
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-IX

Посвящается 130-летию со дня рождения С. А. Козина

Составитель И. В. Кульганек



St. Petersburg
2010

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

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

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

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

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

Монголика-IX: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. — 176 с.

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

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

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

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

Корректор и редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Т. В. Чудинова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Подписано в печать 01.02.2011. Формат 60×90 ¹/₈. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 22 п. л. Заказ №

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 978-5-85803-434-6



© Петербургское Востоковедение, 2010

© Институт восточных рукописей РАН

Содержание

Предисловие	5
И. В. Кульганек. С. А. Козин: неизвестные страницы биографии и научного творчества	7
С. А. Козин. Беседа мальчика-сироты с орлёками Чингис-хана (Подг. к изданию Т. Ю. Евдокимовой)	14
М. В. Мандрик, И. М. Захарова. К истории назначения на должность советника: С. А. Козин на пути в Монголию	17
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Т. Д. Скрынникова. Значение термина <i>ulus</i> в «Erdeni-yin tobči» Санан-Сэцэна	25
Е. В. Бойкова. «Монгольские экспедиции» А. Белинского (1907—1912): миф и реальность	30
Р. Ю. Почекаев. К вопросу о рецепции иностранного права в Монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв.	33
М. М. Содномпилова. Окружающая природа в традиционном мировоззрении монгольских народов: растительность в представлениях, верованиях и запретах	39
Д. А. Николаева. Материнство в традиционной культуре бурят	43
Дин Шучинь. Проблема <i>туцзу</i> в китайском монголоведении	51
Ж. Сабитов. «Муизз ал Ансаб» как источник по истории Монгольской империи	55
А. А. Сизова. Монгольский перевод ламрима Гампопы	63
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
З. К. Касьяненко. Колофоны оригинальных сочинений — источник информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии	67
Б. С. Дугаров. Концепт тэнгристской мифологии в контексте бурятской Гэсэриады	69
Л. С. Дампилова. «Поэзия эмоционально уплотненного тона» Б. Галсансуха	73
Саймон Уикем-Смит. Шепот внутри: поэзия Бекзина Явухулана (Пер. с англ. А. В. Зорина).	78
Д. А. Носов. Монгольская народная кумулятивная сказка	84
А. Алима. Особенности распространения монгольской протяжной песни	90
Т. Г. Басангова. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков	95
Е. В. Сундуева. Вербализация зрительного восприятия световых явлений в монгольских языках (на материале корней с согласным <i>r</i>)	99
Т. Б. Тагарова. Адгерентная выразительность фразеологических единиц в драматургии Д. Батожабая как стилистический прием	103
И. В. Герасимов. Образ верблюда в монгольской и арабской литературных традициях	109
Ю. И. Елихина. Монгольские коллекции Государственного Эрмитажа	117
РЕЦЕНЗИИ. ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ	
Майкл Хини. <i>Тьяллинг Халбертсма.</i> Охотники на йети: тайные исследования диких людей из Центральной Азии (Пер. с англ. Н. С. Яхонтовой)	123
К. Н. Яцковская. Письмо в редакцию сборника «Mongolica»	125
К. Н. Яцковская. Наш учитель Эдуард Макарович Мурзаев (1908—1998).	127
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Л. Халоупкова. Тридцатилетие Рабтен-центра в Швейцарии	136
Конференции, новые книги по монголоведению в 2010 году	138
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Д. Бодо. Коралловые четки. Поучительный рассказ о воздаянии за мирские деяния (Пер. с монг. Л. Скородумовой)	148
Г. Аюурзана. Письмо бабушке (Пер. с монг. Е. Чернышевой)	163
Г. Аюурзана. Прилагательные времени (Пер. с монг. Д. Водяницкой, Е. Чернышевой)	166
Д. Батбаяр. Любовь (Пер. с монг. Н. Чернухи)	168
Д. Батбаяр. Слово (Пер. с монг. О. Сапожниковой)	169
Д. Батбаяр. Человек (Пер. с монг. О. Сапожниковой)	169
Д. Нацагдорж. Мрачные скалы (Пер. с монг. О. Сапожниковой)	170

