосочетания переведены на монгольский: первое — dalai-ača törögsen 'рожденный морем' [CP, т.2, с. 435] [6], [ИМ] [7], второе — dalai-yi bayasqaγči 'радующий море' [CP, т. 1, с. 435] или dalai bayasqaγči *id.* [ИМ] [8]. Санскр. ab-ja 'рожденный водой' также было переведено на тибетский и буквально: chu-las skyes-(pa) *id.* или chu skyes *id.* Монгольский перевод одинаковый и у CP, и в ИМ: монг. usun-ača törögsen 'рожденный из воды' [CP, т. 1, с. 646] [9], но у CP он переводит первый тибетский вариант (с аблативом), а в ИМ — второй (без показателя падежа).

Во все тибетские источники вошло steng (')phur 'вверх летающий' [10], однако на санскрите его прототипа найти не удалось. Исходя из того, что в словаре Даса подряд стоят steng phur и gsher ldan 'имеющий влагу' [11] (для которого тоже нет подходящего санскритского прототипа), можно предположить, что они вместе являются буквальным переводом названия Луны санскр. sindhūttha 'происходящий от океана' (sindhu 'океан', 'влага', uttha 'идущий вверх', 'происходящий').

На вторую легенду (о рождении Луны из глаза Атри) на санскрите указывают многочисленные выражения, например, санскр. atri-dṛg-jā 'рожденный из глаза Атри', санскр. atri-netra-ja *id.* [12] Однако на тибетском (и, соответственно, на монгольском) в наших источниках не зафиксировано ни одного выражения.

Луна — господин или владыка (т. е. супруг) дочерей Дакши — созвездий-накшатр [13]. Его имена, связанные с этим: санскр. nakṣatreśa 'владыка созвездий', тиб. rgyu-skar rgyal-po 'хан созвездий' [АК 1] [14]. Здесь именно такой перевод на тибетский, хотя есть санскр. nakṣatra-rāja 'царь созвездий', которому этот тибетский перевод соответствовал бы точнее. В двух других текстах АК тибетское слово rgyal-po 'царь' заменено на dbang-po 'владыка', что точнее переводит санскр. īśa 'владыка': rgyu-skar dbang-po 'владыка созвездий' [АК 2; АК 3]. Синоним последнего, который есть только в ОМ и у CP, — тиб. rgyu-skar dbang-phyug *id.* переведен на монгольский — odon-u erketü 'владыка звезд' [CP, т. 1, с. 453]. В большинстве же тибетских источников среди названий Луны приведено тиб. rgyu-skargtso-(po) *id.*, которое может быть просто возникшим на уровне тибетского синонимичным выражением для вышеупомянутых, или самостоятельным переводом санскр. nakṣatra-nātha *id.* (или санскр. nakṣatra-pa *id.*). Его монгольский перевод odon-u erkin *id.* [ИМ] [15]. Ближе всего идею «супруг» передает санскр. nakṣatra-pati 'хозяин созвездий', переводом которого, по-видимому, является тиб. rgyu-skar bdag-(po), для которого есть два монгольских перевода: odon-u eǰen 'хозяин звезд' [CP, т. 1, с. 453] [16] и güyikü odon-u (naksatar) eǰen 'хозяин созвездий (букв.: 'бегающих звезд') наксатар' [А 4539], где в монг. naksatar угадывается санскр. nakṣatra.

Титул Луны — «владыка звезд» напрямую не связан с его именами со значением «супруг накшастр», но лексически очень близок к ним, поэтому приведем эти его названия здесь, тем более что санскритских слов с этим значением несколько [17], а на тибетском есть только одно: skar-ma'i rgyal-po 'царь звезд' [ОМ] [18], которое может быть переводом одного из следующих санскритских: uḍu-rāj 'царь звезд', ṛkṣa-rāja *id.*, tārakā-rāja *id.*

Еще одно имя Луны, где упоминаются созвездия, это санскр. nakṣatra-nemi 'с кругом из созвездий', тиб. rgyu-skar mu-khyud *id.*, его монгольский перевод есть в ИМ: odon-u küriye-tü 'с кругом из звезд' [19]. По-видимому, это же санскритское слово переводит тиб. rgyu-skar phren-can 'с четками-созвездиями', которое зафиксировано только в списке ОМ.

Аналогично «с кругом из созвездий» у Луны есть название «с кругом из планет»: санскр. graha-nemi 'с кругом из планет', тиб. gza'i (gza'a-i / gza'a') mu-khyud 'круг планет', монг. graγ-un küriy-e *id.* [ИМ] [20]. CP переводит его как монг. γaraγ-un duγui küriy-e 'круглый круг планет', но считает, что это Млечный Путь (тиб. dgu tshigs, букв.: 'девять сочленений', монг. tngri-yin oyodul, букв.: 'шитье богов' [CP, т. 2, с. 761]).

Возвращаясь к супругам-накшастрам Луны, нужно упомянуть еще одно его название — «супруг Рохини» (санскр. rohiṇī-pati) [21]. Его перевод на тибетский — snar-ma'i bdag-po 'хозяин Рохини' [22], для которого есть два монгольских перевода: roki-yin eǰen 'хозяин Рохи' [CP, т. 1, с. 1233] и rovakini-yin eǰen 'хозяин Ровахини' [ИМ] [23].

Имя еще одного созвездия-супруги Луны — Шравистхи (санскр. śraviṣṭhā), также вошло в его название. Луну называют śraviṣṭhā-ramaṇa 'супруг Шравистхи'. Его перевод на тибетский, который есть только в ОМ, БТКС и у CP: thos ldan dbang-(po) 'владыка, преисполненный слушанья' [24] и монгольский: sonosqui tegülder erketü *id.* [CP, т. 1, с. 951].

Белые лошади, везущие колесницу Луны, отражены в его именах: санскр. śveta-vājin 'с белыми лошадьми' [25], тиб. rta dkar-(po) 'белая лошадь' [26], монг. čaγan mori 'белая лошадь' [CP, т. 1, с. 836] или čaγan mori-tu 'с белой лошадью' [ИМ] [27].

Образ Луны — небесного тела, ярко сияющего белым светом на ночном небе, дающего прохладу

после дневного зноя, нашел отражение в нескольких десятках санскритских названий Луны.

В АК три таких имени Луны. Это санскр. śubhrāṁśu 'с белыми лучами' [АК] [28] с тибетским переводом 'od dkarcan *id.* [29], монг. čaγan gerel-tü *id.* [СР, т. 2, с. 799], [ИМ], [А 4539] [30]. Следующее — это санскр. himāṁśu 'с холодными лучами' [31] с тибетским переводом bsil zer can *id.* [АК 3] [32], монг. serigün gerel-tü [СР, т. 2, с. 1273], [ИМ], [А 4539] [33]. Только у Рериха [т. 10, с. 46] и в ОМ есть также тибетский синоним sim 'od can 'с холодным светом'. Здесь надо отметить еще один возможный перевод санскр. himāṁśu (или одного из его синонимов с первым компонентом hima) — тиб. kha-ba'i 'od 'свет снега'. Его монгольский перевод časun-u gerel-tü 'со светом снега' [ИМ] [34]. Санскр. hima кроме значения «холод», имеет также значение «снег», отсюда второй тибетский вариант перевода. Третье имя — это санскр. candramas 'Луна', которое переведено во всех трех текстах АК как тиб. sim-byed 'охлаждающий', но в других источниках (кроме ОМ и словаря Рериха) не зафиксировано.

Не совсем очевидно возникновение нескольких следующих тематически близких названий Луны на тибетском. По-видимому, санскр. hima-śratha 'испускающий холод' было переведено на тибетский как bsil-ba'i char ldan 'с дождем холода' [Рерих, т. 10, с. 178], [ОМ] и оно же — как bsil sbyin mkhan 'дающий холод', которое есть в нескольких тибетских источниках, и его монгольский перевод serigüni öggügči 'дающее прохладу' [СР, т. 2, с. 1273]. Еще одно тибетское — bsil byed 'делающее холод', которое есть во всех тибетских списках, могло появиться при переводе любого из вышеперечисленных санскритских слов со значением «с холодными лучами», где вторым компонентом является слово kara (например, hima-kara, śiśira-kara, śīta-kara, tuhina-kara). Санскр. kara кроме значения «луч» имеет также значение «делать», последнее и было выбрано при переводе на тибетский. Его монгольские переводы: serigüčegülegči 'охлаждающий' [СР, т. 2, с. 1273] и serigün bolγaγči 'делающий прохладным' [ИМ] [35].

Внешний облик Луны — яркий, светящийся, ассоциирующийся с прохладой, тоже отмечен в его названиях. Само название Луны — Чандра (санскр. candra) имеет буквальное значение «сияющий». Другие — это: санскр. gaura 'прекрасный', abhi-rūpa *id.*, bhāsanta *id.*, nīla-bha 'синеватый', virocana 'сияющий', śuci *id.*, vilāsin *id.*, śītala 'прохладный', vibhavasu 'богатый светом', sitaruci 'белый', hima 'холодный', manda-kānti 'с мягким светом'. Однако на тибетском названия Луны, связанные с его сиянием и прохладой, в большинстве источников отсутствуют. Только у СР есть тиб. 'od ldan 'обладающий светом', монг. gilbaγ-a 'сияние' [СР, т. 2, с. 801]. Еще одно название, которое только СР относит к Луне, по мнению остальных источников, входит в список для Солнца. Это тиб. 'od gzugs 'с формой-светом', монг. gerel dürsütü 'с ликом света' [СР, т. 2, с. 801]. Только в ИМ (а также в списке в ИОНТ [с. 366] и у Рериха [т. 10, с. 177]) [36] есть тиб. bsil ldan 'преисполненный прохладой', монг. serigün tegülder *id.* [37], которое может быть переводом санскр. hima 'холодный'. У СР это тибетское слово также есть и с тем же монгольским переводом, но относит он его к тиб. ri-bo gngas-can 'снежная гора', монг. časutu oron 'снежная страна' [СР, т. 2, с. 1272], которое является эпитетом горы Кайласы [Рерих, т. 9, с. 56]. Выбор референта — горы Кайласы — у СР подтверждается и данными санскрита: санскр. hima-vat 'снежный', 'снежная гора' — эпитет горы Кайласы [MW, p. 1299]. Кроме того, тиб. bsil ldan лучше «стыкуется» с санскр. hima-vat 'Кайласа', чем с санскр. hima 'Луна'— в нем явно виден перевод санскр. -vat 'обладающий', которое обычно переводится на тибетский с помощью частицы ldan *id.*

Еще одно санскритское название Луны, характеризующее его цвет, санскр. hari 'желтый', в результате перевода на тибетский в корне изменило свое значение. Оно было переведено исходя из другого значения слова hari — «отнимающий». В результате на тибетском (только у СР и в ОМ, а также у Рериха [т. 6, с. 152]) появилось название Луны тиб. 'phrog-byed 'отбирающий', монг. buliyaγči *id.* [СР, т. 2, с. 165].

Интересно, что большое количество названий Луны со значением «холодный» являются одновременно названиями камфоры (например, śīta 'холодный', tuṣāra *id.*, hima *id.*). На самом деле, наоборот, все выражения для камфоры одновременно являются выражениями для Луны [АК, 1839, с. 157]. Камфору даже называют санскр. candra-saṁjña 'имеющий все имена Луны' (тиб. zla-ba'i ming) [АК 1, с. 172] и candrāhvaya 'названный по Луне'. В словаре АК список названий камфоры открывает санскр. candra 'камфора' с тибетским переводом ga-bu-ra — запись санскр. kapūra 'камфора' [АК 1, с. 172]. Более того, в нем и название Луны — санскр. candra — переведено на тибетский как «камфора» ka-bur [АК 1] или ga-pur [АК 2] (только в [АК 3] дан тибетский перевод zla-ba). Так или иначе, связь Луны с камфорой очевидна, однако на санскрите слово «камфора» в состав названий Луны не входит. Тем не менее, на тибетском есть два названия Луны, содержащие слово «камфора» (тиб. ga-bur). Это: тиб. ga-bur dbang-(po) 'владыка камфоры' и тиб. ga-bur 'dzin-(pa) 'держащий камфору'. Появление первого объясняется тем, что в словаре АК санскритские названия Луны candra и indu стоят друг за другом, и так же подряд стоят их тибетские переводы: ka-bur (для candra) и dbang-po (для indu, букв.: 'капля'). Они были прочитаны как одно слово, и так образовалось имя «владыка камфоры». Второе — «держащий камфору» — надо отнести за счет творчества на уровне тибетского [38]. На монгольском есть переводы обоих: kabur erketü 'владыка камфоры' [СР, т. 1, с. 259] и seregün bariγči 'держащий прохладу' [СР, т. 1, с. 259] или γabur-i bariγči 'держащий камфору' [ИМ] [39].

Луна, точнее полумесяц, украшает высокую прическу Шивы, и об этом говорится в названиях Луны: санскр. śiva-śekhara 'прическа Шивы', bhava-śekhara 'прическа «Сущего»', tri-netra-cūḍā-maṇi 'дра-

роценность прически «Трехглазого»', hara-cūḍā-maṇi 'драгоценность прически «Разрушителя»'. В них Шива назван не только санскр. śiva 'Шива', но и другими своими именами: санскр. bhava 'сущий', trinetra 'трехглазый' и hara 'разрушитель'. В тибетских переводах также употреблены разные имена Шивы, не всегда являющиеся прямыми переводами с санскрита. Тиб. drag-po'i gtsug rgyan 'украшение макушки разрушителя' [40] несомненно переводит санскр. hara-cūḍā-maṇi *id.*, так же как тиб. mig gsum gtsug nor [41] 'украшение макушки трехглазого' — санскр. trinetra-cūḍā-maṇi *id.* Они оба упоминаются в списке в ИМ и в ориентирующихся на этот список словарях [Das], [ИОНТ, с. 366], а также у Рериха и в ОМ. У СР есть их монгольские переводы: doγsin-u oroi-yin čimeg 'украшение макушки дикого' [СР, т. 1, с. 1026], [ИМ] [42] — для первого и γurban nidü-tü-yin čindamani 'драгоценность трехглазого' [ИМ] [43] — для второго. В последнем монгольском переводе отсутствует слово «макушка», хотя в тибетском оно есть.

По-видимому, с первым из этих двух тибетских названий связано появление тиб. drag-po'i gzugs can 'имеющий обличие ужасного ' [Рерих, т. 4, с. 207], [ОМ]. Оно могло появиться на тибетском уровне при записи на слух тиб. drag-po'i gtsug rgyan 'драгоценность на макушке разрушителя': эти имена по-тибетски звучат практически одинаково. У СР есть его монгольский перевод doγsin-u dürsü-tü *id.* [СР, т. 1, с. 1027].

Со вторым тибетским (mig gsum gtsug nor) связано тиб. mig gsum 'dzin 'держащий трехглазого', которое параллельно зафиксировано в тех же источниках, что и «украшение макушки трехглазого», однако чем вызвано его появление, объяснить трудно. Его монгольские переводы — γurban nidü bariγči 'держащий три глаза' [СР, т. 2, с. 432] и γurban nidü-tü-yin bariγsan 'то, что держит трехглазый' [ИМ] [44]. В переводе из ИМ введено падежное оформление, которое сделало перевод ближе к значению этого выражения на санскрите.

В списке в УУМ, а также в БТКС, ИОНТ [с. 285] (но и в ИОНТ [с. 366]), в словаре Рериха [т. 4, с. 267] и в ОМ приведено еще одно название Луны, отражающее тот же факт украшения прически Шивы, но не имеющее прямых соответствий в санскрите. Это тиб. bde 'byung gtsug rgyan 'украшение макушки «Выход благости»', где Шива назван bde 'byung 'Выход благости' — одним из своих эпитетов (санскр. śambhu *id.* [АК 1, с. 9]), но под этим именем он не входит в имена Луны на санскрите. На монгольском это название есть только у СР: ǰiryalang γarqui-yin oroi-yin čimeg *id.* [СР, т. 1, с. 1075].

В то же время в ИМ есть тиб. srid byed 'делающее бытие' (или srid ldan 'с бытием' [Рерих, т. 10. с. 102]), которое могло попасть в список названий Луны, «отвалившись» [45] от санскр. bhava-śekhara 'прическа «Сущего»'. Санскр. bhava является одним из эпитетов Шивы и может быть переведено на тибетский как srid-byed (в АК оно переведено как тиб. srid [АК 1, с. 10]). Его монгольский перевод есть в ИМ: sansar-i üiledügči *id.* [46]

Многие названия Луны связаны с нектаром. Луна, как вместилище нектара-амриты, называется в АК санскр. sudhāṁśu 'с нектарными лучами' [47] и переводится на тибетский как bdud rtsi'i 'od 'лучи нектара'. В такой форме это название вошло в списки Das, УУМ И ИОНТ, варианты в других источниках отличаются только наличием/отсутствием генитива и частиц обладания: тиб. bdud rtsi 'od *id.* [ИМ; БТКС;, Рерих, т. 4, с. 260], его монгольский перевод rasiyan gerel-tü 'с лучами нектара' [ИМ] [48], кстати, содержит суффикс обладания, хотя его нет в тибетском; тиб. bdud rtsi 'od can *id.* [БТКС; ОМ]; с аналогичным монгольским переводом у СР [СР, т. 1, с. 1069]; тиб. bdud rtsi'i 'od can *id.* [Рерих, т. 4, с. 261]; bdud rtsi 'od ldan 'обладающий лучами нектара' [ОМ].

Другие названия Луны имеют значение «испускающий нектар», например, sudhā-sū 'производящий нектар' [49]. Во всех тибетских источниках есть bdud rtsi('i) spro-(ba) 'рассеивающий нектар'. По-видимому, санскр. sū, основное значение которого «производить», было переведено на тибетский исходя из возможного объяснения процесса производства нектара — «извлекать по капле». Его монгольский перевод — rasiyan čačarayuluγči *id.* [СР, т. 1, 1069], [ИМ] [50]. Только у Рериха есть bdud rtsi'i chang ldan 'обладающий вином из нектара' [т. 4, с. 261] [51]. Ту же тему продолжает название, которое есть только в словаре СР: тиб. bdud rtsi rab byin 'нектар полностью дающий', монг. rasiyan-i sayitur öggügči *id.* [СР, т. 2, с. 1070].

Луна может быть названа «источник нектара», санскр. sudhā-yoni [52], переводом которого может быть тиб. bdud rtsi'i 'byung gnas *id.*, монг. rasiyan-u γarqui oron *id.* [СР, т. 1, с. 1069].

Для приведенного только у СР и в БТКС тиб. bdud rtsi'i mtshan (или тиб. bdud rtsis mtshan) 'отмеченный нектаром' определить санскритский прототип трудно. Возможно, это sudhāñga 'с нектарным телом', где санскр. aṅga 'тело' было прочитано как санскр. aṅka 'знак', 'метка'. В его монгольском переводе еще дальше отошли от санскритского оригинала, выбрав из двух значений тиб. mtshan — «имя» и «знак», первое: монг. rasiyan-u ner-e-tü 'с именем нектара' [СР, т. 1, с. 1070].

Следующее имя Луны существует в единственном виде на всех трех языках и есть во всех тибетских источниках: санскр. prācīna-tilaka 'с отметкой на восток', тиб. shar-gyi thig-le 'отметка на восток', монг. doron-a-yin dusul 'капля востока' [ИМ] [53]. Только у СР дан «укороченный» вариант тиб. shar thig, для которого он указывает, что это название Луны, но не дает перевода на монгольский [СР, т. 2. С. 1044].

Среди сортов лотоса, названия которых упоминаются в санскритских лексиконах, есть один, цветущий ночью. Это кумуда (санскр. kumuda) — белая водяная лилия. В АК Луна назван «друг кумуды» [54]: санскр. kumuda-bāndhava [55] с тибетским переводом ku-mud gnyen 'родственник кумуды'. Большинство тибетских источников предпочитают такой вариант. в ИМ и [Das] этого названия нет вообще, а перевод

на монгольский повторяет генитив тибетского: монг. kumuda-yin sadun *id.* [CP, т. 1, с. 25] [56]. При переводе на тибетский несколько изменилось значение санскритского названия: из «друга кумуды» Луна стал «родственником кумуды». Значение санскритского слова допускает такое толкование (санскр. bāndhava имеет оба эти значения), однако никакие родственные отношения Луну и лотос-кумуду не связывают.

Один из санскритских синонимов — kumudanātha 'владыка кумуды', в результате перевода превратился в тиб. kun phan 'всем помогающий', монг. bükün-i tusalaγči *id.* [CP, т. 1, с. 30]. По-видимому, сначала появилось тиб. ku-mu-da phan 'помогающий лотосу-кумуда', зафиксированное в словаре Ковалевского с монгольским переводом kumuda-yi tusalaqči 'лунный свет' (букв.: 'помогающий лотосу') [Ков., с. 2611]. Его перевод на тибетский исходил из значения санскр. nātha 'помощь'. А затем малопонятное тиб. ku-mu-da 'кумуда' могли преобразовать в близкое по написанию и понятное тиб. kun 'все'.

В ОМ и у Рериха есть название Луны, где вместо «кумуда» написано «кунда» — kun-da'i gnyen 'родственник кунды'. «Кунда» — это запись санскр. kunda 'жасмин'. Это выражение появилось на уровне тибетского (на санскрите нет названий Луны в сочетании со словом «жасмин») либо умышленно, либо, скорее, по ошибке. Интересно, что CP дает для него монгольский перевод kumuda-yin sadun 'родственник кумуды' и объясняет, что тиб. kun-da — это то же, что тиб. ku-mu-da [CP, т. 1, с. 29], что по сути неверно, но в данном случае правильно. Также на тибетском уровне могло возникнуть имя Луны — «враг лотоса» тиб. pa-dma'i dgra, которое есть во всех тибетских источниках. Лотос-падма, название которого входит в это имя, в отличие от лотоса-кумуды, цветет днем. CP также приводит это слово, но без монгольского перевода [CP, т. 2, с. 13] [57]. На санскрите аналогичное отсутствует, правда, примечательно, что среди тибетских имен Солнца есть симметричное — «враг кумуды», для которого тоже нет санскритского прототипа, в то же время у Солнца есть много названий со значением «друг лотоса».

Естественно, что большое количество названий Луны связано с ночью. Все они могут быть тематически поделены на три группы, объединяющие синонимы. Слова первой группы имеют общее значение «владыка ночи» [58], второй — «делающее ночь» [59], третьей — «драгоценность ночи». В АК из первой группы входит санскр. niśā-pati 'хозяин ночи', тиб. mtshan-mo'i bdag(-po) *id.*, которое есть во всех тибетских источниках. Его монгольский перевод söni-yin eǰen *id.* [ИМ] [60]. Тиб. mtshan-mo'i mgon(-po) 'ночной защитник' является переводом одного из санскритских синонимов со вторым компонентом nātha, поскольку кроме значения «владыка» у него есть значение «защитник», которое и было выбрано при переводе. Его монгольский перевод — söni itegel 'ночной защитник (или «защита»)' [CP, т. 1, с. 611] или söni-yin itegel *id.* [ИМ], [A 4539] [61].

Еще одно тибетское — tshes bdag 'хозяин суток' [62], по-видимому, также явилось переводом санскритского слова из этой группы, скорее всего kṣapāpati 'хозяин ночи', так как санскр. kṣapā имеет значение и «ночь» и «сутки». Это название приводят все тибетские источники, и есть его монгольский перевод sin-e-yin eǰen 'хозяин нового' [CP, т. 2, с. 596], [ИМ] [63]. При тибетском слове tshes CP пишет, что это монг. sin-e sar-a-yin ödür-ün toγ-a 'счет дней нового месяца' [CP, т. 2, с. 596], что объясняет появление в переводе слова sin-e 'новый' и делает все название соответствующим функции Луны — «хозяин нового [месяца]», хотя и уводит его далеко от оригинального санскритского.

Из второй группы в АК есть санскр. kṣapā-kara 'делающее ночь', тиб. mtshan-mor byed(-pa/-po) *id.* Примером названий третьей группы может быть санскр. niśā-ratna 'драгоценность ночи' [64], на тибетском это mtshan-mo'i nor-bu *id.* Оба тибетских названия есть в словаре УУМ и БТКС, но монгольских переводов этих названий нет.