Contents

Preface	5
I. V. Kulganek. S. A. Kozin: some unknown biography and scolarly data	7
S. A. Kozin. A talk between nine Chinggis Khan's orloks and a wise orphan-boy (Prep. by T. Yu. Evdokimova)	14
M. V. Mandric, A. I. Zakharova. S. A. Kozin's appointment as a counsellor: S. A. Kozin on his way to Mongolia	17
HISTORIOGRAPHY, TEXTOLOGY	
T. D. Skrynnikova. The meaning of the term <i>ulus</i> in «Erdeni-yin tobči» by Sanan Secen	25
E. V. Boikova. The A. Belinskii's expeditions to Mongolia (1907—1912): myth and reality	30
R. Yu. Pochekeyev. On the problem of reception of the foreign law in the Mongolian Empire and Chinggiside States in XIII—XV centuries	33
M. M. Sodnompilova. The surrounding nature in the traditional world-view of the Mongolian peoples: vegetation in views, beliefs and taboos	39
D. A. Nikolayeva. Motherhood in the traditional Buriat culture	43
Ding Shuqin. The problem <i>Tutsu</i> in the Mongolian studies in China	51
Zh. Sabitov. «Muizz al-Ansab» as a source on the history of the Mongolian Empire	55
A. A. Sizova. A Mongolian translation of the lamrim by Gampopa	63
LITERATURE, FOLKLORE, LINGUISTICS	
Z. K. Kasyanenko. The colophones of original texts — a source of information about the formation of written culture in Central Asia	67
B. S. Dugarov. Tenggrist mythological concept in the context of the Buriat epic «Geser»	69
L. S. Dampilova. «The poetry of emotionally pressed tone» by B. Galsansukh	73
S. Wickham-Smith. A whisper of something more: the poetry by Begziin Yavuuhulan (Transl. from English by A. Zorin)	78
D. A. Nosov. The Mongolian folk cumulative-type tale	84
A. Alima. The distribution features of Mongolian «long» songs	90
T. G. Basangova. Demonological characters in the Kalmyk folklore	95
E. V. Sunduyeva. The verbalisation of visualization of light phenomena by native speakers in the Mongolian languages (on roots with a consonant <i>r</i>)	99
T. B. Tagarova. The adherent expressivity of phraseal units in plays by a Buriat playwright D. Batozhabay as a stylistic device	103
I. V. Gerasimov. The camel image in Mongolian and Arabic literary tradition	109
Yu. I. Elikhina. The Mongolian collections in the State Hermitage Museum	117
REVIEWS. LETTERS TO THE EDITORS	
Michael Heaney. <i>Tjalling Halbertsma.</i> Yeti Jagers: Het Geheime Onderzoek naar de Wilde Mens van Centraal-Azië (Transl. from English by N. S. Yakhontova)	123
K. N. Yatskovskaya. A letter to the editors	125
K. N. Yatskovskaya. Our tutor Eduard Makarovich Murzayev (1908—1998)	127
SCHOLARLY EVENTS	
L. Holoupkova. The celebration of the 30th anniversary of the Rabten center in Switzerland	136
Conferences, new books on Mongolian studies published in 2010	138
OUR TRANSLATIONS	
D. Bodo. Corall rosary. A didactic story about a requital for mundane deeds (Transl. from Mongolian by L. G. Skorodumova)	148
G. Ayurzana. A letter to my granny (Transl. from Mongolian by E. Chernyshova)	163
G. Ayurzana. Adjectives of time (Transl. from Mongolian by L. G. Skorodumova)	166
D. Batbayar. Love (Transl. from Mongolian by N. Chernukha)	168
D. Batbayar. A word (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova)	169
D. Batbayar. A man (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova)	169
D. Natsagdordzh. Gloomy rocks (Transl. from Mongolian by O. Sapozhnikova)	170

Предисловие

Девятый выпуск сборника посвящен Сергею Андреевичу Козину, российскому монголоведу, академику АН СССР, внесшему большой вклад в историю отечественного востоковедения. В 2010 г. исполнилось 130 лет со дня его рождения.

Как и предыдущие выпуски, сборник имеет разделы: «Историография, источниковедение», «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Научная жизнь», «Рецензии, письма в редакцию», «Наши переводы».

В разделе, посвященном С. А. Козину, публикуются неизвестные ранее архивные материалы о С. А. Козине из личного архива А. В. Наумова, статья М. В. Мандрюк и А. И. Захаровой «К истории назначения на должность советника: С. А. Козин на пути в Монголию» и выполненный С. А. Козиним перевод «Повести-шастры о том, как отрок сирота вел мудрые беседы с девятью орлоками Богдо-Чингиса», изданный в 1935 г. и ставший библиографической редкостью (подготовлен Т. Ю. Евдокимовой).

Раздел по истории Монголии представлен статьями Т. Д. Скрынниковой о значении термина *ulus* в «*Erdeni-yin tobči*» Санан-Сэцэна; Е. В. Бойковой — о монгольских экспедициях А. Белинского (1907—1912); Р. Ю. Почакаева — о рецепции иностранного права в монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв.; М. М. Содномпиловой — о природе в традиционном мировоззрении монгольских народов; Д. А. Николаевой — о материнстве в традиционной культуре бурят; Дин Шуцзинь — о проблеме *туцзу* в китайском монголоведении; Ж. Сабитова — об использовании сведений, встречающихся в персидском историческом источнике «Муизз ал Ансаб», при изучении истории Монгольской империи.

Раздел «Литературоведение, фольклористика, лингвистика» содержит статьи З. К. Касьяненко о колофонах оригинальных сочинений как источнике информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии; Б. С. Дугарова — о концепте тэнгристской мифологии в контексте бурятской «Гэсэриады»; Л. С. Дампиловой — о поэзии монгольского современного поэта Б. Галсансуха; С. Уикем-Смита — о поэзии Б. Явухулана (в пер. с англ. А. В. Зорина); Д. А. Носова — о монгольской народной кумулятивной сказке; А. А. Сизовой — о монгольском переводе одного из ключевых образцов функционального жанра *ламрим* — трактата Гампопы «Украшение драгоценного освобождения».

Здесь же помещены статьи монгольской фольклористики А. Алим — об особенностях распространения монгольской протяжной песни; калмыцкой исследовательницы Т. Г. Басанговой — о демонологических персонажах в фольклоре калмыков; бурятского лингвиста Е. В. Сундуевой из Улан-Удэ — о вербализации зрительного восприятия световых явлений в монгольских языках (на материале корней с согласным *г*) и ее коллеги Т. Б. Тагаровой из Иркутска — об адгерентной выразительности фразеологических единиц в драматургии Д. Батожабая. Замыкают раздел статьи петербургских востоковедов И. В. Герасимова — об образе верблюда в монгольской и арабской литературной традиции и Ю. И. Елихиной — о монгольских коллекциях Государственного Эрмитажа.