Отдельно надо упомянуть тиб. rtul-gyi theg-le 'пятно пыли', монг. toγosun-u dusul *id.* [ИМ], [CP, т. 1, с. 1122] [65], которое, возможно, нужно понимать как «пятно ночи» [66], потому что тиб. rtul 'пыль' является переводом санскр. rajanī 'ночь' [АК 1, с. 29]. Но названий Луны со значением «пятно ночи» или «знак ночи» на санскрите нет, в то же время второй компонент «знак» входит во многие санскритские названия с общим значением «знак антилопы» (см. ниже). Остается предположить, что тиб. rtul-gyi theg-le возникло на тибетском уровне не без влияния санскрита.

Кроме «ночи» в состав санскритских названий Луны входит «темнота», и Луна может быть названа «рассеивающий темноту», хотя бóльшая часть названий с таким значением относится к Солнцу. Для Луны есть, например, санскр. tamo-paha 'устраняющий темноту' [67], на тибетском есть mun 'yoms 'подавляющий темноту', монг. qarangγui-gi daruγči *id.* [CP, т. 2, с. 442].

Пятна на Луне с давних времен служили мотивом легенд у многих народов [Мифы, с. 80]. В санскритских названиях Луны их появление считают следами антилопы или зайца [MW, с. 828], и, соответственно, имена этих животных входят в многочисленные названия Луны. В АК со словом «антилопа» (санскр. mṛga) есть mṛgāṅka 'со знаком антилопы' [68], тиб. ri-dwags mtshan 'знак антилопы' (монг. görögesün belge-tü *id.* [ИМ]). Его варианты — это тиб. ri-dwags mtshan-ma *id.* (где mtshan-ma 'знак'), который есть во всех тибетских источниках, и более «экзотический» (только в ОМ и у Рериха [т. 9, с. 54] [69]) тиб. ri-dwags rtags can 'со знаком антилопы' (где тиб. rtags 'знак'), которые переведены на монгольский одинаково: görögesün belge-tü 'со знаком антилопы' [CP, т. 2, с. 907] [70]. Еще более редкий (только в [ОМ]) — тиб. ri-dwags grib-mas mtshan-ma 'отмеченный тенью антилопы', монг. görögesün següderi-iyer belgedügsen *id.*

[CP, т. 2, с. 907]. Абсолютно точного прототипа этого тибетского названия на санскрите нет, но близкое значение есть у двух: санскр. chāyā-mṛga-dhara 'имеющий образ антилопы' и chāyāñka 'отмеченный образом [антилопы или зайца]', где санскр. chāyā также имеет значение «тень». В то же время на тибетском есть gri-ba-ma'i lus 'тело тени' (монг. següder-ün beye-tü *id.*) [ИМ] [71], которое также может быть переводом санскр. chāyāñka, т. к. añka имеет также значение «тело». Объяснить появление на тибетском имени Луны, которое существует в двух вариантах — ri-dwags sna 'dzin 'держащий нос антилопы' [Das] (монг. göröged-ün qosiγuči 'с носом антилопы' [ИМ] [72]) и ri-dwags rna 'dzin 'держащий ухо антилопы' [OM], [Рерих, т. 9, с. 54], опираясь на санскритские названия Луны, нельзя [73]. На санскрите есть еще название Луны mṛga-locana 'с глазами антилопы' (или hariṇākṣa *id.*), но их переводов на тибетском нет.

Кроме «антилопы» в состав названий Луны может входить слово «заяц». В АК есть санскр. śaśa-dhara 'держащий зайца', тиб. ri-bong 'dzin(-pa) *id.*, которое указывают все тибетские источники [74], его монгольский перевод: taulai-yi bariγči *id.* [CP, т. 2, с. 910] или taulai bariγči *id.* [ИМ], [A 4539] [75]. Также во всех тибетских словарях есть тиб. ri-bon can 'с зайцем', которое явно является переводом санскр. śaśin *id.* Его монгольский перевод — taulai-tu *id.* [CP, т. 2, с. 910], [ИМ] [76]. В ИМ есть тиб. ri-bon mtshan [77] 'со знаком зайца', монг. taulai belge-tü *id.* [ИМ] [78], его санскритским прототипом может быть, например, санскр. śaśāñka *id.* [79]. Только в словаре [OM] есть тиб. ri-bong grib-ma 'с тенью зайца', монг. taulai següder-tü *id.* [CP, т. 2, с. 910], для которого буквального санскритского прототипа нет [80].

Название Луны санскр. samudra-nava-nītaka 'топленое масло океана' было переведено на тибетский и вошло (в несколько разных формах) во все тибетские словари: rgya-mtsho('i) mar gsar 'свежее масло океана' [81]. Его монгольский перевод — dalai-yin sin-e to-sun 'свежее масло моря' [CP, т. 1, с. 435], [ИМ] [82].

Санскритское название Луны — Сома связано с жертвенным напитком и ритуалом жертвоприношения. Об этом же говорит название Луны — санскр. yajñeśvara 'владыка жертвоприношения', тиб. mchod-sbyin dbang-po *id.*, монг. takilγ-a-yin eǰen 'хозяин жертвоприношения' [CP, т. 1, с. 682]. С этим связаны также названия Луны со значением «владыка брахманов». В АК есть dvija-rāja 'царь дважды рожденных', где санскр. dvi-ja 'дважды рожденный' является одним из названий для жреца — «брахмана» [83]. Его тибетский перевод есть во всех тибетских источниках gnyis skyes rgyal(-po) 'хан дважды рожденных', однако при переводе на монгольский смысл был изменен: qoyar-ača törögsen qaγan 'хан, рожденный от двух' [ИМ] [84], что неудивительно, поскольку тибетское выражение допускает разные толкования. Не исключено, что зафиксированное только у CP (и в OM) тиб. nyi skyes rgyal-po 'хан, рожденный от Солнца' (монг. naran-ača törögsen qaγan *id.* [CP, т. 1, с. 741]) является творческим развитием этого же тибетского [85]. Санскр. dvijeśa 'владыка дважды рожденных' (или его синонимы dvijeśvara *id.*, dvijendra *id.*) могли быть переведены на тибетский gnyis skyes dbang-po 'владыка дважды рожденных', монг. qoyor törögči-yin erketü *id.* [CP, т. 1, с. 767] [86].

Значение лунного календаря для древних народов очевидно. Названия Луны на санскрите содержат слово kāla 'часть' — в астрономическом смысле это одна шестнадцатая часть лунного диаметра [MW, с. 261], часть, на которую Луна увеличивается (или уменьшается) каждый день. В АК это kalā-nidhi 'хранилище частей' [87], тиб. cha gter *id.*, зафиксированное во всех тибетских источниках (кроме ИМ и Das, вообще не имеющих названий Луны со словом «часть»). Его монгольского перевода нет, но у CP (только у него) есть тиб. char gter 'хранилище дождя', монг. qura-yin sang *id.* [CP, т. 1, с. 622], которое явно производит впечатление творчества на уровне тибетского. Адекватный монгольский перевод сделан с более редкого [88] синонимичного тибетского: cha-shas gter 'хранилище частей', монг. qubi-yin sang *id.* [CP, т. 1, с. 611]. У CP есть еще близкое по значению тиб. cha-shas-gter 'имеющий части', которое может быть переводом тиб. kalā-vat *id.* Его монгольский перевод — qubi-tu 'с частями' [CP, т. 1, с. 611]. Название Луны тиб. yan-lag can 'с частями тела', монг. kesigütü *id.* [CP, т. 2, с. 816] [89], скорее всего, не очень корректный творческий перевод того же санскритского. Наконец, еще одно тибетское название Луны из УУМ — bcu-drug cha 'шестнадцать частей' [90], монг. arban ǰirγuγan-u qubi 'часть шестнадцати' [CP, т. 1, с. 588] больше всего похоже на комментарий к выражению «с частями», ставшему названием; во всяком случае, на санскрите названий Луны со словом «шестнадцать» нет [91].

Луна — покровитель лекарств, и в АК его называют oṣadhīśa 'владыка лекарственных трав', тиб. rtswa-i dbang-po 'владыка трав'. На тибетском есть синонимы: rtsi dbang 'владыка лекарств', rtsi-yi rgyal-po *id.* (только у Рериха [Т. 7, с. 201]), и самый распространенный rtsi'i dbang-phyug *id.*, монгольский перевод которого: sime-yin erketü 'владыка сока' [CP, т. 2, с. 545], т. к. тиб. rtsi имеет оба значения — «лекарство» и «сок».

Некоторые санскритские названия Луны, не имеющие прозрачной этимологии, были переведены на тибетский исходя из каких-то ассоциаций, например, санскр. indu, букв.: 'капля (сомы)' в АК переведено как dbang-po 'владыка', монг. erketü *id.* [CP, т. 2, с. 287]. Но в списки названий Луны в других тибетских источниках оно не вошло, поскольку является также стандартным переводом санскр. indra 'Индра'. Санскр. soma 'Луна' переведено как тиб. chags byed 'делающее страсть' [АК 2; АК 3], монг. tačiyalγaγči *id.* [CP, т. 1, с. 613]. Однако в остальные тибетские источники вошло синонимичное chags skyed 'рождающий страсть', монг. tačiyangγui ügüsgegči *id.* [ИМ] [92]. У CP же указан его вариант chags skyes *id.*, монг. tačiyangγui törögülügči *id.* [CP, т. 1, с. 613]. Санскр. vidhu 'одинокий' переведено как тиб. byed

'делающий' [АК 1; АК 2] или тиб. khyad-bar-'thung 'отлично пьющий' [АК 3]. Первое есть у СР, но без монгольского перевода, просто указано, что это название Луны [СР, т. 2, с. 246]. Санскр. glau 'Луна' переведено на тиб. 'grib byed 'уменьшающийся' [АК] от санскр. glai 'уменьшаться'. В других тибетских источниках его нет, но у СР есть синоним 'grib-pa can *id.*, монг. següder-tü 'с тенью' [СР, т. 1, с. 416], поскольку тиб. 'grib-pa имеет также значение «темнеть». По-видимому, зафиксированное в ИМ [93] тиб. sgrib-byed 'закрывающий', монг. tüyidügči *id.* [ИМ] [94] появилось как его творческое развитие. Одно санскритское название — vikusra [95], не поддавшись переводу, вошло и в тибетские, и в монгольские списки в транслитерации [96].

Перевод на тибетский санскр. jaivatṛka 'долгоживущий' — 'tsho byed *id.* [АК 3] [97], монг. amidura-γuluγči 'дающее жизнь' [ИМ] [98] СР считает выражением для «огня» [СР, т. 2, с. 630].

Очень подходящим для образа Луны выглядит его тибетское название, которое, впрочем, есть только в словаре СР, chu sgong 'водяное яйцо', монг. usun öndöge *id.* [СР, т. 1, с. 631]. Однако его приходится признать элементом творчества, скорее всего из тиб. chu skyes 'рожденный водой' (см. выше).

Совершенно непонятно происхождение трех тибетских названий Луны из словаря Рериха [Т. 3, с. 103]. Это тиб. chu-shel dbang-po 'хрустальный владыка', chu-shel zhun-ma 'расплавленный хрусталь' и chu-shel dbang-gi dkyul 'khor 'диск хрустального владыки'. Тиб. chu-shel, которое входит в состав этих выражений, кроме значения «хрусталь» имеет значение «лунный камень» — драгоценность, образующаяся из замерзших лунных лучей, тающая при свете Луны [MW, p. 386]. Первое из них есть у СР с переводом монг. usun bolor-un erketü 'хрустальный владыка' [СР, т. 1, с. 646].

Приведенный материал показывает, что цепочка «санскрит — тибетский — монгольский» выстраивается достаточно четко. Только единичные тибетские названия не могут быть объяснены как переводы с санскрита. На тибетский переводились далеко не все существовавшие на санскрите выражения, а достаточно узкий набор, в первую очередь из словаря АК. Если на санскрите большое количество названий существовало во многом благодаря синонимам, то варианты тибетских названий появлялись либо за счет разного грамматического оформления, либо в результате выбора другого значения исходного слова. Перевод на монгольский имеет те же особенности, что и тибетский.

Примечания

[1] Их называют также синонимами, эпитетами, иносказаниями, поэтическими выражениями, именованиями.

[2] Источниками материала для данной статьи являются три издания санскритского словаря «Амаракоша» с переводом на тибетский [АК 1], [АК 2], [АК 3], санскритско-английский словарь М. Моньер-Вильямса [MW], два тибетских источника: «Украшение ушей мудрецов» [УУМ] и «Вся освобождающая мудрость» [ОМ], словари Р. Ч. Даса [Das], Ю. Н. Рериха [Р] и тибетско-китайский словарь [БТКС], два тибето-монгольских памятника: известный словарь Сумати-ратны [СР] и не менее известный словарь «Источник мудрецов» [ИМ]. Несколько слов взяты из словаря «Легкий для изучения» [А 4539]. Кроме того, использованы два современных издания: перевод на современный монгольский язык словаря «Украшение ушей мудрецов» [ИОНТ] и небольшая книга О. Намнадоржа [Н]. Необходимо отметить, что хотя некоторые современные словари указывают в качестве первоисточников УУМ или ИМ, списки названий нигде полностью не совпадают. Самыми полными оказались словарь Ю. Н. Рериха и ОМ. В большинстве источников и словарей список названий Луны приводится на одной странице, которая указана в библиографии.

[3] Тогда же появилась богиня Лакшми, и есть названия Луны, отражающие этот факт: санскр. lakṣmī-saha-ja 'рожденная одновременно с Лакшми', śri-sahodara *id.*

[4] Луну называют санскр. budha-tāta 'отец Меркурия'.

[5] Другие — это: санскр. sindhu-nandana 'сын океана', sindhu-putra *id.*, sāgara-sūnu *id.*, sindhūttha 'происходящий от океана', kṣīrābdhi-ja 'рожденный Молочным океаном', kṣīroda-nandana 'сын молочной воды'.

[6] У СР есть также синонимичный тибетский вариант mtsho skyes 'рожденный океаном' с этим же монгольским переводом [СР, т. 2, с. 618].

[7] Совр. монг. *далайгаас төрсөн id.* [Н].

[8] Совр. монг. *далай баясгагч id.* [Н].

[9] Совр. монг. *уснаас төрсөн id.* [Н].

[10] Перевод тиб. steng-phur на монгольский как degereki γadasun 'верхний гвоздь' [ИМ] (совр. монг. *дээрхи хадаасан id.* [Н]) неверен по смыслу, хотя значение тиб. phur — 'гвоздь'.

[11] Его перевод на монгольский — jokis tegülder 'преисполненный приличия' [ИМ] непонятен (совр. монг. *зөгөөн төгөлдөр* 'преисполненный теплоты' [Н]).

[12] Другие санскритские синономы это atri-jāta 'рожденный Атри', atri-netra-prasūta 'рожденный глазом Атри', atri-netra-prabhava *id.*, atri-netra-sūta *id.*, atri-netra-bhū *id.*, netra-youni *id.*

[13] На санскрите есть его имена, говорящие, о том, что он «супруг дочерей Дакши» (dakṣātmajā-pati, dākṣāyaṇī-pa, dākṣāyaṇī-pati, dākṣāyaṇī-ramaṇa) и одно тибетское, которое есть только в словаре Рериха [т. 10, с. 143] и в ОН: gsal-pa'i bu-mo'i bdag-po *id.*

[14] В тексте АК 1 написано: rgyu-dkar rgyal-po.

[15] Совр. монг. *оддын эрхэм id.* [Н].

[16] Совр. монг. *оддын эзэн id.* [Н].

[17] Они образованы сочетанием основ со значением «звезда» (санскр. uḍu, ṛkṣa и tārakā) или основы graha 'планета' практически с теми же словами со значением «владыка», что и выше (санскр. īśa, nātha, pati, rāja): санскр. uḍu-nātha 'владыка звезд', ṛkṣa-nātha *id.*, uḍu-pa *id.*, ṛkṣeśa *id.*, tārakeśa *id.*, uḍu-gaṇādhipa *id.*, uḍu-pati 'хозяин звезд', uḍu-rāj 'царь звезд', ṛkṣa-rāja *id.*, tārakā-rāja *id.*, graha-pati 'хозяин планет', graha-rāja 'царь планет', grahāgresara 'глава планет'.

[18] Совр. монг. *оддын хаан id.* [Н].

[19] Совр. монг. *оддын хүрээт id.* [Н].

[20] Совр. монг. *гариггийн хүрээт id.* [Н].

[21] Санскритские синонимы: rohiṇī-priya *id.*, rohiṇī-kāntha *id.*, rohiṇī-ramaṇa *id.*, rohiṇī-vallabha, rohiṇīśa *id.*

[22] Санскр. rohiṇī имеет буквальное значение «красная», что и переведено на тибетский snar-ma букв.: 'светло-красная', где тиб. ma передает женский род санскритского слова (долгий ī).

[23] Совр. монг. *Рогинийн эзэн id.* [Н].

[24] При переводе на тибетский санскр. śraviṣṭhā 'Шравистха' было переведено по ассоциации с санскр. śrava 'слушание'.

[25] Санскритские синонимы: śveta-vāhana *id.*, sitāśva *id.* Также есть еще daśa-vājya 'с десятью лошадьми'.

[26] В словаре Das тиб. rta dkar представлена как часть более длинного выражения: тиб. rta dkar chu skyes nang-can 'владеющий белыми лошадьми с нутром, рожденным водой', которое остальные тибетские источники разбивают на три самостоятельных слова (что правильнее отражает санскрит).

[27] В тибетском переводе идея обладания грамматически не выражена, но в исходном санскритском слове она есть, хотя формального выражения не имеет. Монгольский перевод из ИМ более точно соответствует санскритскому значению, благодаря употреблению суффикса -tu, передающего идею владения. Совр. монг. *цагаан морьт id.* [Н].

[28] Санскритских синонимов довольно много: śvetārcis 'с белыми лучами', śvetāśu *id.*, śveta-bhānu *id.*, śveta-mayūkha *id.*, balakṣa-gu *id.*, śuci-rocis *id.*, śubhra-bhānu *id.*, sita-kara *id.*, sita-dīdhiti *id.*, sita-raśmi *id.*, sitāṁśu *id.*, śveta-dyuti 'с белым светом', śveta-rocis *id.*, śveta-dhāman *id.*

[29] Только в словаре Das тиб. 'od dkar является частью названия тиб. chags-byed 'od dkar 'белый свет, дающий страсть', которое другие авторы рассматривают, как и в санскрите, как два слова.

[30] Интересно, что в ИМ монгольский перевод совпадает с переводом у СР, хотя в нем дан тибетский вариант — 'od dkar — без частицы обладания can. Совр. монг. *цагаан гэрэлт id.* [Н].

[31] Санскритских синонимов довольно много, они в основном образованы сочетанием слов со значением «холодный» (śīta, hima, tuhina, tuṣāra) со словами, означающими «луч» или «свет» (aṁśu, raśmi, kara, dyuti, bhanu). Перечисленные ниже названия Луны имеют значение «с холодными лучами» или «с холодным светом»: санскр. hima-dyuti, śīta-bhānu., hima-bhanu., tuṣāra-dyuti, śīta-raśmi, hima-raśmi, hima-kiraṇa, hima-gu, hima-jyotis, himatviṣ, hima-dīdhiti, hima-dhāman, hima-mayūkha, himāṁśu, śiśira-kara, jaḍāṁśu, tuṣāra-kara, nīhāra-kara, tuhina-kara, tuhina-dīdhiti, anuṣṇagu, śiśirāṁśu, śīta-kara, śītāmśu, śītāṁśumat, gharmetarāṁśu 'имеющий нетеплые лучи', prāleya-raśmi 'морозные лучи', prāleya-rocis *id.* и другие.

[32] Тибетский вариант перевода без частицы обладания (тиб. bsil zer) [АК 1; АК 2] СР переводит на монгольский как serigün gerel 'прохладный свет', но считает относящимся не к «Луне», а к «свету Луны» [СР, т. 2, с. 1273].

[33] Совр. монг. *сэрүүн гэрэлт id.* [Н].

[34] Совр. монг. *цасны гэрэлт id.* [Н].

[35] Совр. монг. *сэрүүн болгагч id.* [Н].

[36] Оно есть также в списке Das, но в составе сложного выражения: тиб. bsil ldan 'tsho byed 'живущий с прохладой', которое остальные источники делят на два отдельных названия.

[37] Совр. монг. *саруул тэгүүлдэр id.* [Н].

[38] Тем более что в списке в словаре Das оно дано вместо «владыка камфоры». При тиб. ga-bur 'dzin-pa приведен его санскритский эквивалент karpūra-dhara 'держащий камфору' [p. 204], однако в словаре MW такое слово не зафиксировано.

[39] Совр. монг. *гаврыг баригч id.* [Н].

[40] В словаре Рериха [Т. 4, с. 207] приведен вариант drag-po'i gtsug rgyun, где последнее слово просто описка.

[41] В словаре Das то же выражение, но с показателями генитива: mig gsum-pa'i gtsug-gyi nor *id.*

[42] Совр. монг. *догшины оройн чимэг id.* [Н].

[43] Совр. монг. *гурван нүдтийн оройн чиндамань id.* [Н].

[44] Совр. монг. *гурван нүдтийг бариагсан* 'держащий трехглазого' [Н].

[45] Предпосылку для отдельного прочтения части сложного слова дает, например, санскритский лексикон Хемачандры, где общая для нескольких сложных слов основа «выносится за скобки». Например, про Луну там сказано daśa|śveta|vājya 'с десятью белыми конями', что надо понимать как daśa-vājya 'с десятью конями' и śveta-vājya 'с белыми конями' [Hem, с. 17].

[46] Совр. монг. *сансарыг үйлдэгч id.* [Н].

[47] Санскритские синонимы: amṛta-kara *id.*, amṛta-kiraṇa *id.*, amṛta-dīdhiti *id.*, amṛta-dyuti *id.*, pīyūkṣa-dyuti *id.*, pīyūkṣa-dhāman *id.*, sudhāṁśu *id.*, sudhā-mayūkha *id.*, sudhā-raśmi *id.*

[48] Совр. монг. *рашаан гэрэлт id.* [Н].

[49] Санскритские синонимы: amṛta-sū *id.*, sudhā-sūti *id.*, pīyūkṣa-dhārā-kir *id.*

[50] Совр. монг. *рашаан сацруулагч id.* [Н].

[51] При этом в тибетском тексте написано chang 'вино', а в русском переводе «дождь» (тиб. char).

[52] Санскритскими синонимами можно считать sudhā-kara 'вместилище нектара', sudhā-dhāra *id.*, sudhā-bhṛti 'держащий нектар'.

[53] Совр. монг. *дорныи дусал id.* [Н].

[54] Небезынтересно отметить, что Солнце называют «друг лотоса», имея в виду лотос-падму, который цветет днем.

[55] Санскритские синонимы: kumuda-bandhu 'друг кумуды', kumuda-suhṛd *id.* Есть также слова с близким значением: санскр. kumuda-nātha 'владыка кумуды', kumudeśa *id.*

[56] В словаре Ковалевского есть также монг. kumuda-yin nökör 'друг кумуды' [Ков., с. 2611].

[57] Совр. монг. *лянхын дайсан id.* [Н].

[58] В этой группе самое большое количество синономов, поскольку в разных вариантах сочетаются основы со значением «ночь» (санскр. uṣā, kṣaṇadā, kṣapā, tuṅgī, niśā, yāminī, rajanī, rātri, niśīthinī) и «владыка» (санскр. īśa, nātha, ramaṇa, pati, kānta), например, uṣeśa, kṣaṇadeśa, kṣapā-nātha, kṣapā-ramaṇa, tuṅgī-pati, niśā-kānta, niśā-nātha, yāminī-pati, yāminī ramaṇa, rajanī-pati, rajanī-ramaṇa, rātri-nātha, niśīthinī-nātha, niśīthinī-pati и другие.

[59] Санскритские синонимы образованы основой со значением «ночь» (см. выше) и санскр. kara 'делать': uṣā-kara, kṣaṇadā-kara, kṣapā-kara, doṣā-kara, niśā-kara, rajani-kara, rātri-kara).

[60] Перевод: монг. činu-a-yin eǰen 'хозяин волка' [СР, т. 2, с. 611], скорее всего, описка. Совр. монг. *шөнийн эзэн* 'хозяин ночи' [Н].

[61] Совр. монг. *шөнийн итгэл id.* [Н].

[62] В словаре Das приведен вариант tshe bdag 'хозяин жизни', но это ошибка.

[63] Совр. монг. *шинийн эзэн id.* [Н] (у Н показательная опечатка — написано *шөнийн* 'ночи').