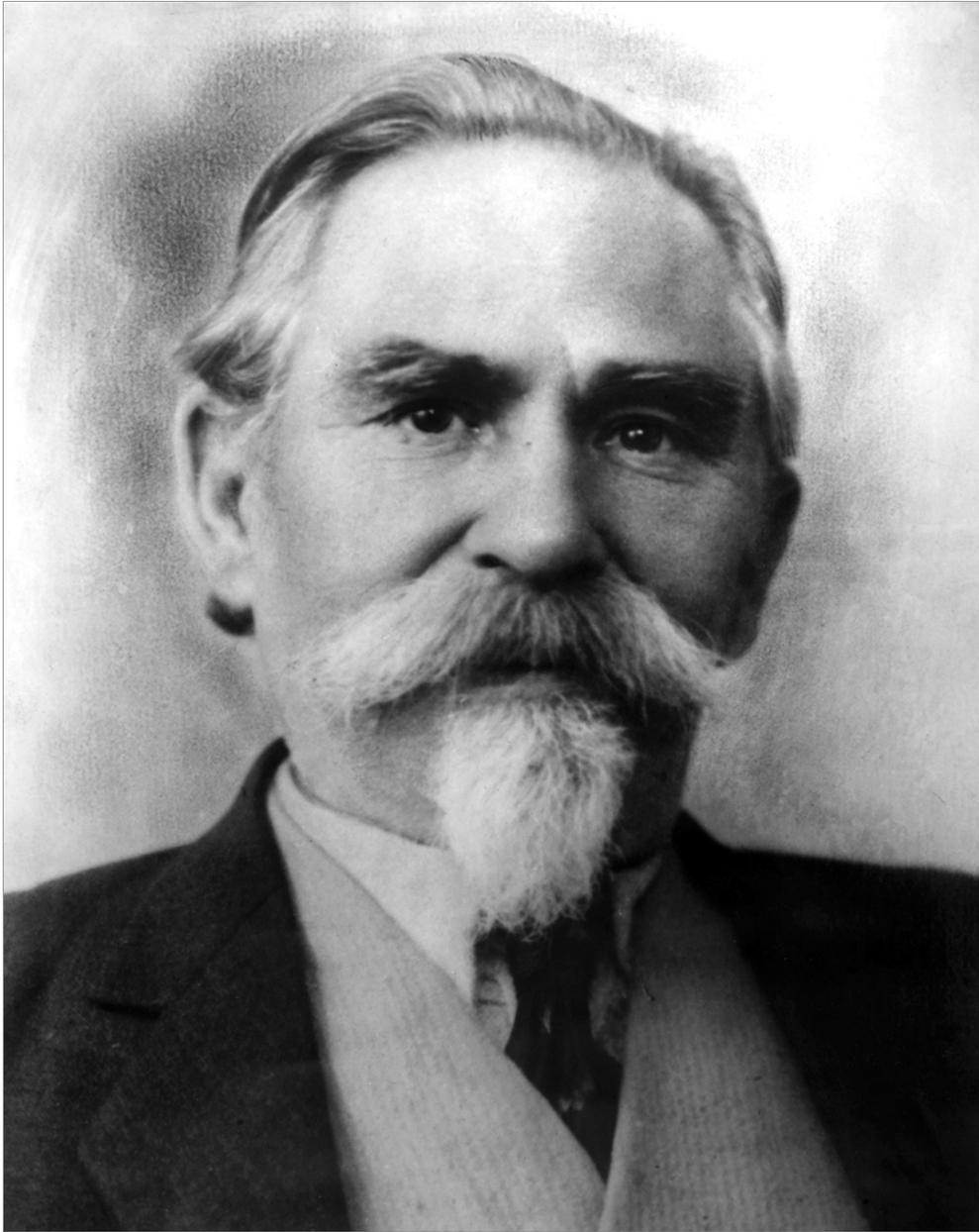
В разделе «Рецензии, письма в редакцию» помещены письмо в редакцию и статья К. Н. Яцковской о монголоведе Эдуарде Макаровиче Мурзаеве (1908—1998), а также рецензия М. Хини на книгу Тьяллинга Халбертсма «Охотники на йети: тайные исследования диких людей из Центральной Азии» (в пер. с англ. Н. С. Яхонтовой). В разделе «Научная жизнь» имеются отчеты о конференциях по монголоведению 2009—2010 гг. и сообщение Л. Халоупковой о праздновании тридцатилетия Рабтен-центра в Швейцарии.

Раздел «Наши переводы» представлен рассказами Д. Бодо «Коралловые четки», Г. Аюурзаны — «Письмо бабушке», Д. Батбаяра — «Любовь», «Слово», «Человек» и Д. Нацагдорджа — «Мрачные скалы». Переводы выполнены доктором филологических наук Л. Г. Скородумовой и студентками РГГУ — Е. Чернышевой, Н. Чернухой, О. Сапожниковой.

Статьи написаны авторитетными учеными-монголоводами, ряд статей принадлежит молодым российским и зарубежным специалистам. Отчеты о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги ставят данный сборник в ряд актуальных и востребованных научных изданий России и мира. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монгольских народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

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

И. В. Кульганек



С. А. Козин (1879—1956)

И. В. Кульганек

С. А. Козин: неизвестные страницы биографии и научного творчества

С. А. Козин родился 7(19).10.1879 г. в Туапсе, в 1903 г. закончил Петербургский университет. За дипломную работу «Обзор странствий бурят и монголов в Тибет» ему было присвоено звание кандидата наук [Герасимович, 1990. С. 126], после чего несколько лет он провел в Калмыкии в должности «заведывающего калмыцким народом» [Протокол заседания... 112]. В 1906—1913 гг. являлся участником статистической и экономической экспедиции, проводившей свои исследования в Монголии под руководством известного общественного деятеля министра путей сообщений П. А. Витте. В 1913—1917 гг. стал советником по финансовым вопросам при правительстве Монголии [Даревская, 1996]. Затем, вернувшись в Петербург, преподавал в Ленинградском восточном институте. С 1929 г. начал преподавание в Ленинградском университете на филологическом факультете. В тридцатых годах совмещал преподавательскую деятельность с научной работой в Азиатском музее (с 1931 г. — ИВ РАН), занимаясь разбором и каталогизацией монгольских рукописей и архивных материалов. Так, в 1934 г. им был заключен договор на «выполнение работ по приведению в порядок Азиатского архива Института востоковедения» [АВ ИВР РАН, ф. 152, оп. 3а, № 17, л. 12], что им и было выполнено досрочно, к 5 декабря текущего года [Там же, ф. 152, оп. 3а, № 20, л. 12]. В 1941 г. ему была присуждена ученая степень доктора филологических наук, а в 1943 г. он был избран академиком по Отделению литературы и языка [АН СССР. 1943. С. 55—56].

Сразу после восстановления Восточного факультета он был назначен заведующим кафедрой тюрко-монгольских языков, в 1944 г. был избран деканом факультета, а через некоторое время возглавил вновь созданную кафедру монгольской филологии, где преподавал монгольский язык, читал лекции по курсам «Введение в монголоведение», «История монгольской письменности» [Герасимович, 1990. С. 127]. Среди учеников С. А. Козина есть много ученых-монголоведов, работавших во всех монголоведческих центрах России — в Москве, Санкт-Петербурге, Бу-

рятии и Калмыкии. Сергеем Андреевичем написан ряд фундаментальных трудов по монголоведению, не потерявших своего научного значения и по сей день. Ученые признают перевод «Сокровенного сказания монголов», выполненный им в 1940 г. и изданный с вступлением и пространным комментарием, лучшим и пользуются им в своих исследованиях по настоящее время. Всю свою жизнь С. А. Козин изучал эпос монгольских народов. Им написаны монографии о «Гэсэре», «Джангаре», в которых он дал точную и многостороннюю характеристику этих памятников народного творчества монголов, калмыков и бурят. Его переводы, выполненные прекрасным художественным русским языком, заслужили признание у специалистов-монголоведов и у всех заинтересованных читателей. Своими научными трудами о Гэсэриаде и Джангариаде он открыл новое направление в отечественном монголоведении, которое стало плодотворным для ученых второй половины XX в.