[64] Санскритские синонимы вместо санскр. ratna 'драгоценность', содержат maṇi *id.*: niśā-maṇi, rātri-maṇi.

[65] Совр. монг. *тоосны дусал id.* [Н].

[66] В связи с этим нельзя не упомянуть синонимичное тиб. nub-gyi thig-le 'пятно ночи', которое есть только в словаре Рериха [Т. 5, с. 57].

[67] Санскритские синонимы: tamo-ghna, tamo-nud, tamo-nuda, tamo-hara. Эти же названия (кроме последнего) относятся и к Солнцу.

[68] Количество синонимов на санскрите достаточно велико за счет сочетаний слов «олень» (санскр. eṇa, mṛga, hariṇa) со словами «пятно», «знак» (санскр. aṅka, lāñchana, kalaṅka, tilaka), например, eṇa-tilaka, eṇāṅka, mṛga-ketana, mṛga-ṭaṅka, mṛga-piplu, mṛga-lakṣman, mṛgāṅka, hariṇa-kalaṅka, hariṇa-lāñchana, hariṇāṅka и другие.

[69] В словаре Рериха дан перевод 'со знаком зайца'.

[70] Совр. монг. *гөрөөсөн билигт id.* [Н].

[71] Совр. монг. *сүүдрийн биет id.* [Н].

[72] Совр. монг. *гөрөөсний хошууч id.* [Н].

[73] Можно предположить, что тиб. sna 'нос' надо понимать по его второму значению — тиб. sna 'вид'. И тогда это может

быть перевод санскр. eṇa-bhṛt 'держащий [отметки] антилопы', где слово eṇa 'антилопа' (действительно специальная разновидность антилопы черного цвета с красивыми глазами и длинными ногами [MW, p. 231]) было объяснено по-тибетски как «вид антилопы». Вариант «держащий ухо антилопы» появился как творческое развитие из «держащий нос антилопы». В подтверждение последнего можно сослаться на словарь ИОНТ, где в списке названий Луны из ИМ вместо тиб. ri-dwags sna 'dzin дан вариант ri-dwags rna 'dzin. Косвенно это подтверждается и в словаре Рериха, где есть ri-dwags rna-ba '«звериное ухо» (название высокогорной гималайской антилопы)' [Т. 9, с. 54].

[74] Явно по недоразумению в списке из ИМ, приведенном в ИОНТ [с. 367], вместо него указано тиб. ri dbang 'dzin (совр. монг. *уулын эрх бариач* 'держащий власть гор').

[75] Совр. монг. *туулай бариач id.* [Н].

[76] Совр. монг. *туулайт id.* [Н].

[77] В словаре Das — вариант ri-bon mtshan-ma *id.*, в ОМ — ri-bon mtshan-can *id.*

[78] Совр. монг. *туулай билэгт id.* [Н].

[79] Или любой другой из санскритских синонимов: śaśa-bindu, śaśa-lakṣaṇa, śaśāñkita.

[80] Можно предположить, что слова «заяц» и «тень» были произвольно выбраны из последовательности, подобной санскр. śaśa- 'заяц', eṇa- 'олень', chāyā- 'образ', 'тень', -bhṛt 'несущий' [Hem, с. 17], где последнее слово должно читаться в сочетании с каждым из первых трех.

[81] Вариант: тиб. rgya-mtsho'i mar 'масло моря' [УУМ].

[82] Совр. монг. *далайн шинэ тос id.* [Н]. В ИОНТ [с. 366] дан ошибочный перевод *далайн улаан тос* 'красное масло моря'.

[83] В словаре MW это название Луны объясняется как «хан, имеющий два рождения (из Молочного океана и глаза Атри» [с. 506].

[84] Совр. монг. *хоёроос төрсөн хаан id.* [Н]. Из двух вариантов перевода на совр. монг. в ИОНТ — *хоёр төрсөн хаан* и *хоёр төрсний хаан* [с. 285, с. 366] второй ближе отражает санскритский оригинал.

[85] Санскритские имена со значением «рожденный Солнцем» (например sūrya-ja) относятся либо к Сатурну, либо к Сугриве — царю обезьян.

[86] Кроме CP это название есть в ОМ и у Рериха [т. 3, с. 277].

[87] Можно назвать и другие слова, близкие по значению: санскр. kalā-pūrṇa 'имеющий части', kalā-bhṛt 'держащий части', kalā-dhara *id.*, kalāpā *id.*, kalā-nātha 'владыка частей', но их тибетских переводов нет.

[88] Кроме CP это название есть в ОМ и у Рериха [т. 3, с. 66].

[89] Кроме CP это название есть в ОМ и у Рериха [т. 8, с. 238].

[90] Есть вариант bcu-drug cha ldan 'с шестнадцатью частями' в ОМ. В словаре Рериха дан перевод «полная Луна» [т. 3, с. 40].

[91] Санскр. ṣoḍaśakala 'состоящий из шестнадцати частей' — не название Луны, но имеются в виду шестнадцать частей Луны [MW, p. 1110].

[92] Совр. монг. *тачьяангуй үүсгэгч id.* [Н].

[93] Кроме ИМ это название есть в ОМ и у Рериха [т. 2, с. 304].

[94] Совр. монг. *түйдгэгч* 'покрываемый' [Н].

[95] В словаре MW оно дается без перевода.

[96] Тиб. pi-ku-shra [Das], совр. монг. *вигуу шар* [Н].

[97] Тибетский вариант mtsho byed 'делающий жизнь' [АК 1; АК 2].

[98] Совр. монг. *амьдаргуулагч id.* [Н].

Литература

Источники

Л 4539 — rtogs-par sla-ba 'Легкий для изучения'. — Рукописный фонд ИВР РАН, тиб. А 4539, л. 164а.

АК 1 — Amarakośaḥ, a metrical dictionary of the Sanscrit language with Tibetan version. Edited by Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa. Calcutta, 1911. С. 22—23.

АК 2 — mngon-brjod-kyi bstan-bcoi 'chi-med-ba'i mdzod zhes-bya-ba sked gnyis sdar-ba bshugs-so. — Рукописный фонд ИВР РАН, тиб. В 8927/1, л. 9а.

АК 3 — The Amarakosa in Tibet being a new Tibetan version by the great grammarian Si-tu edited by Dr. Lokesh Chandra. Śata-Piṭaka series. Indo-Asian Literature. Volume 38. New Delhi, 1965. Л. 12б—13а.

АК 1839 — Amarakocha ou Vocabulaire d'Amarasinha publié en Sanskrit avec une traduction française des notes et un index par A. Loiseleur. DesLongchamps. Paris, 1839.

ИМ — mkhas-pa'i 'byung gnas Merged γarqu-yin oron 'Источник мудрецов'. Бурятский ксилограф. — Рукописный фонд ИВР РАН, тиб. Н 379. Т. ta, л. 13а—13б.

ОМ — bod-yig mngon brjod gcig shes kun 'grol zhes bya-ba bzhugs-so (Тибетский словарь синонимов, называемый «Вся освобождающая мудрость», составленный Rnam rgyal tshe ring). Ганьсу, 1991. С. 478—480.

CP — Sumatiratna. Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsumg-sal-bar-byed-pa-mun-selskron-me. Töbed mongγol-un dokiyan-u bičig: ner-e üge udqa γurban-i toduraγulun qaranqγui-yi arilγaγči ǰula (Тибетско-монгольский словарь, разъясняющий имена, слова и смысл под названием «Лампада, рассеивающая темноту») // Corpus Scriptorum Mongolorum. Tomus. VI. Улаанбаатар.: Улсын хэвлэл. 1959.

УУМ — mngon-brjod-kyi bstan-mkhas-pa'i rna-rgyan zhes-bya bshugs-so (Шастра ясных изречений под названием «Украшение ушей мудрецов»). — Рукописный фонд ИВР РАН, шифр В 10437/1, л. 16б—17а.

Hem. — Hemak'andra's Abhihānak'intāmaṇi ein systematisch angeordnetes synomische Lexicon. St. Petersburg, 1847. Herausgegeben, überzetzt und mit Anmerkungen begleitet von Otto Böhtlingk und Charles Rieu. C. 17.

Словари

БТКС — bod-rgya tshig mdzod chen-mo. (Большой тибетско-китайский словарь). Т. 1—3. Издательство книг на национальных языках. Пекин, 1986. P. 2478—2479.

Das — *Das S. Ch.* A Tibetan-English dictionary. Calcutta, 1902. P. 1099.

ИОНТ — *Бурнээ Д., Энхтөр Д.* Төвд монгол илт өгүүлэх нэрийн толь. (Тибетско-монгольский словарь ясных выражений). Улаанбаатар, 2003. С. 284—285, 366—367.

Ков. — *Ковалевский О.* Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1—3. Казань, 1844—1849.

MW — *Monier-Williams M.* A Sanscrit-English Dictionary. Oxford, 1899.

Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1—10. М., 1984—1987.

Список литературы

1. Индуизм — Словарь. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996.
2. Мифы — Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.
3. Намнандорж — *Намнандорж О.* Одны орд, од, гаригийн нэрс (Названия созвездий, звезд и планет). Улаанбаатар, 1989. С. 41.
4. Шаркози — A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvyutpatti edited by Alice Sárközi. In collaboration with János Szerb. Akadémiai Kiadó. Budapest. // Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. XLII. Edited by György Hazai.
5. Яхонтова 2006 — Традиции санскритских лексиконов в монгольских словарях // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор). Материалы докладов российской делегации. М., 2006. С. 360—365.

6. Яхонтова 2008а — Именования Солнца в тибетско-монгольском словаре Суматиратны (XIX век) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Дорджиевские чтения: Материалы конференции, Санкт-Петербург, 9—11 ноября 2006 г. Санкт-Петербург, 2008. С. 339—359.
7. Яхонтова 2008б — Названия планет (санскрит — тибетский — монгольский) // Цэндийн Дамдинсурэн: к 100-летию со дня рождения. М., 2008.
8. Csoma — Sanscrit-Tibetan-English Vocabulary being an edition and translation of the Mahāvyutpatti by Alexander Csoma de Körös. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1984.
9. Enc. — Vettam Mani. Pūranic Encyclopaedia. A comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature. Delhi, Patna, Varanasi, 1975.
10. Hindu — *Walker B.* Hindu world. An encyclopedic survey of Hinduism. London, 1968.

И. И. Ломакина

Главы из неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)»

Андрей Дмитриевич Симуков (1902—1942?) посвятил жизнь исследованию Монголии и поискам путей наилучшего использования её природных ресурсов кочевым скотоводческим хозяйством страны и экономикой Монголии в целом.

Впервые Симуков приехал в Монголию в 1923 г. сотрудником Монголо-Тибетской экспедиции П. К. Козлова, по завершении которой он был приглашен на работу в Комитет наук Монголии, где работал до осени1939 г.

Начав с заведования Музеем, Картографическим и Метеорологическим кабинетами, Симуков организовал затем Географический кабинет, а впоследствии возглавил Отделение географии в целом. Маршруты 15 экспедиций Симукова и множества рабочих поездок охватили почти всю территорию Монголии. Главные направления своих исследований он определял как «география — пастбища — хозяйство». Основные результаты их сводятся к следующему.

Симуков впервые провел систематическое комплексное физико-географическое исследование Монголии, составил карту малоизученной тогда Западной Гоби, определил основные природные зоны страны, выявил главные зональные комплексы флоры и фауны, составил карты растительности и распространения крупных млекопитающих и важнейших промысловых животных, предложил первое физико-географическое районирование Монголии.

Симуков подробно охарактеризовал пастбища Монголии, их состав и динамику продуктивности в течение ряда лет в связи с географическими условиями, впервые выявил и классифицировал различные типы кочевок и хотонов, проанализировал их генезис и обусловленность природными и социальными условиями, подробно исследовал методы ведения скотоводческого хозяйства в связи с указанными факторами.

На основе изучения природных условий и социально-экономических характеристик Симуков предложил ряд практических рекомендаций по рациональному природопользованию и развитию экономики.

Он принимал самое активное участие в разработке и осуществлении нового, научно обоснованного административного районирования Монголии, предложил первое экономическое районирование страны, выбрал место для столицы Южно-Гобийского аймака — г. Даландзадгада, наметил и географически охарактеризовал пункты для создания сети метеорологических станций, обследовал ряд горячих источников, на которых впоследствии были созданы курорты, указал на основе собственных изысканий и подробных расспросных сведений, собранных у местного населения, ряд месторождений полезных ископаемых и местонахождений ископаемой фауны.

При активном участии А. Д. Симукова в 1935 г. при Комитете наук Монголии были организованы курсы для подготовки специалистов (прообраз будущего университета), где Андрей Дмитриевич читал географию на монгольском языке, которым владел в совершенстве.

Результаты своего многолетнего исследования Монголии А. Д. Симуков изложил в монографиях, статьях, докладах и отразил в картографических работах, из которых при жизни автора были изданы на монгольском и русском языках «Географический атлас Монгольской Народной Республики» (Уланбатор, 1934), «Физическая и административная настенная карта МНР» (Улан-батор, 1937) и более 30 журнальных статей.

В сентябре 1939 г. в Уланбаторе А. Д. Симуков был необоснованно репрессирован органами НКВД СССР. Погиб в лагере, по официальным данным, в 1942 г. Полностью реабилитирован «за отсутствием состава преступления» в 1956 г.

Вследствие ареста основные труды А. Д. Симукова остались неизданными и вошли в Рукописный фонд Комитета наук Монголии. Ныне они хранятся в

архиве Института географии АН Монголии и Национальном архиве Монголии.

В эпоху перестройки в СССР и демократического движения в Монголии, у истоков которого стоял С. Зориг, внук А. Д. Симукова, в Академии наук Монголии в 1990 г. была создана комиссия по научному наследию А. Д. Симукова. В монгольской, а затем и российской печати появились публикации о нём, были изданы отдельные работы из архива Симукова. Доклады о его жизни и деятельности прозвучали на VI Международном конгрессе монголоведов.

В начале XXI в. известный монголовед, ведущий сотрудник Государственного музея этнологии Японии профессор Юки Конагая организовала и возглавила финансируемый Музеем проект трехтомного издания на русском языке всех опубликованных и неопубликованных трудов А. Д. Симукова, найденных в архивах, с приложением компакт-диска с его картографическими работами (А. Д. Симуков. Труды о Монголии и для Монголии / Составители: Юки Конагая, Санжаасурэнгийн Баяраа, Ичинхорлоогийн Лхагвасурэн. Государственный музей этнологии. Осака, 2007—2008).

Презентация первых двух томов состоялась на организованном проф. Конагая Международном симпозиуме, посвященном трудам Андрея Дмитриевича Симукова: «Социалистическая модернизация в Монголии — переоценка А. Д. Симукова и его трудов» (Государственный музей этнологии, Осака, Япония, 25 февраля 2007 г.).

В работе симпозиума приняли участие ученые Монголии, России, Японии, США и Германии, а также внуки А. Д. Симукова — Санжаасурэн Оюун, Санжаасурэнгийн Баяраа и дочь ученого — Н. А. Симукова.

Несколькими годами ранее в Улан-Баторе была издана книга монгольского географа доктора геогр. наук П. Цолмона о жизни и деятельности А. Д. Симукова [1].

Ниже мы предлагаем вниманию читателей фрагмент из новой, не опубликованной книги И. И. Ломакиной «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце — исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)». В работе использованы документы, найденные автором в архивах Санкт-Петербурга, а также материалы из архива семьи А. Д. Симукова.

Географ Учкома Монголии

Официально Симуков был зачислен сотрудником Учкома, или Научно-исследовательского комитета МНР, с 1 января 1927 г. Позднее он писал: «Моя работа в качестве сотрудника НИКа МНР разбивается по своему характеру на три связанные между собой отрасли: 1) работа учрежденческого характера, 2) экспедиционные исследования, 3) научная обработка собранных материалов» [2].

«Работа учрежденческого характера» при расшифровке означала в самом начале подготовку к официальному открытию Государственного музея в новом помещении — дворце Богдо-гэгэна [3]. Когда он скончался 20 мая 1924 г., всё, что накопилось во дворце (подарки, покупки), было частично распродано на аукционе, частично разобрано новым начальством молодой Народной республики, мебель же, парадные одежды Богдо и эх-дагини [4], утварь и т. д. оставлены как экспонаты будущего музея. Все молодые советские ученые, приезжавшие на стажировку и работавшие в разных регионах страны, привозили в музей свои находки. Между прочим, сюда ещё в 1922 г. была на пике привезена из Черной Гоби голова Джаламы [5]. Там, на костре, подкопченная и просоленная, она лежала в груде экспонатов, пока молодой сотрудник Института востоковедения В. А. Казакевич [6], работавший в районе Дариганги [7], уезжая осенью 1925 г. обратно в Ленинград, не взял ее в свой чемодан, чтобы поместить в Кунсткамеру. В «паспорте» этого экспоната в прославленном музее хранится разрешение таможни МНР на провоз личного багажа Казакевича без досмотра, что разрешалось только дипломатам. Может быть, перед отъездом он и убедил В. И. Лисовского [8], ведавшего тогда этим «музеем»-складом, что такому ценному экспонату, как голова ламы-пандита, место в знаменитом музее, а может, просто взял и всё. В то время революционных перемен в стране столько всего происходило, что к голове Джа-ламы интерес подугас. Но на всякий случай Казакевич, сдав в Ленинграде новый экспонат, конспиративно назвал его «Голова монгола».

В. И. Лисовский же не только разрывался между делами в Учкоме, но и готовился к отъезду из Монголии. Он приехал сюда давно, как говорится, еще при царе: работал у графа Петра Витте [9], бывшего российским советником правительства Автономной Монголии, с ним проводил первую перепись населения, обходя юрту за юртой с блокнотом в отведенном районе. По образованию он был инженером-мелиоратором. Но на его счету столько всяких новшеств в последующие годы, он брался за всё — рисовал и издавал первые деньги, потом первую карту, задумал атлас страны... Начало созданию музея положили археологические находки Монголо-Тибетской экспедиции Козлова [10]. Лисовский организовывал выставку ее экспонатов до отправки в Эрмитаж. Потом выставку пополнили яйца динозавров, привезенные из Гоби американским путешественником Р. Эндрюсом [11]. Переговоры с ним от Учкома о том, чтобы он оставил часть добытой коллекции в Улан-Баторе, вёл Лисовский. Он заложил основы той части библиотеки Учкома, что потом составит богатый монголоведческий отдел уникальной Номын сан [12], организовал и возглавил картографический отдел Учкома. «Человек мягкого характера, он был деликатен и доброжелателен, — напишет Н. П. Шастина [13] о Всеволоде Игнатьевиче. — Он охотно делился своими обширными познаниями со всеми, кто проявлял хоть какой-нибудь интерес к Монголии, успешно преподавал в советской школе химию». Готовя воспоминания в сборник «Книга братства», вышед-

ший на русском и монгольском языках к 50-летию Народной революции [14], Шастина посчитала нужным «рассказать о человеке, отдавшем много лет делу научного строительства в МНР на раннем этапе развития монгольской науки» [15].

В. И. Лисовский пробыл в Монголии больше десяти лет, вернулся в Россию в 1927 г. (преподавал в Новочеркасском сельскохозяйственном институте), передав все дела принятым на работу в Учком С. А. Кондратьеву [16] и А. Д. Симукову. Кондратьев стал заведовать метеобюро и фототекой Учкома, а Симуков — музеем и картографическим кабинетом.

Они жили неподалеку друг от друга. Вот страничка из подготовленных к публикации К. Н. Яцковской воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой [17]: «Хлопает дверь и входит А. Д. (т. е. Андрей Дмитриевич. — *И. Л.*). Он в синей короткой куртке, меховой шапке с болтающимися ушами. Садится на кровать Фу-Чина (повара Кондратьевых), закуривает свою большую толстую ганзу [18] и, перебирая крупные деревянные четки, болтает с С. (Сергеем Александровичем) об учкомовских делах, городских новостях, просит собраться у тех или иных знакомых в ближайшие дни. 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 во двор». Мелитина Ивановна работала в библиотеке Учкома. Существует фотография ее вместе с мужем, сделанная на «экскурсии», которую привожу в книге. Она мне очень нравится, посмотрите, какой женственной и миловидной была М. И. И трудно ее представить в валенках и старой шубейке, какой она предстает в приведенной выше страничке дневника. Быт их в зимнем Улан-Баторе был приближен к полевым условиям, незатейлив и прост, к чему после разрухи в России русские горожане быстро адаптировались. Всегда вспоминаю, как уже старая Елизавета Владимировна Козлова [19] рассказывала мне в 1971 г., что не нашла общего языка с Еленой Ивановной Рерих, увозившей в многодневную экспедицию ворох нарядов весной 1927 г. Это было для нее, путешественницы-орнитолога, явлением из другого мира. Экспедиции предполагали известный аскетизм в одежде.

Это понимала и Миля Симукова [20], приехавшая в Монголию жить весной 1927 г. и уже летом отправившаяся с мужем в экспедицию в качестве «коллектора по ботанике и фотографа», как напишет А. Д. Симуков в «Очерке работ Гобийской партии Ученого комитета МНР (июль—ноябрь 1927 г.), опубликованном в первом номере журнала «Хозяйство Монголии» за 1928 г.

Рвущийся на простор сотрудник Учкома Симуков, занимаясь «учрежденческой работой», дождался наконец возможности отправиться обследовать «малоизвестную юго-западную окраину МНР». В скромную экспедицию вошли еще, кроме супругов Симуковых, помощник А. Д. по музею Жаргал (у Симукова — Джергал) и рабочий-повар Жамба. Доверху нагруженный коробками и узлами, стянутыми вьючными веревками, чтоб не рассыпались, автомобиль взял курс из Улан-Батора на Ламын-гэгэн [21] 12 июля. Вернется экспедиция 3 декабря. Было уже холодно, особенно последние дни. И как написал А. Д. в очерке: «На восемнадцатый день пути наш караван достиг Улан-Батора, и мы, усталые, грязные и оборванные, в последний раз положили наших верблюдов во дворе Ученого комитета...» За прошедшие почти пять месяцев полевых работ экспедиция обследовала большой район Юго-Западной Гоби, как отметил Симуков, «частью в местах, еще не посещенных исследователями, собраны для музея МНР зоологическая и ботаническая коллекции. В первой из них имеется ряд весьма интересных и редких экземпляров. Сделано много фотоснимков. Освещен ряд специальных вопросов, как, например, вопрос о земледелии в Гоби и др.» [22]. Итак, добравшись до монастыря Ламын-гэгэн и оставив там машину и весь скарб, А. Д. с Жаргалом налегке отправились в низовья реки Байдарик «обследовать тамошнее земледелие». Собственно пашни находились на окраине Озерной Котловины, протянувшейся между хребтами Монгольского Алтая и Хангаем. В этой галечной пустыне и засевались мелкими клочками участки, занимавшие несколько верст на речных наносах реки, причем толщина почвенного суглинистого слоя была не меньше 30 см, а вся пашня занимала несколько десятин. С давних времен местные монголы сеяли здесь ячмень и безостую пшеницу. Прошедший хорошую школу крестьянских работ в белорусской Сигеевке, Андрей со знанием дела напишет в очерке, что гобийцы «семена высевают поздно — около 15 числа последнего весеннего месяца, разбрасывая прямо по земле и потом запахивая их примитивной сохой китайского типа. Семенной материал не очищают и не сортируют, поэтому засоренность посевов весьма сильная. После посева несколько раз производится поливка. На этом и кончается уход за пашней. Уборка производится в августе. Растения либо выдираются с корнем руками, либо срезаются крайне примитивным тупым серпом. Молотят топтанием, прогоняя по сжатому и сложенному на естественном току хлебу скот. Отобрав солому специальными вилами, зерно провеивают на ветру с помощью деревянной лопаты с длинной ручкой. Мелют ручными жерновами, обжаривая предварительно зерно и получая таким образом так называемую „дзамбу". Простую муку мелют редко и понемногу. Степень урожайности мне показать не могли или не хотели. Несомненно, что урожай мог бы быть вполне приличным, даже при таком примитивном способе обработки, если бы не засоренность и вредители. По ночам на пашни приходят хуланы [23] и харасульты [24]; кроме них на посевы нападает целая армия грызунов и крупных и мелких зерноядных птиц (журавли, дикие утки, куропатки и мелочь). Кроме всего этого, большой вред приносят и насекомые.