Научная деятельность Сергея Андреевича не всегда воспринимались властью однозначно положительно. В конце 20-х гг. ему пришлось пережить большие волнения по поводу сфабрикованного против него одним из сотрудников Ленинградского восточного института дела: им были подняты документы о работе С. А. Козина в 1903—1906 гг. в Калмыкии в должности, которая приравнивалась к службе в полиции. Дело рассматривалось на заседании Президиума Института. С. А. Козин был вынужден подать заявление о предоставлении ему очередного отпуска с последующим освобождением от занимаемой им в то время должности заведующего учебным отделом. Но ход обвинительному заключению дать не удалось: в дело активно вмешалась научная общественность. Коллективное письмо в поддержку С. А. Козина подписали многие известные ученые, такие как И. Ю. Крачковский, В. М. Алексеев, С. Ф. Ольденбург и другие. Второй серьезный момент в научной биографии С. А. Козина пришелся на сороковые годы, когда ученый в своей монографии «Эпос монгольских народов» высказал мнение о том, что «Сокровенное сказание», «Гэсэр» и «Джангар» являются

трилогией, которую объединяет один герой. Это суждение было признано политически неверным и вызвало сильную критику в научной литературе того времени и в средствах массовой информации. Однако это не мешает до сих пор считать все три монографии С. А. Козина значительнейшими научными трудами в отечественной монголистике.

Семидесятилетие ученого и педагога широко отмечалось коллегами и студентами. Сохранилось поздравление, написанное на монгольском¹ и русском языках, подписанное всеми петербургскими монголоведами того времени² — Н. П. Шастиной, А. И. Воробьевой, С. Л. Пучковским, Н. О. Шаракшиновой, К. М. Черемисовым, монгольским ученым Ц. Дамдинсурэнном, находившимся в то время в Петербурге.

Последние годы жизни С. А. Козин провел под Ленинградом, в Комарово, где и скончался 16.10.1956.

За свою научную и педагогическую деятельность С. А. Козин был отмечен наградами: орденом Ленина и Трудового Красного знамени. К значимым результатам его научной деятельности относятся более ста научных статей и четыре монографии [Козин, 1935; 1935а; 1935б; 1939; 1940; 1941; 1946; 1948].

В некрологе по случаю кончины С. А. Козина, подписанном Президиумом Академии наук СССР,

Примечания

1. Очевидно, монгольский текст поздравления был написан Ц. Дамдинсурэнном.

Источники и литература

АН СССР. М.; Л., 1943.

АВ ИВР РАН, ф. 152, оп. 3а, № 17.

АВ ИВР РАН, ф. 152, оп. 3а, № 20.

Герасимович Л. К. С. А. Козин // Страницы отечественного монголоведения. Удан-Удэ, 1990.

Даревская А. М. Русский советник правительства Монголии С. А. Козин // Восток и Россия: взгляд из Сибири. Материалы и тезисы докл. к научн.-практ. конф. Иркутск. 16—18 мая 1996 г. Иркутск, 1996.

Протокол заседания № 112 Местного Комитета Ленинградского восточного института им. А. С. Енукидзе от 16 марта 1928 г. Личный архив А. В. Наумова.

Козин С. А. Неопубликованные труды Иакинфа Бичурина // Известия АН СССР. М.; Л., 1929.

Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.

Козин С. А. Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. М.; Л., 1935.

Козин С. А. К вопросу о дешифрировании дипломатических документов монгольских ильханов // Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. М., 1935. № 7.

Приложения

Глубокоуважаемый Сергей Андреевич!

Деканат, общественные организации, профессорско-преподавательский состав и кафедра монгольской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного ордена Ленина университета им. А. А. Жданова горячо приветствуют Вас в день Вашего семидесятилетия!