Хлебопродукты потребляются на месте и расходятся среди ближайшего населения» [25]. Половина пашни ежегодно пустует, вторая половина понемно-

гу уменьшается из-за паводков... Расспрашивая гобийцев, Андрей записывал их ответы, составлял таблицы. Он собирался всерьез заняться гобийским земледелием.

По возвращении Симукова и Жаргала с Байдарика экспедиция в полном составе выступила 3 августа из Ламын-гэгэна на юг, в Гобийский Алтай. Перевалив массив Ихэ-Богдо, путешественники спустились по его южному склону и, преодолев пустыню, добрались до пашен в местности Лег. «Все эти гобийские очаги земледелия местное предание приписывает некоему Цаган-бар-гуну, жившему давно, еще до Чингиса, — пишет в очерке Симуков. — В те времена воды в Леге было значительно больше, так что Цаган-бар-гун мог обработать значительную площадь. В настоящее время площадь пашен невелика»[26]. Причем четыре пятых их каждый год пустуют, а те, что засеваются, сокращаются из-за паводков, нехватки воды, засоления. Тягой при обработке служит верблюд, период вегетации — 120 суток. Вся эта пахота и вода на Легин-голе принадлежит Ламын-гэгэн-хиту, точнее — половина гэгэну, вторая — чжасе (монастырскому хозяйству. — *И. Л.*) Дуйнхордацана, обрабатывают их местные жители за харч: два барана и немного зерна на 10—15 человек. Ламы приезжают в конце лета за урожаем. В 1927 г. — зафиксировал Симуков — было собрано около 700 пудов зерна.

И снова, оставив груз и двух спутников на Легин-голе, Симуков с Жаргалом на сменных лошадях отправились на запад к Юм-бейсе. В 1927 г. стояла засуха, пустыня была безлюдна. Вернувшись за спутниками к Легин-голу, путешественники двинулись к хребту Нэмэгэту, причем, проделав переход в сто верст, не встретили ни одного человека. Симуков делал вывод: «засуха выгнала всех к высоким горам». Хребет, выделяющийся среди окружающих высотой, был крут и скалист. Взбираясь на вершину, они отметили наличие арцы — можжевельника, из животных — привычных гоби-алтайских горного козла, аргали и барса. Видимость с вершин Нэмэгэту была вокруг до двухсот верст! Путешественники, перевалив хребет, вышли в долину к южногобийским горам Тосту, Ноин-Богдо. То есть тем горам, где потом я побывала в 1968 г. и могу через сорок лет сравнивать увиденное с 1927 годом.

С приключениями добрались мы в 1968 г. из Ноин-богдо до Сэврэя, хотя расстояние было невелико. Мы то ползли, буксуя в песках, на газике Монцамэ, потом скатываясь с ребристого, как стиральная доска, склона на «пятой точке» к показавшемуся с опасного объезда газику. У журналистов, с которыми я пристроилась поехать в Южногобийский аймак, не было ни времени, ни навыка лазать по скалам, хотя они были ровесниками Симукова. А тот, пока они в 1927 г. восемь дней ждали от хошунного[27] управления верблюдов для дальнейшего следования, занимался любимым делом. В очерке он пишет: «Я охотился и добыл для нашей зоологической коллекции несколько хороших экземпляров горного козла. Охота за этим красивым зверем настолько же увлекательна, сколько и трудна. Держится янгер (монгольское название этого козла) исключительно по самым труднодоступным скалам. Коричнево-серая окраска его шерсти делает подчас целое стадо козлов совершенно незаметным среди темных от пустынного загара скал. Янгер чуток и осторожен, а лазание по скалам и осыпям требует большого физического напряжения и иногда небезопасно»[28]. Направив троих своих спутников с грузом экспедиции в соседние горы Ноин-Богдо, А. Д. налегке с нанятыми двумя местными жителями на пяти верблюдах двинулся в длинный разъезд на юго-запад, как написал Симуков, «в самые дикие местности Центральной Гоби». Он решил пересечь наискосок Тосту и выйти на окраину Центральногобийской впадины. Как архар — от вершины к вершине...

«С южного склона гор Тосту, — пишет в очерке А. Д., — я увидел синеющий далеко на юго-западе зубчатый силуэт гор Цаган-Богдо, по прямому направлению к которым мы двинулись. В этой части пустыни не был еще ни один исследователь, — с мальчишеской гордостью отмечает он. — Пустынная растительность, очень хорошая в этом году в районе гор Тосту и Нэмэгэту, верстах в 40 от Тосту как-то сразу исчезла. Мы шли по совершенно голому галечнику. Лишь кое-где торчали полузасохшие пустынные кустарники. Жизни — никакой. По дороге мы пересекли гряды мрачных, черных холмов и обожженных солнцем скал. Воды не встречали на пространстве 70 верст. Ближе к горам Цаган-Богдо мы впервые увидели старые следы одиноких диких верблюдов. У ключа Бильгэхи встретили первых на этом пути хуланов. Придя к северному подножью Цаган-Богдо, мы стали на ключе Сучжи»[29].

Они стояли там целых три дня, и А. Д. неторопливо мог наблюдать «почти первобытную жизнь фауны этих мест», небогатую в засушливое лето. «К ключу среди бела дня подходили табунки хуланов, аргали, со скал пришло стадо козлов. Охотились мы почти не выходя из палатки», — пишет А. Д., что можно считать высшим пилотажем эмоциональности его отшельнической натуры. «К удивлению, — пишет он дальше, — я нашел около ключа следы небольших плантаций. Проводник рассказал мне, что в начале этого столетия в Цаган-Богдо пришло несколько партий китайцев, осевших по некоторым ключам и занимавшихся главным образом разведением мака для получения опия. Следы этих плантаций имеются на ключах (кроме Сучжи) Эхин-гол, Шара-хулусун, Цаган-булык и Тоорай-шанда. Последние три мною посещены. Выгнал китайцев из этих глухих уголков Джа-лама»[30]. Вот такой привет от моего героя — «святого пандита», всю жизнь воевавшего с китайцами и отыскавшего их даже в заброшенной пустыне.

Идя по местности, уже незнакомой проводникам, А. Д. решил воспользоваться старой схемой съемки Ладыгина[31] из Камской экспедиции Козлова 1899—1901 гг.[32] Но только проплутав верст сто, путешест-

венники всё же добрались до ключа Цаган-Бургусун. Урочище его, а также Шара-хулусуна, бывшего в 15 верстах от него на юго-запад, оказались «удивительно отрадными уголками среди окрестной пустыни», Симуков описывает их так: «Порядочные ключи, рощи тополей, заросли камыша и тамариска резко контрастируют с унылыми окрестностями. В Шара-хулусуне камышевые джунгли подчас почти непроходимы для человека и достигают вышины в 3 метра. Попадаются тополя свыше двух обхватов в толщину. И всё-таки места эти совершенно безлюдны, хотя лет 20 тому назад там и кочевали халхасы. Зверства Джа-ламы и несколько лет засухи отпугнули кочевников от этих привольных мест. Через Шара-хулусун проходит дорога из Юм-бейсе в Ан-си и далее через Цайдам — в Тибет. Кроме того, последнее время здесь стали ходить караваны из Гучена и Баркуля на Хуху-хото» [33].

Повернув назад в сторону Ноин-Богдо, где была оставлена жена с другими спутниками и грузом, А. Д. с проводниками перевалили хребет Цаган-Богдо и у южного его подножия остановились в урочище Цаган-булак. К югу лежала совершенно неизвестная местность, по которой Симуков устремился, как сомнамбула, вперед, от воды к воде... Жажда увидеть «уголок неизвестных пространств», за ним еще один, еще — гнала зачарованного путешественника вперед и вперед. «И в этой дикой пустыне, — пишет А. Д., — я увидел урочище, весьма богатое тополями и тамариском, не говоря уже о саксауле. В роще тополей я нашел старый пень в 4 обхвата, высохший до полной белизны, и невольно задал себе вопрос: „Чьим современником был этот гигант в молодости?“» [34]

Возвращаясь к горам Тосту, не встретив за 110 верст воды, А. Д. с проводниками «первый и последний раз встретили диких верблюдов и добыли для коллекции прекрасный экземпляр старого самца-бура». Вот оно, охотничье счастье, награда за редкую любознательность! Лишь немногие путешественники-европейцы могут похвастаться, что видели и тем более застрелили хавтгая, как по-монгольски называется это животное. «Это настоящий пустынный житель, способный оставаться без воды весьма долгое время, — пишет Симуков. — Определенного узкого района обитания дикий верблюд не признает и бродит, где ему вздумается, проходя часто почти без остановок громадные пространства. Чрезвычайно чуток и осторожен. Раз вспугнутый, он несется с быстротою ветра и пробегает без остановки весьма большие расстояния. Поэтому охота на диких верблюдов весьма трудна... Внешним видом дикий верблюд почти не отличается от домашнего. Осенью чрезвычайно жирен. Мясо и сало отличаются весьма приятным вкусом и нежностью» [35]. Пройдя со столь редкой и ценной добычей, украсившей позже Государственный музей Монголии, ночь по бесплодной пустыне, путники вышли наконец к склону Тосту и дошли до места, где был лагерь оставленных членов экспедиции в горах Ноин-Богдо.

Но на этом приключения зачарованного путешественника Андрея Симукова в той экспедиции 1927 г. не закончились. Услыхав от местных жителей, что на Эцзин-голе появилась какая-то европейская экспедиция, и решив, что, побывав в том, известном уже ему по работе в экспедиции Козлова оазисе, он не только познакомится с путешественниками, но и заодно доберет экспонаты, А. Д. вместе с женой и проводником «совсем налегке» выехали в сторону Эцзин-гола. За три дня они преодолели почти 150 верст по безводному и бесплодному галечнику, встретив лишь единственный колодец Балбырха на самой границе МНР. Эцзин-гол был уже на территории Внутренней Монголии.

Над раскинувшимся в роще тополей палаточным лагерем на флагштоке развевался шведский флаг. Это была Китайско-Шведская экспедиция по исследованию Центральной Гоби под руководством известного путешественника-шведа доктора Свена Гедина [36]. Она вышла из Пекина весной того года, через Алашань прошла на Эцзин-гол и отсюда собиралась идти на Хами. В экспедиции насчитывалось около 80 человек, более 20 из которых были научные сотрудники (шведы, немцы, китайцы). Груз экспедиции шел на 300 верблюдах.

7 ноября А. Д. с женой прибыли по приглашению Свена Гедина на прощальный завтрак (на другой день экспедиция снималась и трогалась дальше). Как описал Симуков: «Около полудня мы вдвоем с женой верхом на верблюдах подъехали к лагерю Гединовской экспедиции. Костюм наш оставлял желать много лучшего, так как обносились мы изрядно. Еще переезжая широкое русло Ихэ-гола, в котором местами текла оставшаяся после половодья вода, мы заметили в лагере оживление. На берегу собралась группа сотрудников и стоял киносъемочный аппарат. Наш приезд был заснят на кинофильм. В лагере д-р Гедин показал нам прекрасно оборудованную метеорологическую станцию, которая проработает на Эцзин-голе не менее года. Сотрудникам его я дал ряд сведений по географии Западной Гоби, ее фауне и флоре. Лишь около заката солнца мы, сердечно распрощавшись с гостеприимным хозяином и его сотрудниками, уехали домой» [37].

В своих дневниках Свен Гедин вспомнит этих молодых русских, бесстрашно разъезжавших налегке по далекой Гоби.

А они еще на другой день съездили на развалины Хара-хото [38], до которых было всего 16 верст.

Дорога шла по пустыне с барханами, обросшими тамариском, кругом попадались черепки, остатки построек и субурганы... «Когда-то, лет пятьсот тому назад, жизнь била здесь ключом, — пишет А. Д. — Возвращались мы лунной ночью. Такая ночь в пустыне похожа на странную сказку. Бледные тени мертвенных корявых кустов саксаула, обрывы, похожие на развалины, развалины, похожие на обрывы, темные шапки барханов, стройные силуэты древних субурганов, бесшумная поступь наших верблюдов и тишина (...) На Эцзин-голе было еще тепло...» [39]

Когда А. Д. опубликовал этот очерк, он и думать не думал, что эта встреча со Свеном Гедином может послужить советским особистам поводом для обвинения его в шпионаже и что жить ему оставалось чуть больше десятка лет. Он был молод и силен, полон планов! И эта экспедиция 1927 г. вселяла только оптимизм.

В экспедициях А. Д. вел подробные дневниковые записи. За 1928—1932 гг. сохранились его путевые дневники, за 1927 г. — нет. Пространные цитаты из него будут опубликованы в книге М. В. Колесниковой и М. С. Колесникова «Экспедиция идет к цели» (М.: Детская литература, 1977). В послесловии авторы сообщают, что известный географ, прекрасный знаток Монголии, Андрей Дмитриевич Симуков писал матери в Москву из Улан-Батора: «Моя экспедиция этого года — первое мое самостоятельное дело — удалась». И далее о дневнике этой экспедиции: «Нам в руки попали не сами дневники, а отдельные страницы дневников, возможно даже — черновые записи». И приводится легенда, как они попали в руки авторов повести.

Весной 2006 г. я позвонила в Москву Михаилу Сергеевичу Колесникову, которого знала как автора книги «Сухэ-Батор» (1952) в серии ЖЗЛ, и попросила рассказать, как было дело.

«Я приехал в Монголию, когда начинался Халхин-гол, — сказал М. С. — Я ведь военный человек, полковник. А приехал тогда капитаном, начальником разведпункта в Баин-Тумэн, готовить шпионов, попросту говоря. Жена моя устроилась работать геологом в Учком, ездила в экспедиции. Она принесла из Учкома дневник Симукова, и мы говорили, что хорошо бы его опубликовать. Мы уехали из МНР в 1945-м, после войны с японцами. Много позже вернулись к этой теме, порядочно взяли из того дневника. Собственно, это не было моей темой, я написал много других книг, а вот жена вернула меня к теме...»

В 1950—60-е гг., демобилизовав целую когорту разведчиков, коммунистическое руководство предложило им заняться писательским трудом. Так появились бесчисленные «Рассказы о Ленине» Зои Воскресенской, издаваемые огромными тиражами. Генерал В. И. Ильин стал секретарем Союза писателей СССР. Бывших разведчиков определили к «хлебному делу», давая денежно выгодные заказы. Колесников писал биографии для ЖЗЛ, но не забыл Монголию. В 1954 г. он издал в Хабаровске повесть «Счастливый оазис», прототипом героя которой был всё тот же Симуков («По улице Улан-Батора неторопливо шагает высокий широкоплечий человек в длинном черном пальто и фетровой шляпе, порыжевшей от солнца и ветров (...) Пытливые серые глаза его, чуть суженные, как у всех людей, привыкших к широким горизонтам (...) Отсюда из Улан-Батора снаряжал он экспедиции в далекую Гоби, в горы Монгольского Алтая или в тайгу Хэнтея (...) Здесь он провел в странствиях свою молодость, здесь впервые познакомился с замечательным путешественником Петром Кузьмичем Козловым», — так начинается повесть. И хоть зовут героя иначе, ясно, о ком речь. Джиргалант-баян-бурд — это счастливый оазис. И герой признается: «Да, вся Монголия — это счастливый оазис среди стран Азии. Но будет день, и поднимется на ноги многовековой Китай, другие страны» [40]. Возможно, Колесников и не видел А. Д., взятого в сентябре 1939 г., сочинил про «пытливые серые глаза» по описанию тех, кто его знал.

И по фотографиям, которые сегодня знаем и все мы.

Вот он на верблюде, обвешанном нехитрым скарбом. Снимок 1935 г., ставший хрестоматийным, не единственный, но точнее всего передающий образ этого исследователя Монголии, ставший символом путешествующих по азиатским просторам романтиков. И не просто путешествующих, а навсегда полюбивших эти просторы.

Судьба наследия А. Д. Симукова

По просьбе Учкома в сентябре 1940 г. в Улан-Батор приехал работать от Академии наук СССР географ Э. М. Мурзаев, который честно написал: «Я плохо представлял свою будущую работу там, но надеялся, что на месте разберусь в своих обязанностях. Привлекала сама страна, ее слабая изученность, большие возможности, открывающиеся перед исследователем» [41]. Он начал со знакомства «с монгольскими учеными и их планами». Прочел более 200 рукописей, систематизировал, составил каталог. Помощниками-переводчиками у него были Ш. Цэгмид и Ц. Пунцагноров, тогда только закончившие в Улан-Баторе советскую школу, впоследствии известные монгольские ученые.

За четыре года работы в Монголии Мурзаев проделал по стране 26 000 км. В книге «Географические исследования МНР» в 1948 г. он дал общий исторический обзор всех сколько-нибудь существенных для науки путешествий и работ с XIII в. вплоть до нашего времени, правда, не упомянув работ Симукова. В 1948 г. состоялась защита докторской диссертации Э. М. Мурзаева «Основные вопросы физической географии МНР», в горнило которой, как и в книги, опубликованные Мурзаевым в 40-х гг. [42], ушло всё, нахоженное-наезженное Андреем Симуковым.

Мурзаев оказался энтузиастом своего дела, необычайно плодовитым автором-популяризатором, все наработки пустившим в дело. «Труд географа в экспедициях — большая школа, в которой не перестаешь учиться у жизни, у природы» [43]. Это уже обращение к молодежи маститого ученого, доктора наук, удостоенного Золотой медали им. Пржевальского (1947), лауреата Сталинской премии (1951). Так что можно сказать, что работа А. Д. Симукова не пропала, нашелся географ, оценивший труды Симукова по исследованию Монголии.

Другое дело, что больше такого верного рыцаря неизведанных вершин, преданного стране как Шар Дамдинсурэн, Монголии не видать. Монголы это понимают, и именно он — Географ Андрей Симуков — останется ее героем. Навсегда.

Подготовка к печати, введение и комментарий
Н. А. Симуковой

Примечания

1. *Цолмон П.* Газар зуйч А. Д. Симуковын амьдрал, бутээлийнтухай. Улаанбаатар, 2002.
2. *Симуков А. Д.* Доклад о двенадцатилетней работе в МНР и её результатах // Mongolica-III. СПб., 1994. С. 63
3. Богдо-гэгэн Джебцзундамба хутухта (1870—1924) — духовный глава буддистов Монголии; восьмой носитель титула; с 1911 г. по 1924 г. — глава государства (с 1921 г. — номинально)
4. Эх-дагиня — имется в виду первая жена Джебцзундамба хутухты — Дондогдулма (ум. 1923).
5. Джа-лама (Чжа-лама, Лувсан Дамби Чжанцан) — (18 ?—1923) — волжский калмык, объявил себя потомком легендарного Амурсаны, выступал за независимость Западной Монголии, участвовал в освобождении г. Кобдо (1912); сотрудничал с бароном Унгерном, отличался крайней жестокостью; убит сотрудниками ГВО МНР.
6. Казакевич Владимир Александрович (1896—1937) — монголовед-историк, преподаватель ЛИЖВЯ и ЛВИ (1924—1934), сотрудник Учкома и Полпредства СССР в МНР (1923—1925), участник экспедиции Монгольской комиссии (1927), сотрудник ИВ АН СССР, арестован и расстрелян в 1937 г., реабилитирован в 1989 г.
7. Дариганга — область в юго-западной части Восточного аймака (1931), населенная монгольским племенем того же названия.
8. Лисовский Всеволод Игнатьевич — инженер-мелиоратор, сотрудник Управления русского советника при правительстве Монголии (1914—1917), участник экспедиции по статистико-экономическому обследованию Монголии (1915—1916), сотрудник Ученого комитета МНР (1921—1926), преподаватель Новочеркасского сельскохозяйственного института.
9. Витте Петр Александрович — помощник российского советника, затем — советник при правительстве Монголии; провел статистико-экономическое обследование страны (1915—1916) и первую перепись населения и скота (1918).
10. Козлов Петр Кузьмич (1863—1935) — путешественник, исследователь Центральной Азии, участник 4-й Центральноазиатской экспедиции Н. М. Пржевальского (1883—1885), Тибетской экспедиции М. Н. Певцова (1889—1890), Тибетской экспедиции В. И. Роборовского (1893—1890); возглавлял Монголо-Камскую (1899—1901), Монголо-Сычуаньскую (1907—1909) и Монголо-Тибетскую (1923—1926) экспедиции. В 1915 г. руководил правительственной экспедицией в Монголию, закупавшей мясо для нужд действующей армии. Генерал-майор (1916), академик АН УССР (1928).
11. Эндрюс Р. Ч. (Andrews, Roy Chapman) (1884—1960) — натуралист, зоолог, палеонтолог; сотрудник (с 1906) и директор (1935—1942) Американского музея естественной истории; руководитель палеонтологических экспедиций в Монголию и Китай (1917—1930).
12. Номынсан (монг. *номын сан*) — библиотека; имеется в виду библиотека АН Монголии.
13. Шастина Нина Павловна (1898—1980) — монголовед, филолог, историк, сотрудник Ученого комитета МНР (1928—1936), библиотеки АН СССР (1937—1942), ИВ АН СССР (1946—1980).
14. 50-летие Народной революции — отмечалось 11 июля 1971 г. (6 июля 1921 г. части советских и монгольских народных войск, отбросив Унгерна, вступили в Ургу, 10 июля было сформировано новое правительство).
15. *Шастина Н. П.* Из воспоминаний о Монголии // Книга братства. М.; Улан-Батор, 1971. С. 202—203.
16. Кондратьев Сергей Александрович (1896—1970) — композитор, музыковед; участник Монголо-Тибетской экспедиции (1923—1925); возглавлял археологические раскопки курганов Ноин-улы, изучал музыкальный фольклор монголов; сотрудник Ученого комитета МНР; исследовал Хэнтэй и Западный Хангай (1926—1930); автор монографии «Музыка монгольского эпоса и песен» (1970).
17. Из воспоминаний М. И. Клягиной-Кондратьевой / Публикация, введение, примечания К. Н. Яцковской // Mongolica-VII. СПб., 2007. С. 92—93.
18. Ганза (монг. *санс*) — монгольская курительная трубка.
19. Козлова (Пушкарева) Елизавета Владимировна (1892—1975) — орнитолог, доктор биол. наук, участник Монголо-Тибетской экспедиции (1923—1926), экспедиций Монгольской комиссии 1929 и 1931 гг., сотрудник ЗИН АН СССР; вторая жена П. К. Козлова (с 1912).
20. Миля Симукова — Мелания Алексеевна Симукова (1904—1993) — жена и соратник А. Д. Симукова, участник экспедиций 1927, 1931 и 1932 гг.; сотрудник Министерства финансов СССР (1936—1959).
21. Ламын-гэгэн — крупнейший монастырь Убур-Хангайского аймака (по административному делению 1931 г.), расположен в 20 км от низовьев р. Шаргульчжут на высоте 2300 м.
22. *А. Симуков.* Очерк работ Гобийской партии Ученого комитета МНР (июль—ноябрь 1927 г.) // Хозяйство Монголии. 1928. № 1 (8). С. 99.
23. Хулан (*монг.* хулан) — кулан, дикий осел (*Eguus hemionus*).
24. Хара сульт (монг. *хар сүүлт*) — джейран, антилопа (*Gazelle subguttarosa*).
25. *А. Симуков.* Очерк работ... С. 87.
26. Там же. С. 90.
27. Хошун (монг. *хошуу*) — административно-территориальная единица Монголии до 1931 г.
28. *А. Симуков.* Очерк работ... С. 92.
29. Там же. С. 94.
30. Там же. С. 94.
31. Ладыгин Вениамин Федорович (1860—1923) — участник Тибетской экспедиции Роборовского (1893—1895) и Монголо-Камской экспедиции Козлова (1899—1901), автор работы «Поездка в верховье Урунгу и пересечение Гоби».
32. Монголо-Камская экспедиция П. К. Козлова (1899—1901) — исследовала Центральную Гоби, Алашань, Юго-Восточный Тибет.
33. *А. Симуков.* Очерк работ... С. 95.
34. Там же. С. 95.
35. Там же. С. 96.
36. Свен Гедин (Hedin von, Sven Anders)(1865—1952) — шведский путешественник, исследователь Передней и Центральной Азии (Персия, Ирак, Кавказ, Средняя Азия, Памир, Синьцзян, Тибет, Внутренняя Монголия, Китай); автор книг Auf Grosser Fahrt (1929), Ratsel der Gob (1932) и др.
37. *А. Симуков.* Очерк работ... С. 98.
38. Хара-хото (XI—XIVвв.) — был крупным торговым центром (в низовьях р. Эцзин-гол) тангутского государства Си-ся (982—1226); завоеван монголами (1226), разрушен китайскими войсками (1372). Развалины Хара-хото впервые обнаружены и сфотографированы в 1907 г. Ц. Г. Бадмажаповым. Археологические раскопки Хара-хото Монголо-Сычуаньской экспедицией П. К. Козлова в 1908 и 1909 гг. дали богатейший материал по древней

тангутской письменности, истории и культуре Си-ся и сопредельных государств. Раскопки были продолжены Монголо-Тибетской экспедицией в 1925—1926 гг.

39. *А. Симуков.* Очерк работ... С. 98.
40. *Колесников М. С.* Счастливый оазис. Хабаровск, 1954. С. 223.
41. *Мурзаев Э. М.* Рассказы об ученых и путешественниках. М., 1979. С. 68.
42. *Мурзаев Э. М.* География Монгольской Народной Республики. Улан-Батор: Госиздат, 1943. На монг. яз.: *Мурзаев Э. М.* Монгольская Народная Республика: страна, люди, хозяйство. Л.: Изд. АН СССР, 1947; *Мурзаев Э. М.* Монгольская Народная Республика: физико-географическое описание. М.: Географгиз, 1948.
43. *Мурзаев Э. М.* Годы исканий в Азии. М., 1973. С. 7.

Новые книги по монголоведению в 2007 г.

Гуманитарные исследования Внутренней Азии / Гл. ред К. Б. Митупов. № 1. Улан-Удэ. 2007. — 140 с.

Отечественное востоковедение пополнилось еще одним научным изданием [1]. Бурятский государственный университет (БГУ) в г. Улан-Удэ на базе своего исторического факультета в декабре 2007 г. выпустил в свет первый номер нового журнала «Гуманитарные исследования Внутренней Азии» (далее — ГИВА). Бурятский госуниверситет образован в 1995 г. на базе Бурятского государственного педагогического института им. Доржи Банзарова и филиала Новосибирского госуниверситета в Улан-Удэ. Сегодня БГУ располагает самым крупным научным потенциалом в Байкальском регионе. И выход в свет «Гуманитарных исследований...» — еще одно свидетельство его научной зрелости.

ГИВА — это продолжающееся издание с заявленной полугодовой периодичностью, которое представляет собой сборник научных статей по актуальным проблемам востоковедения.

Редакционный совет журнала возглавляет ректор БГУ чл.-кор. Российской Академии образования (РАО) д-р пед. наук проф. С. В. Калмыков. Заместителями председателя совета стали директор Института истории Сибирского отделения Российской Академии наук (СО РАН) чл.-кор. РАН проф. В. А. Ламин (Новосибирск) и д-р ист. наук проф. Института стран Азии и Африки (ИСАА) МГУ им. М. В. Ломоносова А. С. Железняков (Москва). В совет также входят уважаемые ученые из Москвы, Улан-Удэ, Читы и ряда зарубежных стран (Монголия, Польша, Германия, США, Япония).

Редколлегию журнала составили декан исторического факультета БГУ д-р ист. наук проф. К. Б.-М. Митупов (главный редактор), доцент того же факультета канд. ист. наук О. Н. Полянская (ответственный секретарь) и другие ученые — историки, филологи, социологи.

Первый номер нового журнала открывается приветствиями, которые прислали зам. председателя редакционного совета проф. В. А. Ламин и члены совета: зав. отделом тюркологии и истории народов Внутренней Азии Института востоковедения Варшавского университета д-р ист. наук А. Барея-Стажиньска (Польша); президент Фонда развития Монголии д-р ист. наук проф. Ц. Батбояр (Монголия); директор Центра исследований Северо-Восточной Азии Университета «Тохоку» и представительства этого университета в Новосибирске С. Масатика (Япония); директор программы по изучению Европы и России профессор истории России исторического факультета Университета Цинциннати В. Сандерленд (Willard Sunderland, США).

Авторами первого номера стали ученые из Москвы, Петербурга, Новосибирска, Иркутска, Улан-Удэ (Республика Бурятия), Барнаула (Республика Алтай), Кызыла (Республика Тува), Варшавы (Польша) и Цинциннати (США). Так что можно сказать, что журнал с самого начала принял не только всероссийский, но и международный характер. Его авторы — участники Первых, Вторых и готовящихся Третьих Доржиевских чтений, Международного симпозиума «Востоковедение в России и странах СНГ на рубеже веков» (Республика Татарстан, Казань, 2007) и ряда других научных конференций.

Понятие «Внутренняя Азия» (далее: ВА) включает в себя территории (и народы) разных стран: это три субъекта Российской Федерации — республики Бурятия, Тува и Читинская область (иногда в ВА включают Республику Алтай), Монголия и два автономных района КНР — Автономный район Внутренняя Монголия (АРВМ, основан в 1947 г.) и Синьцзянь-Уйгурский автономный район (СУАР, основан в 1955 г.) [2]. Этот обширный регион в силу общности исторической судьбы, социально-экономического развития и природно-климатических условий стал родиной кочевой цивилизации. Было бы неплохо, если во втором номере журнала редколлегия разъяснит для читателя происхождение и время появления понятия «Внутренняя Азия».

Проблемы истории и культуры народов ВА занимают важное место в востоковедении и привлекают пристальное внимание ученых многих стран и специальностей, исследователей из ведущих научных центров государств Азии, Европы и Америки, в первую очередь из Монголии, АРВМ и СУАР Китая, Франции и, конечно, российских исследователей из Москвы, Петербурга, Казани, Новосибирска, Иркутска, Читы, Улан-Удэ, Элисты и других центров востоковедения вообще и монголоведения в особенности.

Изучение общего и особенного, прошлого и настоящего народов ВА необходимо для понимания их истории и культуры и других гуманитарных проблем этого региона. Среди них: влияние ВА на исторические пути и судьбы других народов, уяснение национально-культурной специфики общественных отношений и экономического развития региона, наконец, изучение исторических и построение современных международных отношений в Азии и с Азией в геополитических целях.

Заслуживает внимания также проблема эмиграции применительно к данному региону, в том числе русской эмиграции.

Предметом сравнительно-исторических исследований в рамках регионального востоковедения являются такие проблемы ВА, как влияние Тибета на культуру и религию монголов, бурят, калмыков и алтайцев; влияния России на развитие культуры и истории Бурятии, Тувы, Калмыкии, Алтая; русско-монгольское научное взаимодействие и изучение Россией Монголии; роль Китая в жизни АРВМ и СУАР. Традиционно объектом пристального внимания российского востоко- и монголоведения являются Монголия и Тибет. Активно развиваются актуальные сегодня буддологические исследования. Перспективным и важным в научном отношении является продолжение лексико-лингвистических исследований и изучение литературы и фольклора монгольских народов, их традиционной хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры, бытового уклада и общественной жизни.

Народы, проживающие в регионе ВА, испытывают в настоящее время общие для переходных обществ социально-экономические проблемы: резкая имущественная поляризация общества, рост социального неравенства, безработицы и девиации (отклоняющееся, асоциальное поведение); социальная незащищенность наиболее уязвимых слоев населения, расшатывание моральных устоев общества и др. Основным изменением, произошедшим за годы трансформации общества в среде монголоязычных народов ВА на духовном уровне, является социокультурная дифференциация личности, эволюция ментальности монголоязычных народов и переоценка ценностей социалистического периода. Поэтому наиболее важным представляется дальнейшее, более подробное и детальное, изучение указанных процессов и явлений. Вместе с тем существуют и проблемы, присущие только той или иной стране этого региона [3].

Как справедливо считает главный редактор нового издания проф. К. Б.-М. Митупов, гуманитарные исследования ВА должны иметь широкие хронологические рамки — «от древности до современности» [4] и быть междисциплинарными. Действительно, журнал призван стать творческой лабораторией и научной трибуной для ученых различных социогуманитарных специальностей. Востоковеды, историки, культурологи, религиоведы, археологи, лингвисты, антропологи, этнографы, демографы, социологи, архивисты, искусствоведы найдут в нем интересный материал для себя и возможность поделиться с научной общественностью собственными научными результатами. Такой подход — полихронологический и полидисциплинарный — «даст возможность создать историческую картину по всему спектру изменений в жизни монгольских и соседствующих этносов» [5].

Первый номер ГИВА содержит три раздела: «История, культура, этнография», «Научная жизнь» и «Рецензии», краткие сведения об авторах и перевод на английский язык содержания номера (Contents). Вероятно, в следующих выпусках журнала могут появиться и другие разделы, шире представляющие палитру современных востоковедных исследований ВА.

Среди вопросов, поднятых в этом номере: проблемы российского фактора в монгольской геополитике (автор А. С. Железняков), буддизма (в статьях С. Д. Серебряного и В. Л. Успенского), научных результатов российских экспедиций в Монголию (Т. И. Юсупова), роли России в изучении ВА (О. Н. Полянская), этнографии тюркских народов (Р. М. Валеев), культурного наследия Центральной Азии (Г. И. Курныкина), истории и философии понимания национально-освободительного движения в Монголии (Е. И. Лиштованный), лагерей ГУЛАГа в регионе в 1930-е гг. (Б. П. Крянев), развития монголоведения в Польше (А. Барея-Стажиньска). Персоналиям (Чингисхан, Л. Н. Толстой, П. К. Козлов, барон Р. Ф. Унгерн) посвящены статьи ряда авторов.

В журнале прорецензированы две книги: *Бороджапова (Басанова) Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) на русском и калмыцком языках. Элиста, 2007 (рец. И. В. Кульганек) и «Россия — Монголия — Китай: Дневники монголоведа О. М. Ковалевского. 1830—1831 гг. / Подгот. к изд., предисл., глоссарий, коммент. и указ. Р. М. Валеева, И. В. Кульганек. Казань, 2006 (рец. О. Н. Полянской и К. А. Эдлеевой).

Присланные иностранными авторами статьи опубликованы на английском языке.

Цветная глянцевая обложка журнала с изображением трех монгольских воинов (двое из них конники) на фоне карты Монголии сразу привлекает внимание.

К сожалению, с редакционно-издательской стороны новый журнал, выпущенный издательством БГУ, не безупречен и не свободен от замечаний. Не выдержан главный принцип — *упорядоченность* и *единство стиля* всего сборника. Спорной и не всегда ясной представляется выбранная система ссылок. Одновременное присутствие и постраничных и внутри-

текстовых ссылок на литературу, помещенную в конце статьи, запутывает читателя. Обычные концевые сноски представляются лучшим выходом (в том числе сберегают листаж, ибо печатаются шрифтом уменьшенного кегля).

Представляется не совсем удачным помещение в колонтитуле левых страниц насквозь через весь журнал его названия, лучше — названия разделов (рубрик). Сначала «От редактора», со страницы 10 — «История, культура, этнография» и т. д.

Жаль, что в этом пространственно ориентированном журнале, который фактически является сборником научных статей, нет сквозного именного указателя и указателя географических названий. Сделать их — большой труд, но в конечном счете благодарный. Таким изданием удобнее пользоваться читателю (ученому, аспиранту и студенту).

Странно, что в журнале нет почтового и электронного адреса редакции (адрес издательства присутствует), вероятно, его позабыли в спешке. Но читатель должен иметь возможность связаться с редакцией.

Думается, изданию не хватает приложения «Требования к текстам и иллюстрациям», в котором, наряду с прочим, должен быть указан предельный объем авторских статей. Можно также порекомендовать редколлегии ввести со следующего номера раздел «Содержание предыдущего номера» (а с третьего номера — номеров), где мелким шрифтом давать это содержание.

Это все «трудности роста». В целом же выход в свет в столице одной из республик Внутренней Азии нового ориенталистского издания, посвященного проблеме гуманитарного исследования этого обширного региона, — серьезная заявка, которая должна и может стать научной традицией и полезным вкладом в отечественное и мировое востоковедение. Бурятский государственный университет и его исторический факультет можно поздравить с появлением нового многообещающего журнала.

В. Ю. Жуков

Сибирские чтения в РГГУ: Альманах общеуниверситетского учебного центра изучения культуры народов Сибири. Вып 2. М., 2007. — 183 с.

Второй выпуск продолжает тематику первого сборника. Основное его содержание составляют материалы научных семинаров, проведенных Центром в 2006—2007 гг. В альманахе представлены три поколения российской науки. Как и предыдущий сборник, этот выпуск включает статьи ведущих российских ученых, молодых специалистов и студентов РГГУ. Сборник открывает статья Вяч. Вс. Иванова «Культура народов Сибири в контексте мировой истории». Она посвящена глобальной проблеме языковой экологии, основой статьи является обоснование тезиса о взаимосвязи всех языков, культур, народов, поскольку все они принадлежат к единой мировой истории человечества. В статье «Трансформация кочевых обществ Центральной Азии на рубеже XX—XXI вв.» Б. В. Базаров дает анализ результатов многолетних полевых экспедиций в Центральную Азию, осуществленных Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, которым он руководит. Статья «Образы Сибири в символике власти дореволюционной России» Е. В. Пчелова касается вопроса единства народов межконфессиональной и полиэтнической Российской империи. О. Ю. Рандалова в статье «Синтез культур и история народов Сибири» выдвигает тезис о синтетическом характере сознания сибирского человека, который аккумулирует явления и процессы на всех уровнях межинформационного, межцивилизационного и межкультурного взаимодействия общества. Статья И. В. Кульганек «Материалы о бурятах в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала института востоковедения РАН: история, политика, этнография, фольклор» отразила работу автора в Архиве. В статье дается характеристика большого количества документов, связанных с изучением востоковедами различных аспектов монгольских этносов. Статья Е. Ж. Гармаева «Река Селенга — главный приток озера Байкал» предлагает рассмотрение бассейна Селенги как уникального природного явления. В реферативном разделе альманаха представлены статьи Т. Б. Уваровой «Проблемы современного национального образования» и «Образование для коренных народов Сибири», посвященные анализу последних конференций по педагогике, прошедших в нашей стране, и изданиям, вышедшим по данной тематике. В них автор рисует картину современного состояния национального образования, особое внимание уделяя роли этнологических знаний, без которых не может обходиться современная педагогическая наука. Вторая статья представляет собой обзор коллективной монографии новосибирских ученых Н. С. Диканского, Ю. В. Попкова, В. В. Радченко «Образование для коренных народов Сибири: Социокультурная роль Новосибирского государственного университета», вышедшей в 2005 г. Несомненный интерес вызывает статья молодого исследователя А. Н. Никитина «Соркуктан ибеки в письменных памятниках Монгольского государства XIII в. и его соседей» о старшей жене Тулуя, четвертого сына Чингис-хана и Борте-уджин. Широкая тематика и высокий научный уровень выпуска позволяют этому альманаху занять достойное место среди изданий отечественного гуманитарного востоковедения.

Буддийская культура. История, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения / Отв. ред. А. О. Бороноев; Сост. Ц. А. Самбуева. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 368 с.

Сборник включает материалы Вторых Доржиевских чтений, которые проходили в Санкт-Петербурге с 9-го по 11 ноября 2006 г. Статьи распределены по разделам: «Агван Доржиев (1854—1938). Личность

и эпоха», «Российское государство и буддийская церковь», «Буддизм в этнокультурных традициях», «Буддизм в работах путешественников и исследователей», «Новейшие исследования архивных документов», «Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание, искусство». В сборник включены 53 статьи. Открывают сборник приветствия в адрес конференции (Дамбы Аюшеева, пандито хамбо-ламы Бурятской традиционной сангхи России; Чжампы Доньод Бадмаева, настоятеля дацана Гунзэчойнэй; А. В. Прохоренко, председателя Комитета по внешним связям СПб.; Э. Дагбаева, президента Фонда А. Доржиева в Улан-Удэ). Статьи первого раздела связаны с деятельностью А. Доржиева: его ролью в строительстве буддийских храмов в Иркутской губернии (Л. В. Асалханова), влиянием на Калмыцкую степь в конце XIX—начале XX в. (Б. А. Шантаев), деятельностью на территории Калмыкии в период гражданской войны 1917—1920 гг. (У. Б. Очиров). Две статьи посвящены личностям, жившим в эпоху А. Доржиева и имевшим к нему явное или опосредованное отношение, — барону Унгерну (М. С. Уланов) и хамбо-ламе XII Даши Доржи Итигэлову. Во втором разделе имеются статьи о религиозной жизни бурят в Москве (М. Г. Банаева), буддийском братстве Эстонии (М. Бродер), распространении буддизма в Бурятии (И. Р. Гарри), буддийском духовенстве как социальной системе (Э. Д. Дагбаев, Т. Б. Бадмацыренов). В третьем разделе помещены статьи, посвященные связям буддизма с этнокультурными традициями (А. А. Базаров, Э. П. Бакаева, Е. В. Бойкова, Ж. Долгорсурэн, Ю. И. Дробышев) и современному состоянию буддизма (Л. Г. Скородумова, Лама Даши Шаглахаев, А. Б. Лиджиев). В раздел о буддизме в работах путешественников включены статьи специалистов, занимающихся историографией исследований Центральной Азии. Здесь имеются работы о Г. Цыбикове, О. Норзунове, П. С. Палласе, С. А. Кондратьеве, Ф. И. Щербацком, С. Ф. Ольденбурге, Н. Г. Потанине, Н. М. Пржевальском. Несомненный интерес вызывают две статьи, написанные по материалам архивных документов: о начальном этапе российского востоковедения (Р. М. Валеев) и о двугорбом верблюде как основном средстве передвижения в Центральной Азии (Т. Ю. Гнатюк). Последний, самый объемный раздел сборника включает 19 статей, написанных главным образом сотрудниками ИВР РАН/СПбФ ИВ РАН, Эрмитажа, Кунсткамеры, СПбГУ, ИМБиТ СО РАН. Статьи касаются самого широкого спектра проблем: истоков буддийских школ, функционирования дзенского текста в духовной культуре Японии, анализа калмыцких буддийских свитков, иконографии Махакалы, использования европейских понятий в исследовании буддизма, эпитетов, встречающихся в тибетско-монгольском словаре, традиций изучения индо-тибетской грамматики в Тибете. Сборник не только в полной мере отражает проблематику докладов, прочитанных на конференции, но, несомненно, вносит определенный вклад в изучение многогранной деятельности выдающегося бурятского общественного деятеля и ученого-буддолога А. Доржиева и в исследование ряда аспектов буддийской культуры.

***А. Г. Юрченко.* Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII—XV вв. Евразия. СПб., 2006. — 640 с.**

Исследование А. Г. Юрченко посвящено тайным механизмам формирования политических мифов о Чингисхане. Базовый корпус мифов об основателе империи интенсивно формировался при его сыне и преемнике великом хане Угедее (1229—1241). С середины XIII в. эти мифы становятся достоянием властных элит в государствах, включенных в Монгольскую империю. Мировую известность и славу Чингисхану создали походы его внуков, а литературное оформление мифов завершили персидские, армянские и китайские историки. Пик политического мифотворчества приходится на это время, поскольку в игру вступают выдающиеся представители покоренных наций.

Исследование основано на подробном и тщательном анализе сорока восьми исторических источников. Переводы двух из них впервые публикуются на русском языке. Предложенная автором типология текстов позволяет выяснить, кто, с какой целью и в чьих интересах создавал мифы о Чингисхане, а также дает возможность проследить, из каких религиозных и космографических элементов конструировался многоликий образ «Покорителя Вселенной».

***А. Г. Юрченко.* Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. Евразия. СПб., 2007. — 864 с.**

Автор предлагает свою точку зрения на личность Марко Поло и его «Книгу о разнообразии мира», написанную с его слов в 1298 г. после возвращения в Венецию из более чем 17-летнего пребывания на службе у Хубилай-хана. Европейская наука полагает, что Марко Поло был итальянским купцом, путешественником, совершившим сухопутное путешествие в Китай и затем морским путем вернувшимся через Персию домой. Проанализировав материал, изложенный в «Книге», автор полагает, что она является имперской космографией. В пользу такого осмысления труда «дипломатического агента Хубилая» говорят систематизированный характер описаний, даваемых Марко Поло, и полнота охвата материала, представленного в записках путешественника. А. Г. Юрченко опровергает бытующее представление о Марко Поло как о путешественнике, считая его поездки дипломатическими миссиями. Автором выявлено, что в книге Марко Поло дано описание более чем пятисот городов и провинций мира. Осуществить такой масштаб сбора информации могла лишь, считает автор, государственная служба разведки. Он провел сравнение с имевшимися к тому времени описаниями, включенными в другие книги, и нашел некоторые буквальные совпадения. Автор уверен, что Марко Поло имел доступ к имперскому каталогу городов,

библиотеке хана, располагавшей китайскими, иранскими историческими источниками. Книга Марко Поло — результат не его личных путешествий, а плод изучения письменного наследия ученых прежних поколений, отчетов гонцов, докладов официальных лиц, скрупулезной архивной работы и изучения старинных документов. Об этом говорят, например, совпадения в его описаниях некоторых городов с текстами более ранних путеводителей. Автор полагает также, что описания городов следуют структуре имперской картотеки, в которой они даются по четкой схеме: название провинции или города, местоположение на карте, принадлежность великому хану, вероисповедание, имперские деньги. А. Г. Юрченко детально анализирует описания ряда городов и стран, даваемые Марко Поло (Тебриз, Нишапут, Кашгар, Уйгурия, Хинд, Цейлон, Ява, Занзибар и др.). Автор ставит под сомнение, что Марко Поло действительно был в описываемых им городах. Его книга — не описание путешествия длиною в семнадцать лет, а описание провинций «в заданном формате», т. е. в формате каталога, который «управляет его видением мира». Марко Поло экспортировал в Европу информационную базу географических данных, накопленную чиновниками династии Юань. Он воспроизводит «политическую карту мира» в том виде, как она видится глазами военной аристократии во главе с великим ханом Хубилаем, одержимым жаждой завоеваний. Марко Поло — человек Юаньской империи, а не Венеции. В разделе «Бестиарий Марко Поло» автор анализирует причины появления и особенности рассказов о мифических животных и птиц «Книги о разнообразии мира», таких как птица рухх, саламандра, дикобраз, мускусные животные, желчь крокодила, животные жэньсюн.

Монография А. Г. Юрченко выполнена на добротных источниках, содержит богатый комментарий, приложения. Она содержит убедительные аргументы в пользу выдвигаемых автором идей и, несомненно, по методике и обработке литературы не только представляет собой новый шаг в изучении жизни, деятельности и творчества конкретного лица, но раскрывает механизмы функционирования государственных служб Юаньской империи.

И. В. Кульганек

Примечания

1. Гуманитарные исследования Внутренней Азии / Гл. ред. К. Б.-М. Митупов. [Улан-Удэ: Изд-во Бурят. ун-та]. 2007. № 1. 140 с. Тираж 500 экз.
2. Существует и расширенное географическое толкование этого термина, когда понятия Центральная Азия, Средняя Азия и Внутренняя Азия рассматриваются как синонимы. Во Внутреннюю Азию в таком случае включаются также Казахстан, Туркменистан, Узбекистан, Киргизстан и Таджикистан.
3. http://eurasia. iea. ras. ru/reports/2004/6_20.html (*Базаров Б. В.* Внутренняя Азия: монгольские народы в условиях трансформации общества).
4. *Митупов К. Б.-М.* Проблемы изучения Внутренней Азии // ГИВА. 2007. № 1. С. 7.
5. Там же.

Д. Батбаяр

Прозаические миниатюры

Дармаагийн Батбаяр родился в 1941 г. Литературным творчеством занимается с 1963 г. Автор популярных в Монголии сборников прозы: «Аниргуй эрвээхэй» («Бесшумная бабочка»), 1983 г., «Цахилж яваа гөрөөс» («Скачущая антилопа»), 1984 г., «Сахалтай нуурэнд ангирн дуугурна» («На озере Сахалт кричат турпаны»), 1990 г., «Айсуй баярын зөн» («Предчувствие предстоящей радости»), 1990 г., «Амрагийн тэнгэр» («Небо любви»), 2000 г., «Мөнхөөр саласан мөнх бус» («Бренность, наполненная вечным»), 2004 г.

Д. Батбаяр — мастер малых прозаических форм: лирической миниатюры, притчи, эссе, афоризма. Он постоянно ищет новые формы для воплощения своих раздумий о жизни, противоречивости ее явлений, о человеке и его месте на земле, о нравственности и духовности. Поэтика Д. Батбаяра отличается тонкой лиричностью, оригинальностью метафоры, выразительностью образной системы, органично связанной с национальными традициями литературы и фольклора.

Глашатай

Самое величественное и грозное на свете море, с ревом бьющееся о берег. Безграничная громада вздымает свои плавники, и тьма мощных когтей с рычанием впивается в грудь земли. Эта необъятность — глашатай неба. Через нее небо-отец посылает людям свое веление. Но злосчастное человечество наверняка забыло язык неба и уже не слышит его наказов.

Дорога

Выехав на дорогу, человек задумывается. Его стремление очевидно — ехать прямо. Но он отчетливо представляет, что впереди его ждут изнурительные горные перевалы, необъятные степи, которые нужно одолеть, раз уж решился ехать, страшные овраги, требующие постоянного напряжения спуски. И решает: «Зачем насильно заставлять себя ехать?» А сердце болит и мучается оттого, что по собственной глупости сошел с дороги и пошел окольным путем.

Безлунная ночь

И снаружи тихо. И в юрте тихо. Не ржет конь на привязи. Я не знаю, почему он не ржет. И жена, лежащая рядом, не спит, но молчит. И я не знаю, почему она молчит. И я лежу, молча размышляя. Они тоже не знают, почему молчу я. Становится всё темнее. И по мере сгущения тьмы каждый из нас внутри какой-то большой, труднопостижимой тайны становится маленькой загадкой для других.

Неиссякаемые

Морин хур всегда вызывает в памяти один полноводный колодец в Дэлгэрхангае. Сколько бы скота из него ни поили, вода в колодце не убывала, но становилась еще прозрачнее и холоднее. Черпали воду не бадьей, а ведрами, но уровень ее оставался прежним. И даже если колодезную воду не брали несколько суток, она не переливалась через край. Нас, малышей, это бесконечно удивляло.

Сходное чувство вызывает и морин хур. Едва музыкант коснется струн, рождается мелодия. Она все ширится и ширится. Прекрасный и вечно новый мотив протяжной песни льется неиссякаемым потоком. Рука музыканта устала, но сила звука не слабеет, мелодия продолжает нести радость.

Все изобильное в этом мире схоже своей неиссякаемостью.

Мы

Только они знают, о чем шепчет вечное небо и какую тайну хранит земля. Эту тайну они никому не поверяют. Постижение таинства земли и неба делает их мудрыми, могучими и богатыми. Победить их можно, только разорвав сокровенную пуповину, связывающую их с небом и землей. В исторических трактатах этих людей называют монголами-кочевниками.

* * *

Угрюмо и мрачно синее небо,
Хранящее печаль несчастных птиц.
Мне выпала удача
Родиться человеком на земле.
Пусть не парю и не летаю я.
Но все ж не ползаю.
И слез своих пред небом
Не являю.

Мгновения

Мне почудилось, что всё вокруг внезапно стало совершенно прозрачным. И через многие сотни гор я увидел города, реки и горы. Сердце мое переполнил радостный восторг... Не только глаза, уши, но и сознание приобрели такую ясность, что прошлое за несколько веков назад стало осознаваться, как настоящее.

И не только это. Мне показалось, что один я увидел, постиг и открыл никем до сих пор не познанную тайну. Я понимал, что мое открытие — таинство какой-то истины, о которой я не могу ничего не сказать, которую не могу ни объяснить, ни описать. Только мне было предопределено её увидеть, понять и осмыслить. Никакими словами выразить это было невозможно. И от сознания этого сжималось и болело сердце.

Капля

Над морем идет дождь. Он свирепствует, как томимый жаждой табун. Почему капли дождя, отрываясь от стада-облака, сливаются с огромной водной стихией? Они не похожи на так и не прибившийся к чужому стаду скот, бегущий в родное кочевье. Вряд ли их гонит чья-то враждебность. Вернее всего, в капли дождя их превратило стремление стать самостоятельным целым. Рассекая воздух и ветер, они ощущали вкус свободы. Но море ведь тоже огромное стадо. Так зачем вырываться из одной орды, чтобы попасть в другую? Может быть, им хотелось стать волнами? Или, не зная, как обрести свободу, они ошибочно приняли за нее море? Свобода дорога всем. Почему? Трудно понять почему. Ведь непостижима даже маленькая капля дождя в этом мире.

Но... Может быть, в мгновении перехода из одной общности в другую и заключен смысл жизни? Или, все зная и понимая, невольно, ведомые судьбой, мы переходим из одного единства в другое? Если даже капелька воды — раба судьбы, то что есть свобода?

Или...

Разговор с огнем

Огонь вспыхнул, и пламя взметнулось вверх. Преисполненный благоговения, я вскрикнул: «Небо! Небо!»

— Вот бы пылать, как вы! Горение ведь очищает.

Огонь пригасил пламя и устремил на меня печальный взор. У меня мелькнула мысль: «О Бурхан! Живет в святости, а так удручен». Огонь какое-то время молча смотрел на меня.

— Горю, чтобы очиститься. Но сколько горю, столько остается и пепла. А зачем миру столько сора?

— Тогда зачем же гореть?

— Но горение единственный путь приблизиться к небу.

— Ну станете Вы ближе к небу и что? Там же ничего нет. Абсолютная пустота...

— Очиститься — и значит стать абсолютной пустотой. Пустота безгранична! Безгранична!

И когда он вспыхнул еще ярче, еще ослепительнее, я невольно отпрянул назад.

Ручеек

— Маленький горный ручеек! Куда и зачем торопишься ты? Океан далеко. Тебе не по силам, малютка.

— Я стремлюсь к тишине. Я хочу туда, в безмолвие...

— Но безмолвны твоя глубина между дном и водной гладью, твоя прозрачность.

— А разве каждый довольствуется тем, что имеет?

— До свидания, ручеек. Будем искать тишину. Каждый свою.

Погружение

Темно. Тишина. Закрываю глаза. Чувствую на веках теплые от солнца пылинки. На них сосредоточены все мои мысли и ощущения. Удивительно живо чувствую, как эти пылинки непрерывным потоком опускаются не только на веки, брови и лоб, но и на ноги, на руки, на все тело. От частицы к частице они становятся все плотнее, все тяжелее, и кажется уже невозможным открыть веки, шевельнуть онемевшими руками и ногами, прижатыми тяжелым слоем пыли. Я медленно падаю... падаю... падаю... и тону в какой-то неведомой беспредельности.

Туман

На севере, на юге, востоке и западе везде густой туман. Где Бурхан? Где черт? Будто слились воедино ад и рай.

На плечах заблуждающихся мудрецов сгрудились злые духи. Куда? В какую сторону идти? Разум и душа словно заблудились в одном теле.

В глубине души всплывают воспоминания далекого прошлого. Что-то более, что-то менее отчетливо. Но дороги возвратиться к нему нет.

Сийриймаа

Лето... День... Река Чулуут... Щебет птиц... Сийриймаа и я... Кувшин с водой... Нежные слова... Смех...

Осень... Вечер... Река Чулуут... Мы с Сийриймой... Полнолуние... Мелодичный звук... Губы... Вкус меда...

Зима... Вечер... Я... Река Чулуут... Легкая грусть...

Весна... Вечер... Я... Река Чулуут... Серп луны... Я... Тень моя и Сийриймы...

Пустынный

Вокруг безлюдная пустыня. Горячий, как неистовая страсть, воздух пронизывает душу и тело, обволакивает ноги и руки, шею и голову, и чем дальше, тем сильнее он обжигает и перехватывает дыхание. Встречающиеся кое-где холмики и кусты поташника лежат, затаившись, вздымая колючки, похожие на останки древних существ.

Сколько ни смотри, ничто не движется, ничто не дышит. Как будто все это воплощение прошлого. Куда ни посмотришь, угрюмо и тяжело простираются беспредельные тысячелетия.

Крикнуть бы. Но один-единственный вопль, безусловно, не вернет настоящее. Да и где тот голос?

Муравьиное небо

Небо муравьев начинается под моей стопой. В моем небе щебечут птицы. В небе птиц мерцают звезды. От звездного неба начинается обитель бурханов.

Ворон

Я не знаю языка ворон. Не знаю, но тайно подозреваю, что в их карканье есть что-то плохое. Плююсь: «Добрые слова — сюда, плохие — туда».

Бедняжка ворон, а может быть, он справляется о своей подруге? Может, зовет: «Прилетай. Не бросай меня»? У ворон, живущих столетие, много страданий накопилось. Этот ворон познал и смерть и разлуку. Но выразить это словами он не мог. И в отчаянье плакал.

А правда в том, что я не сделал ничего, за что ворон проклинал бы меня. А ворон не сделал ничего, за что я гнушался бы им.

Бедняга!

Будто

Звезды будто огненные пауки... Будто десятками движутся... Будто под пристальным взглядом множатся... Будто они отрываются от несметности, и их становится все больше и больше... Будто эта бесчисленная тьма пауков подкарауливает единственное мгновение, чтобы завлечь в свои сети души людей, взлетающие от земли к небу...

Будто человек ищет крепкую опору, способную удержать его единственную душу, сберечь ее, как берегут единственного коня...

Будто ищет что-то, ощупывая корни деревьев, растений, вросшие в землю камни...

Будто разыскивает по миру незыблемый оплот, а потом сидит в изнеможении, сгорбившись, устремляясь к бурхану, чтобы вручить в его длань кончик земной привязи...

* * *

Столица. Центр.
А крикнуть хочется:
«Есть кто-нибудь?»

* * *

Под сенью старой сосны
Сижу один, обняв колени.
О как печален голос кукушки.

* * *

Смешав цвета
Всех красок на палитре,
Пожалуй, я мог бы нарисовать себя.

* * *

За перелетными птицами вслед
По речной воде, где листья плывут.
Струится моя печаль.

Безбрежность

Проснулся. Тишина. «Который час?» Зажег настольную лампу. Часы остановились. Распахнул оконную занавеску и выглянул в окно. Снаружи абсолютная тьма. Улицы пусты и тихи.

Который же теперь час? Мне казалось, что спал я долго, но до рассвета было явно далеко.

Снова подошел к часам, пристально вгляделся в стрелки. Они показывали чуть более двух.

«Во сколько же я проснулся? Задолго до того, как остановились часы, или нет?» И чем больше я размышлял об этом, тем мучительнее становилось желание узнать, который теперь час? Почудилось, что встали не только мои наручные часы, остановилось время во всей вселенной, стали недвижны и тот, кто шел, и тот, кто бежал.

Мне подумалось, что закричи я сейчас во весь голос — и все в округе проснутся. Но я не решился на это. Ведь мой крик мог остаться и безответным. Начать колотить во все окна и двери? Но каждый вправе не откликаться. Все бесполезно. Я чувствовал полную безысходность, последние силы покидали меня.

Захотелось встать и еще раз посмотреть в окно, но я не решался — вдруг все там по-прежнему неподвижно и безлюдно. Лучше уж сидеть недвижимо, оставаться в неизвестности, ни к чему не прислушиваться, ни во что не вглядываться. Ну встану, посмотрю в окно — и что? Нет, уж лучше сидеть. Но очень скоро я понял, что и это не решение.

Я почувствовал неодолимое желание проверить. Медленно встал, подошел к окну, пристально вгляделся. Там, как и прежде, было тихо и безлюдно.

Долго разглядывать эту неподвижность было неприятно. Я задернул занавеску и стал ходить из угла в угол. Но мои движения еще сильнее подчеркивали окружающее меня оцепенение, звуки шагов вызывали страх. Я медленно подошел к кровати и сел. «Ну почему все вокруг меня замерло?» Я перестал ду-

мать об этом и сосредоточенно вслушивался, стараясь уловить хоть какой-то звук.

И мне становилось еще страшнее. Я подумал, что так должен чувствовать себя человек, оставшийся единственным во всей вселенной. Но тогда надо выключить и настольную лампу. Меня окружила абсолютная темнота и абсолютная тишина. Прошлое и настоящее слились воедино и превратились в необъятное время. Меня охватил ужас от мысли, что я растворился в его потоке.

Нет, нет. Нельзя думать об этом. Вообще понятия «времени» нет. Его придумали люди. Один час может длиться целый день, день — тянуться как год. Разницы нет. Это искусственная ошибочная категория. Тогда почему меня так терзает вопрос «Который теперь час?». И что из того, если бы я знал? Мне известно, что «время» искусственное и неточное представление, так почему мне не хватает этой иллюзии? Просто прихоть? Или я не могу жить без этой химеры?

Безотчетно я прижал руку к груди и услышал отчетливое биение своего сердца.

Заросли

Не шелохнутся огромные толстые лиственницы. Не колышется и молодая поросль возле них. Недвижны рядом и поодаль старые деревья. Тишина. Даже листья не шелестят, и это еще сильнее подчеркивает безмолвие чащобы.

Каждый шаг вперед — тревога и страх. В тусклом застылом свете не то дня, не то ночи не различить окрестные кусты, как тину в мутной воде. Здесь нет ни настоящего, ни будущего.

Тут господствует претворенное в единое целое прошлое. Чем дальше, тем плотнее друг к другу деревья, они, как живая ограда, задерживают каждый мой шаг. Внезапно я останавливаюсь.

Несколько секунд не могу ни пошевельнуться, ни вымолвить слова. Очнувшись, оглядываюсь вокруг, и мне чудится, что все деревья злобно уставились на меня. И тотчас в мозгу мелькает мысль: «Тайна вселенной коснулась тебя. Обязательно когда-нибудь кому-нибудь расскажи об этом. Это и есть закон бытия». Я подумал: «Ведь ни одно живое существо, ни одно растение не давало клятвы хранить эту тайну».

Я взял себя в руки, сделал вид, что ничего не вижу, ни на что не смотрю, и двинулся вперед, молча и бесшумно.

* * *

Слава — камни лести, нагроможденные на талант.

На плечах просветленных оседает пыль от ног молящихся.

Корень страха — желание жить вечно.

Случается, что тень урода краше его самого.

Очень часто бабочки погибают, упав в жертвенную лампаду.

Печаль и тоска — родственники прошлого.

Любовь, как песня, имеет припев.

В глубине настоящей литературы бьется пульс сострадания.

Счастье — ворота, которые открываются ключом страданий.

Не нужно искать крылья, надо только идти к вершине, забыв об усталости и дороге назад. Тогда, приближаясь к ней, почувствуешь за плечами крылья.

Нет такого места, где можно скрыться от неизбежного.

Смех — маска печали.

Знать то, что не нужно знать, понимать превратно то, что нужно знать, узнать поздно то, что необходимо знать, — хуже, чем вообще не знать.

Зачем приглашать на небесный пир пресмыкающихся?

Кто кинет камень в птицу, парящую в высоте?

Введение и перевод с монгольского
Л. К. Герасимович

Охотничьи рассказы монгольских писателей

Занимательны и поучительны рассказы монгольских писателей о животных. Они проникнуты трепетной любовью к степям, тонким знанием природы. По остроте сюжета охотничьи рассказы можно отнести к приключенческому жанру — столько в них необыкновенных событий, которые случаются с героем.

Представленные рассказы написаны в 60—70-е гг. XX в. опытными, очень известными прозаиками.

Чадраабалын Лодойдамба (1916—1969) — автор знакового не только для становления и развития собственно монгольской литературы, но и для общественного сознания романа «Прозрачный Тамир» и большого количества повестей и рассказов. Его творческое наследие по сей день питает монгольскую литературу.

Батын Нямаа (1928—1996) специализировался в области крупноформатной прозы, первый его роман «Трое» («Бид гурав») вышел в 1971 г. и принес автору широкое признание читателя и критики. Последний роман «Судьба» («Тоорог») был опубликован в 1996 г.

Большая часть творчества Нанзадын Надмида (1925—1987) посвящена детям — в 50—60-е гг. вышло несколько сборников прозы, адресованных детям школьного возраста. В конце 70-х, период бурного развития крупных повествовательных форм в монгольской литературе, он опубликовал несколько романов, получивших весьма положительную оценку критиков.

Жамьянгийн Гал (1937—2000) — написал более десяти книг остросюжетной прозы и фантастики, представленной у него рассказами, повестями и романами.

Б. Нямаа

Таежный охотник

Черная тень Второй мировой войны легла на землю. Этой осенью мне сравнялось восемнадцать. Все меньше оставалось теплых дней, все ближе холода. Скоро степь закуталась в снежные покрывала, суровая зима вступила в свои права.

Дело было зимой 1943 г. Едва мы перебрались на зимовье Нарста, старый охотник Дошинжав позвал меня на охоту. Мама не хотела, чтобы я шел в тайгу, но я уже был взрослый — как говорится, «ноги доросли до стремян» — и твердо решил идти. Едва стало светать, я отправился к соседям. Дошинжав давно встал, оседлал коня, привязал к торокам большой мешок и ждал меня.

Его жена хотела было положить нам на дорогу несколько вареных ребрышек, но Дошинжав запротестовал:

— Старая, зачем? Мы же на охоту собрались, идем пищу на весь год добывать, так себя-то прокормим, тайга не даст помереть с голоду. Неси мясо назад.

— Э-хе-хе! Ты ведь уже не тот охотник что прежде. Пора бы знать свои силы.

Дошинжав гуай дал мне длинную берданку, а сам повесил через плечо короткое охотничье ружье — «обрез». Он поцеловал внука, кольнув его усами, и мы выехали.

С непривычки давило плечо тяжелое ружье, морозный ветер дул в лицо. Мой спутник был известный на всю округу охотник и нелюдим. Больше сорока лет он охотился в этих местах и ни разу никого не брал с собой в тайгу. Злые языки распускали слухи, будто он ни с кем не хочет делить добычу, не желает, чтобы еще кто-то знал его охотничьи секреты. И вдруг сегодня позвал меня — желторотого юнца. Удивительно! Быть может, семидесятилетний охотник, чувствуя, как отодвигается от него тепло войлочной юрты и приближается вечный холод каменной могилы, втайне желал передать по наследству свое искусство, оставить после себя достойного преемника? Кто знает? Но странно, что он выбрал именно меня. В нашем селении были и другие ребята, более способные, по-настоящему увлекающиеся охотой. Некоторые мальчишки, едва научившись ходить, не расставались с самодельным луком, рогатками, охотились на мышей, птиц и даже на крупную дичь — кабанов, косуль. И тем не менее несколько дней тому назад Дошинжав гуай решил устроить экзамен мне, а не кому-то другому. Он дал мне берданку, пять патронов и велел стрелять по мишени — затесу на стволе старой осины. Только одна пуля попала в цель, остальные пролетели мимо, не задев даже кору дерева. И, несмотря на мои «успехи», я-таки попал в ученики к знаменитому охотнику.

На третий день мы подъехали к перевалу Тогоот и остановились на опушке большого кедрового леса. Стреножили коней, развели костер, в старом котелке, растопив снег, сварили чай. Я бросил в кипяток су-

шеный борцог, но закаменевшее мясо и не думало таять. Его пришлось разгрызать зубами — хорошо они у меня крепкие, здоровые. Старик достал из мешка берестяную плетеную бутыль с архи, налил в деревянную пиалу, побрызгал на четыре стороны [1], прочел молитву и почти до дна осушил пиалу с архи. Не спеша размочил в горячем чае засохший хлеб, свежий творог — ааруул, и у него получился степной напиток с хлебом и жиром. Погас день, на ясном зимнем небе обозначились звезды. Ничего не было видно дальше костра, нас окружила плотная тьма. Кони скребли копытом мерзлую землю, добывая из-под снега траву. Лишь эти скребки да потрескивание горящих веток нарушали первозданную тишину степи, будто напоминая о том, что есть жизнь на земле. Утолив голод, старик налил из берестяной бутылки архи. Наполнив пиалу наполовину, протянул мне:

— Как говорится, счастье мужчины — вольная степь. Выпей вина! На удачу!

Архи обожгла рот

— Я всю жизнь провел на охоте и ни разу не возвращался домой с пустыми тороками — всегда лошадь от тяжести еле ноги переставляла. И представляешь — охотился около дома! Бывало, скажу старухе: «Топи печь, ставь котел! Я пойду, мяса принесу», и пока вода греется, я успеваю вернуться и обязательно с добычей! Благодаря чему такая удача? Только благодаря охотничьему умению, опыту. Говорят, духи-хозяева тайги, все тринадцать тэнгриев, любят лакомиться архи. Вот я их каждый раз и угощаю. А они для меня дичи не жалеют, — сказал Дошинжав гуай.

Но, конечно, мой старик не столько ублажал духов местности, сколько сам не прочь был выпить, согреться. Ведь духам достаются какие-то капли, а он выпивает целую пиалу архи.

И вот я впервые в жизни испытал, что такое ночевать в степи под открытым небом, да еще зимой. Костер пригревает спереди, пламя почти обжигает лицо, а спина леденеет от холода. Я протягиваю руки к огню, пламя едва не лижет ладони, но тепло все не проникает внутрь, даже кажется, что кровь застыла. А мой спутник сидит с невозмутимым видом, скрестив ноги, будто у себя дома, а не у костра, будто мороза и нет вовсе, попыхивает огромной, с кулак, трубкой, задумчиво глядя вдаль. Черные глаза искрятся молодо, будто видят сквозь темноту дальнюю дорогу и будущую охоту. Он слегка захмелел от пиалы архи, внезапная перемена отразилась на его лице. Дошинжав сник, погруженный в свои думы. Горестно вздохнув, он произнес:

— Вот время наступило: настоящего охотника, что дневную звезду, встретишь редко. Все трусы, все без сердца! Святоши, ханжи!

Я не мог с нам согласиться:

— Вы говорите, нет хороших охотников? А разве Дашийн Балбар — плохой охотник? Он одной кремневкой медведя убил!

Дошинжав гуай криво усмехнулся:

— Тьфу! Если в руках ружье, а медведь перед носом, так его и твоя бабка застрелит! Нет ничего проще, чем наставлять дуло ружья на зверя, только на курок нажать — и все. Голодный медведь-то в десяти шагах всего был от твоего Балбара. Тут уж победила не охотничья сноровка, а чистый случай, свинец, вылетевший из дула ружья все решил! А ведь что главное в охоте? Смекалка! Все нынешние охотники, начиная с Балбара, боятся вылезть из-под одеяла. Из дома уходят, когда солнце взошло, и возвращаются задолго до заката. Разве это охотники? Настоящий охотник в степи зимой мерзнет, летом жарится на солнце. Он должен уметь скакать по снегу, как волк, перепрыгивать со скалы на скалу, как рысь... Эти дрянные охотники столько ранят зверя, столько распугают в погоне за дичью! Охотник должен быть и твердым и добрым одновременно, должен быть и чертом и богом для зверья! А посмотри, как некоторые поступают. Отойдут недалеко от юрты, устроят засаду и подстрелят первую попавшуюся косулю, да еще с детенышем! Эх-хе!

Старик покачал головой, наморщив лоб. Несколько минут угрюмо молчал, глядя на взметнувшееся вверх пламя костра. Мне хотелось продолжать разговор, я спросил:

— А почему вы всегда один ходили на охоту?

Он хмыкнул и решительно произнес:

— У Хангая надо брать только то, что необходимо. А эти охотники норовят бить все, что под руку попадет, хватают все подряд, что надо и не надо, Есть и такие, которые собаками загонят стадо кабанов и начнут резать всех поросят, только визг стоит. И еще считают это подвигом. Но ведь гораздо выгоднее брать взрослого кабана, а не поросят. Я с такими горе-охотниками всегда спорю, даже и подраться готов с ними. Так уже лучше одному охотиться, как ты думаешь?

Я раззадорил старика новым вопросом:

— А что вам помогло стать знаменитым охотником? Ваша удаль или вино?

— Не знаю. Никакая нечистая сила мне не помогает. Мой учитель Бум гуай архи духам не подносил, не просил удачи у хозяев тайги. Если бы я был плохим охотником, духи бы и архи мою принимали, и меня взашей гнали отсюда, — проговорил Дошинжав гуай и подмигнул мне.

* * *

Мы вдвоем со старым охотником ездили по степи без малого десять дней. Вязли в сугробах — снег доходил до стремян лошади, иногда они не могли вытащить ног. Но ни разу мы не встретили никакой дичи. Дошинжав гуай знал эти охотничьи угодья как свои пять пальцев, знал, где может скрываться дичь. Здесь он знал каждую березу, каждый камень, но на этот раз просчитался старый охотник — одного он не предвидел — что из-за сильных снегопадов вся дичь уйдет отсюда. Старик глубоко вздохнул:

---

[1] Древний обычай задабривать духов местности.

— Эх-хе! Вот что такое труд охотника! Нелегкий у нас хлеб. Физические страдания еще бы ничего. Но с чем сравнить душевные муки? Ведь кто народ кормит? Пахари, пастухи-скотники да мы, охотники. Но ничего, не будем отчаиваться. Хангай велик. Здесь бескормица, а там, — он показал рукой на далекие снежные вершины, — и тепло и трава есть.

Все съестные запасы у нас кончились, уже двое суток мы пили один пустой чай. Кое-как добрались до гор с ледниками на вершинах, перешли небольшую падь. И правда, снега здесь было гораздо меньше, кое-где виднелись следы зверей. Мы перебрались на северный склон невысокой горы, поросший смешанным редким леском. Дошинжав гуай натянул поводья своего коня:

— Мы же с тобой не пара верблюдов, что не можем расстаться. Давай сейчас разъедемся в разные стороны — ты поезжай по левому склону, а я по правому, встретимся у большой скалы. Внимательно смотри за свежими следами, — наказал он мне, и мы расстались.

Я следовал мимо низкой сопки с ивами на склонах, когда услышал два выстрела, огласивших громким эхом тайгу. И не сказать, как я обрадовался. Повернув коня, я погнал его в сторону, откуда прозвучали выстрелы. Мой спутник сидел на поляне, на толстом сваленном дереве и с наслаждением курил. Рядом лежала туша большого кабана. Все же улыбнулось ему охотничье счастье.

— Дошинжав еще ни разу не возвращался домой с пустыми руками! Видишь, какие богатства дарит нам Хангай! — радовался старик.

У меня потекли слюнки при виде кабана. Я с нетерпением ждал, когда Дошинжав возьмет нож и начнет свежевать тушу, представив себе жареные на костре ребрышки кабана... Но мой спутник вдруг сказал:

— Ну, сынок, надо нам эту тушу сохранить. Сдадим ее в комиссию как есть, целой.

Я даже задрожал от неожиданности.

— Что?! Разве мы не будем сейчас есть мясо? Умрем здесь от голода, — пробормотал я растерянно.

Старик с осуждением поглядел на меня:

— Эх ты, глупый, только о своем животе заботишься. Если ты так уж голоден, у тебя и у меня дома полные шкафы мяса. Ты думаешь, зачем мы выбрались на охоту в лютый мороз? Чтобы себе брюхо набить? Нет, мы пошли, чтобы помочь Красной Армии. Страна Советов изнемогает под тяжестью страшной войны. Как много уже наши передали подарков фронту — и лошадей, и золото, и серебро... А мы с тобой что послали? Пару-две рукавиц — и все. Там люди кровь проливают, гибнут, а мы будем сидеть и наедаться? Нет! Я решил тоже внести свой вклад в общее дело, вот и пошел на охоту, и тебя с собой взял. Желание мое сбылось. Эта туша будет стоить не меньше нескольких коней. Не стыдно и фронту послать. На одного коня сядет один человек, но солдат может и пешим воевать, однако ни один человек не может воевать голодным. Пусть едят сало кабана, пусть из мяса сварят бульон. Сто человек можно накормить этим мясом! Конечно, у красноармейцев еда есть. Но там, где идет война, мясо никогда не было лишним. Ты понял, малыш? Не бойся, мы с тобой не помрем с голоду. Пока ты в тайге и рядом старый Дошинжав, тебе нечего бояться.

Мы связали две березы, сделав что-то наподобие саней, уложили кабана, и я потащил тушу к ближнему леску. Мой товарищ же поехал выслеживать дичь. И скоро я услышал новый выстрел. Эхо его разнеслось по тайге.

Ч. Лодойдамба

Волк в шапке

— А сзади на шапке волка ленты! Вот! — Дамдин взглянул на Хэтрудоржа — тот поежился, проведя ладонью по лицу, встряхнул головой и добавил:

— Правда, истинная правда! Видно было, как ленты развеваются на ветру, — он взял со стола пиалу с чаем. Аймар побледнел и едва дыша, прерывающимся от страха голосом вымолвил:

— Утром мне показалось, что из пасти у него валит голубой дым.

Хэтрудорж и Дамдин переглянулись.

— Это правда. Не только дым, иногда и пламя пышет. Да, странный зверь. Кто сам не видел, ни за что не поверит, — сказал Хэтрудорж. Он беспокойно ерзал на стуле:

— А мы все трое видели, поэтому и верим друг другу. Чего только в жизни не бывает! Вот у меня был случай, когда еще я караванщиком работал в китайской фирме. Стерег я однажды в ночном табун коней. Ночь такая темная, что у твоей лошади ушей не видно. И вдруг из табуна выскочил конь — пегий, — Хэтрудорж поставил чашку на стол, взял щепотку табака из кисета, лежавшего перед Дамдином, набил трубку, зажег ее от головешки, затянулся и продолжал:

— Да, так вот, я подскочил к этому пегому и накинул ему петлю на шею. И давай укрюк тянуть. Я тяну, и он тянет, чуть меня с лошади не стащил. Сильный конь! Я кожу на ладонях ободрал, зубы сцепил, но укрюк держу. А как светать стало, гляжу — а это и не конь вовсе, а тигр! — и, запрокинув голову, Хэтрудорж захохотал. Но, похоже, его никто и не слышал. Все мысли Дамдина были заняты видением волка в шапке. Аймар никак не мог унять дрожь во всем теле. Один старший сын Дамдина оживился и до конца выслушал историю Хэтрудоржа. Вытирая рукавом глаза, он проговорил:

— Как же вы в такой темноте тигра разглядели?

— Сынок, да глаза то у меня зеленые, как у совы, я в темноте все вижу, — ответил невозмутимый Хэтрудорж и налил себе еще чаю.

— А что с тигром потом было?

— Да ничего. Я выдернул укрюк, он и был таков.

Долго молчали. Тишину нарушил Дамдин:

— Надо у Галдан гуая спросить про этого волка. Наверняка он знает что-нибудь.

Оседлав мышастых коней, Дамдин и Аймар направились к старику Галдану, а Хэтрудорж поехал в другую сторону — он хотел удивить народ, рассказать всем про волка в шапке. Нарочно поехал один, никто не помешает описывать в самых ярких красках диковинного зверя.

Дамдин и Аймар ехали молча. Дамдин внимательно смотрел по сторонам и не заметил, как их догнал сосед Сусэгжав.

Вот и юрта знаменитого охотника Галдана. Вошли, поздоровались, выпили чаю, а потом Дамдин рассказал всю историю по порядку. Старик слушал его очень внимательно, затем спросил:

— Волк крупный?

— Я сам не видел, а мой сосед Гонгор рассказывал, будто бы у зверя длинное узкое тело, и еще он встает на задние лапы и, как человек, подолгу смотрит вдаль. О Бурхан! Лама Чогдон сказал мне, что волк этот — дух гор, потом погадал на костях и вышло, что надо немедленно совершить жертвоприношение в честь духов-хранителей гор Хангая. Сам обещал этим заняться. Я возьму на церемонию жертвоприношения бурдюк с кумысом и две большие головки сыра, — сказал Сусэгжав.

Галдан задумчиво курил.

— Нет, правда, волк в шапке был? — переспросил он у Дамдина. — Истинная правда! Шапка такая остроконечная на нем, — сказал Дамдин и засмеялся.

— Шапка, да еще не простая — на верхушке зеленый камешек — джинс, как чиновники раньше носили, — с волнением в голосе добавил Сусэгжав. Он закатил глаза и закончил:

— Нет сомнений — это нечистый дух! Галдан посмотрел на него и засмеялся.

— Нет, вот и Хэтрудорж говорит, что это правда, — повторил Сусэгжав.

— Хэтрудорж — известный врун. Ведь, как говорится, у лжеца истин много, у сухого дерева сучков много. Вот раньше было дело — я обозвал нойона степным волком, так за это меня высекли и заставили целый год жить в черной юрте, — проговорил Галдан со смешком.

— Люди такого наговорят, что и поверить трудно. Скоро скажут еще, что волк и по-человечьи разговаривает, — сказал Дамдин.

Галдан смеялся, теребя ус.

— Ну ладно, пусть... Но ведь Чогдон гуай правильно считает, что надо принести жертвы Хангаю... — опять проговорил Сусэгжав.

— Этот Чогдон заставляет людей скотину резать, чтобы самому себе живот мясом набить, — перебил его Галдан.

— Почему вы, старый человек, всегда так говорите? — раздосадовался Сусэгжав, — грех это!

— Говорю так потому, что самого много раз обманывали эти ламы. Дамдин, давай-ка лучше соберем людей и устроим облаву на волка, — предложил Галдан.

У Сусэгжава глаза на лоб полезли:

— О Бурхан! Что за ерунду вы тут городите? Глупая собака на луну лает. Собрались на нечистую силу в облаву идти! Если духи рассердятся, плохо нам будет, — запричитал Сусэгжав.

— Кому это нам? Вам с Чогдоном? — презрительно спросил Галдан. — Да, верно говорят — глупая собака на луну лает. Но есть и другая поговорка — «Верблюд как ни прыгает, до неба не допрыгнет, коза, как ни брыкается, телегу не сломает». А вот вам, если будете сеять смуту среди добрых людей, действительно худо придется.

— Нет, я с вами на охоту не поеду, — почти прошептал Сусэгжав.

Галдан послал внука за лошадью, а сам стал прочищать и заряжать ружье.

— Дамдин, у тебя ружье есть? — спросил он.

— У меня добрый серый конь и хороший кизиловый кнут, лучше всякого ружья. Конь свежий — пасется со вчерашнего дня, так что сегодня в самый раз на нем ехать охотиться, — сказал с улыбкой Дамдин.

Тем временем внук Галдана привел ему коня. Галдан и Дамдин выехали в степь.

— Вы не дело затеяли. Еще не поздно, откажитесь, лучше совершить жертвоприношение, — напутствовал их Сусэгжав.

— Ты не волнуйся, с тобой ничего не будет, — успокоил его Дамдин.

По дороге Галдан и Дамдин собрали еще человек восемь охотников и все поехали на поиски волчьих следов. Скакали долго, никаких следов не было. Переночевали в айле в степи, а рано утром отправились проверять ловушки, которые они накануне поставили в ущелье. Вместо волка в шапке в ловушку попался другой волк, тоже матерый зверь. Галдан застрелил его из ружья. Вечером перед заходом солнца охотники выехали на небольшую гору. За нею простиралась широкая степь. Сверкавшие на солнце травинки качались на ветру, будто золотые нити.

Охотники стояли на вершине холма и, приложив козырьком руку к глазам, вглядывались вдаль. Галдан показал куда-то рукой:

— Ну-ка, ребята, посмотрите туда у кого глаза хорошие. По-моему, два всадника гонятся за волком, — сказал он.

— Поехали за ними, — предложил Дамдин. Все согласились. Вскоре они догнали всадников. Дамдин скакал первым. Охотники сняли с плеч ружья, сталь сверкнула на солнце. Дамдин взмахнул кнутом над гривой лошади и крикнул!

— Тот самый волк!

Приготовились к облаве. Волк убегал от своих преследователей — видно, кони уже устали от погони.

— Держите ружья наготове, следите за мной, если что, стреляйте, — крикнул Дамдин и пустил коня вскачь. Он приподнялся в стременах, весь напружинился и словно слился со своим конем, ринувшимся в погоню, будто волна, прорвавшая плотину.

Вскоре Дамдин настиг всадников. Один из них был секретарь ревсомольской ячейки Тумур, другой — сын Галдана Чулун. Словно пущенная стрела, промчался мимо них Дамдин.

— Дамдин гуай! Не бойтесь. Этот волк в шапке, — донесся до него голос Тумура.

Дамдин отозвался: «Знаю!» — и помчался дальше.

Полдня убегавший от преследования волк стал уставать. Серый скакун Дамдина мчался так быстро, что настиг бы и сытого отдохнувшего зверя, не то что загнанного до смерти волка. Вот волк уже совсем близко — он бежит и все время оглядывается назад. Копыта лошади вот-вот затопчут его, подомнут под себя, словно вышедшее из берегов море. Четыре глаза — человека и лошади обжигали его огнем. Конец близок, неминуем.

Дамдин взмахнул кнутом, не отрывая глаз от головы волка. Серко зашел с другой стороны, почти прижался боком к волку, но зверь резко повернулся и бросился в ноги Дамдину. Тут-то и опустился кизиловый кнут на его голову, рассек волку морду, и тот кубарем покатился по земле.

Дамдин с усилием осадил коня, подъехал к волку поближе — тот был мертв. Дамдин спешился. Вскоре подъехали и остальные охотники. Они от души повеселились, разглядывая волка в шапке.

— Ну, ребята, тронулись! Надо этого зверя людям показать, чтобы навсегда у любителя даровой баранины Чогдона отбить вкус к жертвоприношениям, — сказал Галдан, и все тронулись.

Прошло три года. Летом 1942 г. араты стали собирать коней в дар Советской Армии, геройски сражавшейся с фашистскими гадами за свободу и счастье людей земли.

Дамдин привел на комиссию Серого. Народ восторженно зашумел, увидев знаменитого рысака:

— Этот быстрый скакун рожден для охоты на волков!

— Да, одно удовольствие смотреть, как он стелется по степи, прижимая уши, и настигает волка!

Председатель комиссии заинтересовался разговором, спросил:

— Дамдин гуай, что, правда, ваш конь может волка догнать?

— Да, верно. Я на этом коне около пятидесяти волков убил — в шапке и без шапки, — ответил гордый Дамдин и улыбнулся,

— Как это — «волк в шапке»? — удивился председатель.

— Да был однажды такой случай, — равнодушно проговорил Дамдин.

— Интересно, интересно. Расскажите, как было дело, — попросил оживившийся председатель.

— В тот год пошли слухи, будто в наших краях объявился волк в шапке. Такая мелочь, как мыши и суслики, при виде его от страха замертво падали. Вот мы, несколько охотников, собрались, выследили волка и погнались за ним. Мой Серко самый первый настиг волка, и я кнутом забил его. Это был диковинный зверь — на голове шапка, да еще встает на задние лапы и, совсем как человек, всматривается вдаль.

Председатель перебил его:

— Это-то ладно. Я знаю, что волки, которые в камышах охотятся, часто встают на задние лапы. А вот откуда на нем взялась шапка?

— Наверное, этот волк, как правило, не охотился на тарбаганов. Но один степной суслик ему все-таки попался случайно. Зверек вцепился волку в шею да и прилип к нему. Волк съел то, что до морды доставало, а голова тарбагана так и осталась болтаться за спиной, потом шкура зверька высохла и поднялась дыбом над головой волка. Если издалека смотреть, похоже, будто на нем шапка надета.

Слушатели весело рассмеялись.

Дамдин к поводьям коня привязал голубой хадак и письмо и передал коня комиссии.

— Трудно мне расставаться с моим верным конем, но в Советском Союзе война, много хороших людей гибнет, там люди жизни не жалеют, чтобы преградить дорогу фашистским стервятникам, которые рвутся на восток, хотят добраться и до моей юрты. Поэтому я не имею права даже единственного своего коня беречь для одного себя. Мой конь догоняет врагов наших стад — волков, так пусть он верно послужит воинам, которые гонят врагов всего человечества — хищную орду Гитлера, — он прижался к своему коню, поцеловал его.

На глазах Дамдина выступили слезы. Арат быстро повернулся и пошел, вытирая на ходу глаза рукавом.

Серый глядел вслед уходящему хозяину, бил копытом землю и мотал головой.

Н. Надмид

Лувсан-«волчатник»

В наших местах волки почти не водятся. Если появится один или два, им сразу дают кличку, и нет человека в округе, кто бы не знал масти, повадок волка, и даже все его тропы обычно становятся известны.

И вот однажды, как раз перед сенокосом, к кочевьям прибились два волка, их никогда не видели здесь раньше. За короткое время они успели перепробовать всякий скот — мелкий и крупный рогатый — и изрядно морды себе жиром вымазали. Окрестные айлы, объединившись, дважды устраивали облаву, но первый раз у них ничего не вышло, а второй раз хоть и напали на след, зубастому удалось сбежать.

Лувсан был местной знаменитостью среди охотников. Он твердо верил, что Небо-отец и мать-Земля завещали только ему охотничью удачу, посылают ему обитателей долин антилоп и диких зверей степей. Если все же кому-то другому случалось поймать лису, антилопу, джейрана или корсака, он твердил одно: «Этого зверя я давно ранил» или «Этого я специально оставил, хотел, чтобы зверь жир нагулял, да шерсть у него была густая». И ни в одной облаве на волка Лувсан не принял участия.

Потом своему знакомому оказал: «Они только спугнули зверя. Я один пойду, покажу им, как надо охотиться, принесу волчью морду». Прошло несколько дней после облав, но про волков ничего не было слышно, мы кочевали в той части Гоби, кото-

рая называется Хонгорын. Куда ни кинешь взгляд — пустыня без конца и без края. Люди говорили — может, волки затерялись в этих песках. Все решили, что они обосновались там, где много дичи, бродит заплутавший домашний скот, и немного успокоились.

Но вот волки снова начали время от времени подбираться к стаду, а потом, слегка утолив голод, исчезали бесследно. Зверь безошибочно выбирал время, когда люди отвлекались от пастбища, — приходили во время праздников или в сильную бурю и утаскивали добычу. Целое лето волки не давали покоя аратам. Местные окрестили волков разными кличками: «злые гости», «наши должники», а некоторые суеверные называли их «неуловимые духи». С первыми осенними холодами, когда выпал иней, араты стали готовиться к новой облаве, запасали еду. Известие об охоте получил и Лувсан. Но у него была своя идея. За день до облавы тайком от соседей, на рассвете, он погрузил на верблюда палатку, еду, ружье и выехал на охоту. Спешился в безлюдной пустыне, поставил палатку, развел костер, вскипятил чай, приготовил из борца — сушеного мяса еду. Ах, как вкусен чай, как ароматен борц под открытым небом в степи!

Лувсан наслаждался покоем и предвкушал свою победу. «Эти так называемые охотники скоро явятся сюда всем скопом, а я им и преподнесу убитых волчат в мешке, пусть гоняют камни вместо зверя». Вечером Лувсан расставил вокруг палатки капканы — вдруг зверь прибежит, привязал верблюда, стреножил коня и уснул.

Утро было морозное, в инее, дул свежий легкий ветерок. Самый подходящий день для охоты. На душе было радостно. Не выпив чаю, схватив кремневку, патроны, он поспешил к капканам, зорко высматривая, нет ли волчьих следов. Солнце уже поднялось высоко. Не видно было ни лисьих, ни волчьих, ни даже заячьих следов. Он решил вернуться в палатку, выпить чаю и уже верхом выехать на охоту. И вдруг неподалеку от своего ночлега он увидел страшную картину — останки своего верного любимого коня, которого волки задрали прошлой ночью. Что теперь сетовать и возмущаться, ничем горю не поможешь. Не поднимешь коня, а ведь он много лет верой и правдой служил ему. Был неразлучен с Лувсаном на охоте. Теперь ему надо было вернуться домой, поесть и уж затем отправляться на волков, но он поступил иначе. Лувсан погрозил невидимым врагам: «Если я вас, поганые, не свяжу мордами друг с другом, пусть меня никто за человека не считает», — поклялся себе. Вечером он собрал несколько капканов и спрятал их возле останков коня. Верблюда привязал так близко к палатке, что его морда почти просовывалась внутрь. Наутро он обнаружил, что в один капкан попал волк, однако на месте капкана не оказалось — наверно, зверь потащил его за собой, пытаясь бежать. Лувсан обрадовался — хоть одного поймал! Неподалеку обнаружил капкан, но он был пуст! Подойдя ближе, увидел — две передние ноги волка торчали зажатые в капкане, а самого его не было. Вот какой сильный зверь — отгрыз себе две лапы и ускакал на одних задних!

Пусть и умный, сильный зверь, на двух лапах далеко не убежит. Где-то тут он, поблизости, решил Лувсан и пошел по следу дальше. Но вскоре след пропал. Потом на песке появились волчьи следы шести ног. Видимо, один забрался на спину другому. «Как бы там ни было, далеко не уйдут», — думал охотник. «Поеду на верблюде искать их», — решил он.

Подошел к палатке. У самого колышка, где он привязал верблюда, был оборван повод. Верблюд исчез. Неужели мне теперь не на чем передвигаться? Нет, наверно, верблюд где-нибудь здесь пасется, щиплет траву. Еще такого не случалось, чтобы верблюд отгрызал повод. Куда подевалась эта чума? Лувсан поднялся на пригорок, но ничего не увидел.

Тогда он забрался на самое высокое место, на вершину холма, и оглядел окрестности. Вдалеке, на горизонте, колыхалось что-то темное. Это что-то то увеличивалось, то становилось маленьким, то вдруг начинало двоиться. Лувсан никак не мог понять, что это такое.

Он так долго всматривался в заросли карганы, что начали слезиться глаза, и все расплывалось. В конце концов в его воображении картина восстановилась: это верблюд везет поклажу, а в поводу ведут коня. Но потом видение исчезло. «Значит, верблюда украли? Или кто-то искал заблудившуюся скотину, увидел, что стоит верблюд без хозяина, и решил увести его», — с удивлением подумал Лувсан. Целый день он бродил и к вечеру совсем выбился из сил и проголодался.

Он почти вполз в свою палатку. Он теперь напоминал муху посреди пепелища — один в пустыне, только тень осталась вместо товарища. Что скажут люди? Волкам осталось еще его съесть. И только он так подумал, как, действительно, у входа в палатку послышались чьи-то шаги, шорох, будто и в самом деле волки пришли, в проеме что-то промелькнуло, вой был слышен почти рядом. От страха Лувсан не смог заснуть всю ночь. На другой дань он собрал капканы, завернул их в палатку, спрятал в кустах, потом взвалил на спину седло и побрел домой. Возле большого валуна остановился передохнуть, сел, закурил. Вдалеке на востоке поднялся столб пыли, потом появился всадник, за ним другой. Со всех концов ехали люди на лошадях — по двое, трое, одному. Лувсану с высокого холма все было видно как на ладони, хоть это было и далеко. Охотники прочесывали местность. «А что они тут найдут? Нечем им тут поживиться. Но мне нельзя с ними встречаться». Лувсану стало любопытно, как земляки погонят перед собой камни вместо волка, и он спрятался за уступ скалы, чтобы из укрытия наблюдать за облавой. Прежде всего в том месте, откуда поднималась столбом белая пыль, он увидел человека верхом на верблюде, в поводу он вел желтую собаку. Лувсан этому не удивился. Но откуда вдруг взялся волк? Ес-

ли они гонят волка, то чтобы им не догнать его! — думал Лувсан. Он снова посмотрел вперед и вдруг увидел, что верблюд с человеком на спине что есть мочи несется прямо на него. Когда он подъехал поближе, Лувсан разглядел, что на верблюде сидит не человек, а волк, другой волк бежит рядом, держа в зубах повод верблюда. Странная невероятная картина открылась Лувсану.

— Боже, что за чудеса! — вскрикнул Лувсан. Забыв про самолюбие, выстрелил в верблюда, но промахнулся. Принялся громко кричать. Со всех сторон стекались люди, кольцо вокруг волков сжималось. Наконец волк бросил повод верблюда, и его догнали. Тогда беспредельно уставший и запуганный верблюд лег на землю, а другого волка быстро догнали.

Облавщики подвели верблюда с волком на спине к Лувсану. Серый сидел как человек, вцепившись зубами в передний горб верблюда. Шерсть на холке встала дыбом, глаза страшно сверкали. Он напряг все свои последние силы для борьбы, но судорожно сжатые зубы не могли оторваться от горба. Верблюд был мокрый, пот ручьями стекал по его ногам, он весь дрожал и еле дышал.

— Лувсан, два хозяина Хонгорской гоби тебе мат поставили. Ты отдал им коня, они потом захватили и верблюда... — смеялись люди. С тех пор и стали называть Лувсана «волчатником».

Ж. Гал

Голубой архар

Мы вели тихий, неторопливый разговор о новых уютных домах, о многолюдном поселке. Горячий чай обжигал губы. Взгляд старого Дандара, прозванного Метким Глазом, упал в открытую дверь на кремневое ружье, которое висело над моей кроватью, и он вдруг встрепенулся, словно голодный беркут, завидевший лисицу.

— Откуда у тебя это ружье? Ну и чудеса! — воскликнул он.

И тут история старого кремневого ружья, которое я нашел несколько лет назад в горах Таг, за Бурхандуудаем, перестала быть для меня загадкой. Вот что рассказал мне старик.

— Мне и не снилось, что я опять увижу это ружье, которое когда-то похоронил высоко в горах Онгийдог хар!

У меня, сына бедного охотника на тарбаганов, не было ни захудалой козы, ни убогой собаки. Родители отказали мне только это вот кремневое ружьецо. Я еще был подростком, когда остался один с двумя младшими братьями. Надеясь на щедрость Алтая, я, чтобы прокормить их, бродил по горам. Полны были мои торока — я радовался, а были пусты — огорчался. В зимнюю стужу и в летний зной рыскал я как голодный волк в поисках добычи и целыми сутками выслеживал дичь. Юрта наша стояла у самого подножия горы, питались мы мясом джейранов.

Сколько ночей пришлось мне провести под открытым небом! Я не расставался с ружьем и скоро в меткости превзошел своего покойного отца. Я почти не знал промаха. Бил я дичь без разбора, бывало, по двадцать туш в день, но если и не находил ничего, тоже долго не горевал. Ведь охота не только кормила меня, но и была моей жизненной школой.

Конечно, год на год не приходится. Народная власть помогла беднякам распрямить спины. Ведь из поколения в поколение перенимали мы покорность своей несчастной судьбе, могли добывать скудный хлеб лишь охотой на тарбаганов. Но жизнь перевернула старую поговорку «С тарбаганами и косулями еще не богач, с табаком и чаем — уже не бедняк». Теперь у людей появились и лошади в загонах, и укрюк в руках, и овцы возле юрты, и верблюды под потником. Наш дом не считали богатым, но и бедным он не был.

Как известно, иногда даже умные люди делают глупости. Наверно, все произошло оттого, что наши голубые горы Буудая славятся красотой и изобилием. У каждого из нас было по три-четыре коровы, но ведь охотнику нет счастья без охоты. Бывает, что ни кожей, ни мясом не богат зверь, а охотник гонится за ним как сумасшедший и убивает. Если бы мы были чуть рассудительней, меньше бы делали зла.

Эти горы кормили моих предков, а теперь кормят меня. Но мне никогда раньше и в голову не приходило, что умерь я свой охотничий пыл, несметные богатства земли моей, а значит, и мои богатства умножились бы.

В старину говорили: «Придет срок — и чаша наполнится». Может быть, это и так, не знаю. Но один случай так меня поразил, что я бросил это дорогое мне ружье, вещь, перед которой я благоговел с детства, память о моих седых родителях. С тех пор я забыл о своих мирских утехах.

Сначала земляки смеялись: «Стрелок Дандар решил покаяться, стал монахом, и антилопы на Буудае наконец обрели покой». Долго я еще был предметом насмешек, но постепенно все забылось.

Тут старик Дандар замолчал, набил свою длинную трубку зеленым китайским табаком, пригубил крепкой архи, которая стояла до сих пор нетронутой, и положил ружье перед собой. Словно мать, нашедшая наконец своего заблудшего сына, с радостью и тревогой смотрел он на ружье. Большой шершавой рукой с искривленными толстыми пальцами он нежно погладил ствол кремневки, а потом вздохнул и продолжал:

— Охотник никогда не останется голодным в степи, даже если ему и не удастся подстрелить тарбагана. Это было в начале осени. Солнце опустилось довольно низко. Я вышел на гребень горы и, не заметив вокруг ничего интересного, прилег в круглой, как пиала, впадине, заросшей пестрыми цветами. День стоял тихий и солнечный. Годы берут свое, прежней удали и резвости у меня уже не было, и я мгновенно уснул.

Проснулся я от топота копыт. Что бы вы думали? Надо мной, по гребню горы, неслись восемь огромных архаров. Они мчались к солончакам. Мне про-

сто повезло — добыча сама шла в руки. Дурак и тот бы не упустил своего. Стоит ли говорить, как захватывает дух при виде бегущих стрелой баранов. Я вскинул ружье и выстрелил. Эхо разнеслось по горам. Не успел я оглянуться, как архары были уже на перевале. Я хотел снова зарядить ружье и погнаться за ними, но вдруг обнаружил, что по дороге растерял все патроны.

И злость меня взяла, и смех. Я сел, ничего не понимая. Где я мог их потерять? Искать бесполезно — ведь я бродил по горам целый день. Ладно, как говорят у нас, «найденное нашел, а потерянное потерял». Я стал гадать, попал я с первого же выстрела в барана или нет? Подойдя ближе к скале, я вдруг увидел неподвижно стоявшего огромного голубого архара. «Видано ли, чтобы раненый зверь вернулся туда, где его настигла пуля?» — удивился я и стал тихонько подкрадываться к нему. Огромный, величиной с яка, архар стоял как вкопанный. По правому боку его текла кровь, прямые стройные ноги словно приросли к земле, ясные чистые глаза были устремлены вдаль. Струйка крови блестела в золотых лучах солнца, как фольга.

Прошло довольно много времени. Кровь все текла и текла. Вороны, радуясь предстоящей добыче, с карканьем кружили в небе. Поодаль парили два грифа. На горячем ветру кровь быстро запекалась, только тоненькая струйка продолжала стекать по ноге. Однако архар стоял не шелохнувшись, даже не моргая. Его красивая голова была по-прежнему гордо вскинута, а копыта под тяжестью огромного тела уходили в землю. Застыли наконец последние капли крови и кровавый след, тянувшийся за ним, высох. Но архар все еще продолжал стоять. Мое изумление сменилось страхом: я не мог понять, какая сила удерживает его на ногах.

Хищные птицы уже кружили почти над самой его головой. Я отогнал их, сел возле барана и долго сидел так. Его гордая смерть как бы восставала против жестокости, в данном случае — моей жестокости.

Мертвый архар стоял на вершине высокой горы, почти у самого солнца, и четко выделялся на фоне ясного неба. Мне казалось, что он и меня призывает к мужеству, к справедливости. В тот день я поклялся никогда больше не убивать животных. Я снял ружье и спрятал его в расщелину под скалой. Сердце мое вдруг наполнилось незнакомой дотоле болью и тоской, из глаз хлынули горячие слезы.

Сынок, ты нашел мое ружье, потому я и рассказал тебе тайну, которую до сих пор скрывал от людей.

Природа встречает человека при первом же его вздохе, кормит и поит его. Но ведь несметные ее богатства даны не ему одному, а всем людям. Только тот, кто поймет это, может любить ее так, как она того заслуживает. Природа — мать всех людей, а если уж дитя не любит своей матери, кто же полюбит ее? Я всегда говорю детям: «Берегите природу! Пусть она вечно здравствует и цветет!»

Старый Дандар закончил свой рассказ, вытер пот с загоревшего изрезанного морщинами лица и вернул мне свое ружье.

— Что ж, ведь мы тогда были неученые, не понимали всего. Не то что вы теперь, — каким-то грустным голосом сказал старик, будто в свое оправдание.

С тех пор я часто вспоминаю его простые, но мудрые слова о природе, матери всего сущего. Мне снится порою голубой архар, и я тогда думаю, что рассказ о нем привнес еще что-то важное в мои размышления о вечной связи человека и природы.

Введение и перевод с монгольского
Л. Г. Скородумовой

Б. Лхагвасурэн

Бавуугийн Лхагвасурэн (р. 1944) сегодня является одним из ведущих монгольских поэтов, драматургов, прозаиков. На протяжении многих лет он возглавляет детский драматический театр. Но в современную монгольскую литературу Б. Лхагвасурэн вошёл прежде всего как поэт, создавший неповторимую образную систему. Пользуясь различными художественными средствами и приёмами, он строит свои образы на реалиях материальной и духовной культуры монгольских кочевников. Его отличает глубокое проникновение в кочевой менталитет, историю и религиозную философию народов Центральной Азии. Поэт, прозаик и драматург Б. Лхагвасурэн выражает общие свойства национального характера своего народа во всех своих произведениях, независимо от рода и вида той литературы, которую он создаёт.

Нами предлагаются переводы его стихов из книг: *Б. Лхагвасурэн*. Говь. Уянгын тойрог. Хос уянга. Улаанбаатар, 1991 и *Б. Лхагвасурэн*. Монгол уул. Ангир ууpаг. Улаанбаатар, 1991.

Гоби

О Гоби,
Ты зализешь
Рану антилопы,

В твоих краях
Прекрасных девушек
Не счесть.

До дна колодца
Солнца луч
Не достигает.

И будет месяц,
Зацепившись за утёс,
Всю ночь висеть.

То нестерпимый зной,
То холод
Жгучий,

То твердь земная,
То зыбучие
Пески,

То миражи,
То саксаул
Колючий —

Мне древности глубокой
Снится сон,
Где движутся пески.

Они в сиянье лунном
Песне вторят,
Осыпаясь,
А под лучами солнца
Вверх растут,
Воспламеняясь.

О золотой песок —
Осколки солнца,
Нерастворимым остаёшься ты в воде,

Барханы,
Как седой земли
Сухие волны,

Забытые игрушки смыв,
Вы прячете
На дне.

О родина моя,
Твоею добротою
Всегда наполнен,

И, как жизнь, люблю
Я аромат пустыни,
Очертанья Гоби,

Стада верблюдов,
Звуки
Морин хура,

Что донеслись до склонов гор,
По ним на скакуне своём
Лечу я.

Вот южный склон —
Здесь кости наших предков
Незабвенных,

А вот и солончак
Блестит на солнце,
Как стекло,

Над дальними холмами
Звёзды
Всходят,

И чтоб ребёнок
Не заплакал
В юрте
Ты добрые слова
Произнеси —
Отгонишь зло.

Там, в бурдюке,
Кумыс
Играет,

Блестит,
Луч солнца
Отражает,

Народ там
Предков почитает,
То солнце, то луну встречает,

Песнь о пустыне он слагает,
А Гоби
Миражом дрожит.

Отсюда в город ехать
Нет желанья,
Хочу я здесь до старости прожить,

Чтоб на краю
Земного мирозданья
Своей песчаной матушке служить.

1979

Монгольские горы

В тот час, когда я этот мир покину,
Свободное пространство мне оставьте…
(Из записной книжки)

Подобно огоньку аргала в юрте
На склонах ваших камешки горят,
Для равновесия их в каждую ладонь беру я,
А ноги по откосу вверх спешат.
О мои горы, в снег иль дождь, в метель с пургою,
Вы укрываете животных и людей,
Сравнить хочу вас с юртой голубою,
Пусть имя ваше не достигнет злых ушей.
На вас, как на весах, могу я взвесить
Добро и зло — деяния свои,
Как украшение на шапочку повесить
Или духовной мощи попросить.
О вас, о мои горы, сложены преданья,
Вы край и суеверий, и легенд,
На склонах ваших камень подберу я,
На нём узоров моей жизни след.
О мои горы, вы сверкаете, как звёзды,
В своих ладонях в стужу вас согрею я,
А летом от лучей палящих солнца
Укрою, словно тенью охлажу.
Воспоминания о вас тревожат душу,
Да не иссякнет ваша благодать,
И в руку камень взять ваш не забуду,
Когда сей мир я буду покидать…
Моё тепло в том камне растворится,
Я сам остыну, словно камень сей,
В моей разогнутой ладони, словно птица
Пульсирует осколок тех камней.
Горам моим его назад отдайте
И обо мне почаще вспоминайте!
Подобно огоньку аргала в юрте,
На склонах ваших камешки горят,
Для равновесия их в каждую ладонь беру я,
А ноги по откосу вверх спешат.
О мои горы, в снег иль дождь, в метель с пургою
Вы укрываете животных и людей,
Сравнить хочу вас с юртой голубою,
Пусть имя ваше не достигнет злых ушей.
На вас, как на весах, могу я взвесить
Добро и зло — деяния свои.
Как украшение на шапочку повесить
И вам отдать весь пыл моей души.

1989

Монгольская беседа

Коль мудрые слова с почтеньем слушать —
Вас ожидает прибыль,
А коль копить бездумно деньги —
Убыток впереди…
(Монгольская поговорка)

В степи монгольской, над которой облака несутся,
Сквозь тоно в юрту проникает луч,
Слова, как молоко во время дойки, льются
И начинается беседа — монгол хуч.
Она со смехом вместе бьёт фонтаном
Иль вдруг вскипает с чаем, плещет через край,
И пыль из-под копыт над степью стелется туманом,
И гости уж кричат: «Собаку отгоняй!»
Звучит приветствие степенно
И праздник долгий впереди,
И скачки будут непременно,
Подпругу крепче подтяни.
Все новости округи мы узнаем,
Расскажут и о дальней стороне
Вселенная во всей красе предстанет,
О небе речь пойдёт и о земле.
И не иссякнут темы для беседы,
Беседуют мой дед, отец, мой сын, мой внук и я,
На все вопросы мы найдём ответы,
Так круглый год беседует семья.
Монгольская беседа в юрте и в дороге
Не терпит клеветы, не носит зла,
Хозяйка окропит ваш путь с порога,
И вслед вам скажет добрые слова.

1987

Перевод с монгольского М. П. Петровой

Б. Явухулан

Творчество Бэгзийна Явухулана (*монг.* Бэгзийн Явуухулан) — яркая и самобытная страница в монгольской поэзии XX в. Его острое и тонкое восприятие мира отразилось в созданных им стихах трепетными художественными образами и новыми структурными решениями. Поэта отличает глубокая философичность в понимании процессов жизни и лирическая проникновенность в человеческую психологию.

Предлагаемые переводы, выполненные безвременно ушедшей из жизни монголоведом, поэтом и прекрасным переводчиком Людмилой Ивановной Букиной, до сих пор не увидевшие свет, взяты из сборников стихов Б. Явухулана разных лет.

* * *

Сверкают россыпи ярких звезд —
В черной пропасти точки.
Алмазные гвозди вбивает ночь
Коралловым молоточком.

Открытою грудью дышит степь,
Луна лицо приближает.
Лица путников лунный свет
Нежно преображает.

Подобно вещим птицам ночным,
Протяжно летят кометы.
Душа звездой, упавшей из тьмы,
Пробивается к свету.

Ханда — имя твое

Ты послушай, любимая, что говорю: Ханда!
Ты затмила своей красотою зарю, Ханда!
И когда пред тобою я робко стою,
То ни солнца, ни месяца не узнаю!

Нежно шею твою озаряет рассвет, Ханда!
Пред тобою бледнеет и маковый цвет, Ханда!
На руках золотой потускнеет браслет —
Двум запястьям твоим обрамления нет!

Словно стебель цветка лугового — твой стан, Ханда!
Легкой тенью улыбка скользит по устам, Ханда!
Сердцевины двух перьев павлиньих глаза!
По плечам твоим пряди густые скользят!

Грудь твою облегают послушно шелка, Ханда!
Полнотою упругой вздымаясь слегка, Ханда!

Встреча каждая наша мне счастье дарит —
Верь любви, что отныне во мне говорит!

Голос твой глубоко в мою душу запал, Ханда!
От речей твоих жарких я сам запылал, Ханда!
И огонь твоих слов очищает меня —
Без тебя я — как месяц средь белого дня!

Говорю: на земле этой долго живи, Ханда!
Что дарила нам пылкие годы любви, Ханда!
Слушай песню мою, и узнает весь свет,
Что за имя пою, — или я не поэт!

Цвета планеты

Синий-синий
Купол неба...
Солнца
Золотой желток...
Вся природа,
Вся планета —
Желто-голубой
Цветок!

Поклон Алтаю

Горы из гор вырастают,
Как субурганы из ветра,
Скалы из скал прорастают,
Будто у дерева ветви.
Солнечной стороною,
Там, где уходят утесы
В небо, подобно Сумэру,
Снегом сверкая на солнце,
Бродят тропой кружевною
Гордые горные козы.
В белом полуденном зное
Ввысь, точно птица, взлетая,
Вольное стадо несется
К вечному снегу Алтая.
Там, у высоких подножий,
Стадо, в снегу утопая,
Лижет молочную пену
Царственного Алтая.
Вздрогнув от тени орлиной,
Хищно скользящей по кругу,
Высится над стремниной
Тучный вожак белогрудый.

Пред молоком материнским
Стал на колени козленок,
В низком покорном поклоне
Остановился на склоне,

Всем естеством припадая
К светлому снегу Алтая!

Авторизованный перевод с монгольского
Л. Букиной

Современная монгольская поэзия

Ц. Тумэнбаяр

Перекочевка

Словно горбы верблюжьи,
Тихие в дымке сопки.
Сопка за сопкой цепью.
А где-то вдали кочуют
Один за другим караваны.

Высятся синие горы,
Скалы сжигает солнце.
Под этим палящим зноем
После целого дня кочёвки
Дель на плечах выгорает.

Все мы порядком устали,
И даже мой сын, что у сердца,
Устав,
Под колыбельную
Тихонько с улыбкой спит.

Спокойная и простая,
Судьба ты моя кочевая,
Родной скакун благословил твой бег.
Как проживу я без кочевки этой,
Когда в степи такое пекло?!

Улан-Батор, 10 июля—21 августа 1992 г.

Перевод с монгольского А. Курышевой

Л. Хасар

Любовь

Моя любовь, ты разною бываешь:
То пламенный наряд Кармен напоминаешь,
То кровью налитый взгляд бешеный быка —
Такого красного ты цвета иногда.
Вдруг новый образ в сердце возникает,
Любовь мне синеву небес напоминает.
То вижу золотистый образ твой,
Желтеет платье ламы вдруг передо мной.
Цветок марихуаны возникает
И солнечным всё светом заполняет.
То вдруг несёт меня зелёная волна,
Средь водорослей ощущаю я себя.
И образ Тары-матери всплывает —
Такой любовь зелёною бывает.
Но вдруг ты чёрною становишься, как ночь,
И оперенью ворона подобна.
На сердце мне становится тревожно.
Любовь, как радуга после грозы, сияет,
Пространство, время — всё перекрывает.
Ты семицветная, как радуга большая,
И я перед тобой свой лик склоняю.

Перевод с монгольского Е. Мальцевой

Монгольские хайку

С. Билигсайхан

1. Оставил на песке
   Узор свой ладони,
   Сумерки…

2. В водах реки
   Лица отраженье,
   Небо несётся в потоке.

Перевод с монгольского А. Курышевой

3. Клубится туман в горах,
   А ведь это тебя
   Я видел вчера в своих снах.

С. Оюнтогс

4. С небес на пашню
   Стая птиц спускается,
   И в этот миг жизнь ощущается.

Перевод с монгольского Д. Куленкова

5. Когда первый весенний дождь
   моросит по щекам,
   Отчего я так странно вздрагиваю?

6. За окном
   Мрак сгущается.
   Ты, верно, забыл.

Перевод с монгольского А. Левошиной

7. Когда от людей отстраняюсь,
   Смыкая веки,
   Вокруг совсем темно.

8. То солнце нового утра,
   Что светит сквозь тоно,
   Так ли прекрасно было?

Перевод с монгольского Е. Васько

9. Вот один среди толпы
Стоит человек в тёмно-сером плаще,
Мокнет под вечерним дождём.

Т. -О. Эрдэнэцогт

10. Небо простирается,
Земля тиха.
А как же вчера ненастно было!

Перевод с монгольского И. Содномовой

11. Друг детства
Случайно зашёл,
Выбежать и поиграть бы…

12. Пасмурно,
Солнце светит тускло,
Ход времени сух.

Перевод с монгольского С. Чимидова

П. Бадарч

Три слова

Представь: печален люд и скот,
Печалится земля,
И красным маревом всё засуха покрыла,
И словно облако шапчонкою плывёт,
И будто бы три капли уронило:
Скажу тебе три слова я!
И словно золотых три грозных острия,
Венчавших чёрные знамёна Борджигинов,
Единственная святость у меня,
Как в слове «мать» все звуки триедины.
Скажу тебе три слова я!

Представь: у бога Намсаря в длани
Богатства символы храня,
Три драгоценных камня — чиндамани,
Что мышь дарует изначальная:
Скажу тебе три слова я!

И словно в каменном гнезде, где — ни соломки,
Три хрупких журавля
Вверх из яиц стремятся;
Вот-вот три жизни мир узрят сквозь тонкую скорлупку:
Скажу тебе три слова я!

Прекрасней древа нет,
Чем древо галбарвасан,
Среди пернатых рода
Павлина хвост хвалю,
Средь звёзд лишь у луны
Прекрасен стан:
Скажу три слова:
«Я тебя люблю!»

Перевод с монгольского Д. Водяницкой

Summary

The eighth issue of "Mongolica", published by the Russian Academy of Sciences, is devoted to the 190th anniversary of the establishment of the Asian Museum — the Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM RAS), formerly the St.Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Since its foundation in 1818, the Asian Museum has been the leading center of Oriental Studies in Russia.

Although it is a St. Petersburg edition, this issue as usual not only publishes articles of scholars from St. Petersburg but also from Moscow, Ulan-Ude, and Mongolia. There are five traditional divisions in this issue: (1) Historiography and Textology, (2) Literature, Folklore and Linguistics, (3) Archives of Orientalists, (4) Translations, and (5) Reviews, preceded by a short but informative survey of the development of Mongolian studies in the IOM. Two articles in the first part deal with related subjects. The first (by Z. K. Kasyanenko and T. Yu. Yevdokimova) shows how the study and teaching of the Mongolian language has evolved at St. Petersburg University; the other (by I. F. Popova, I. V. Kulganek, and N. D. Putintseva) gives the structure of the two basic departments within the IOM RAS: the Archive and the Manuscript Department. An article by Ye. I. Kychanov introduces a collection of thirteenth century Tangut Laws — "Additions to New Laws" — which regulated trade relations and conflicts with neighboring tribes (e. g. Tartars). A new interdiciplinar science – ethnological ecology, which is only 25 years old, already has its own historiography, which is reviewed in an article by Yu. I. Drobyshev. A. G. Yurchenko describes the Mongolian Empire as depicted on the famous fourteenth century Catalonian map and also deciphers some messages encoded in its pictures.

The second division is the largest in the issue, dealing with both modern literary trends and old traditional ones. L. G. Skorodumova shows how such methods as reminiscence and intertext are used and introduces an essay by Mongolian writer and philologist D. Batbayar on this subject. A profound and voluminous article by S. Baigalsaikhan reviews all the research on modern Mongolian literature carried out since the 1940s: its special value lies in the authors perfect knowledge of recent publications in this field in Mongolia. One Mongolian story "A Blue Stone" (D. Norov) is analyzed by R. V. Ivleva who demonstrates how literary methods are used in creating an image. M. P. Petrova's article considers a new genre in modern Mongolian literature – shamanist poetry. She states that shamanism can be traced not only in literature but in life as well, since the people in present-day Mongolia believe in the Eternal Blue Sky and *tenggeris*. B. S. Dugarov's article dwells upon the same subject (*tenggeris*) in Buriat mythology, namely in the "Geser Khan" epic poem. Two articles deal with Mongolian translations from Tibetan. The first (by K. V. Alekseyev) specifies the general features of such translations. In the second S. S. Sabrukova compares two translations of the first four chapters of the "Bodhicharyavatara" made in the fourteenth and nineteenth centuries. Two authors write about Mongolian theatre: S. Hubsugul gathers and describes all the characters from D. Rabjaa's famous play "The Moon Cuckoo" and B. Sukhe writes about Mongolian theatre's basis in religious ceremonies. T. A. Postrelova's article, "Pyasetskiy in Mongolia", discusses a Russian artist whose works include genre-scenes, landscapes and portraits painted in Mongolia.

In the archival section, readers will find several chapters from an unpublished book by the recently deceased I. I. Lomakina about A. D. Simukov, a Russian geographer (1902—1942).

The book should be of interest to Mongolists and other Orientalists.

В Mongolica VII на с. 140 вместо *eliminate* следует читать *elucidate*. Редакция приносит извинения авторам и читателям.

Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Образовано в 1992 году.
В 2003 году внесено в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга».
Генеральный директор – И. А. Алимов.
Главный редактор – О. И. Трофимова
198152 г. Санкт-Петербург, а/я 111,
e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: http://www.pvost.org.

Специализация издательства прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению*, издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

«Петербургское Востоковедение» — лауреат многих престижных книжных конкурсов. 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» (особо отмечено академическое собрание классика китайской литературы Пу Сун-лина).

Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Диплома «Лучшая книжная серия» 2003 года удостоена серия «Драгоценные строфы китайской поэзии» (Петербургский книжный салон).

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»).

WWW.PVOST.ORG