Советское монголоведение обязано Вам, Сергей Андреевич, разработкой и исследованием важней-

Отделением литературы и языка АН СССР, Ленинградским государственным университетом им. А. А. Жданова и Институтом востоковедения АН СССР, ученый был назван одним из крупнейших востоковедов, выдающимся специалистом в области монгольской филологии, крупным исследователем и педагогом, воспитателем молодых советских монголоведов, уделявшим «большое внимание подготовке научных работников Монгольской Народной Республики», и труды его «будут служить ему памятником на долгие годы» [Вестник АН СССР, 1956].

Редакция выражает искреннюю благодарность А. В. Наумову, предоставившему материалы о научной деятельности С. А. Козина из личного архива, и В. Фролову — за техническую подготовку их к печати.

В приложении мы публикуем поздравительные письма по случаю семидесятилетия ученого, письмо коллег в поддержку С. А. Козина и выписку из заседания Президиума ЛВИ, а также подборку фотографий из Архива востоковедов ИВР РАН о жизни и научной деятельности С. А. Козина. Фотодокументы из АВ ИВР РАН подготовлены к изданию С. Л. Шельчинской.

2. Находится в личном архиве А. В. Наумова.

Козин С. А. Язык первого периода истории монгольской литературы (по письмам персидских ильханов 1289—1305) // Изв. АН СССР. М.; Л., 1935.

Козин С. А. Материалы калмыковедения. Астрахань, 1910.

Язык первого периода истории монгольской литературы // Изв. АН СССР. 1935. № 5.

Козин С. А. Об одной неизвестной глагольной форме в монгольском письменном языке древнего периода монгольской литературы // Учен. зап. Ленингр. ун-та. Л., 1939. № 20.

Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. М.; Л., 1940.

Три памятника литературы монгольских народов // Изв. АН СССР. М.; Л., 1940. № 2.

Козин С. А. Ойратская историческая песнь о поражении Халхасского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. войсками ойратского Четырехцарствия // Науч. бюл. ЛГУ. Л., 1946. № 6.

Козин С. А. Эпос монгольских народов. Л., 1948.

С. А. Козин // Вестник АН СССР. М.; Л., 1956. № 12.

ших вопросов историко-эпических произведений монголов и монгольского языкознания.

Вместе с тем деканат Восточного факультета особо отмечает Ваши заслуги в деле организации нашего факультета, первым деканом которого явились Вы и вложили много труда и энергии по руководству его деятельностью. За время своей научной и педагогической деятельности Вы подготовили многочисленных учеников — советских монголи-

стов, уверенно работающих в различных областях монголоведения.

Своей заботой по возрождению и надлежащей постановке востоковедного образования в Ленинградском университете Вы, Сергей Андреевич, снизили глубокое уважение со стороны профессорско-преподавательского состава, партийной и общественной организации нашего факультета.

Отмечая Ваше семидесятилетие, желаем Вам, Сергей Андреевич, долгих лет жизни и плодотворной работы на благо нашей социалистической Родины.

[Тридцать подписей, в их числе]: Д. [А.] Алексеев, [И. Ю.] Крачковский, А. А. Фрейман, [Л. Н.] Меньшиков, [Л. С.] Пучковский, Н. В. Кюнер, А. [С.] Тверитинова, Конаков, С. [С.] Аванесян, В. [В.] Струве, В. [И.] Беляев, Д. Б. Улымжиев, Санкр[итьяна], В. [В.] Алексеев, К. [М.] Черемисов, П. [И.] Петров, [В. М.] Надеяев, О. [] Иванова-Тацин...

Глубокоуважаемый
Сергей Андреевич!

Деканат, общественные организации, профессорско-преподавательский состав и кафедра монгольской филологии Восточного факультета Ленинградского Государственного ордена Ленина Университета им. А.А.Жданова горячо приветствуют Вас в день Вашего семидесятилетия!

Советское монголоведение обязано Вам, Сергей Андреевич, разработкой и исследованием важнейших вопросов историко-эпических произведений монголов и монгольского языковедения.

Вместе с тем деканат Восточного факультета особо отмечает Ваши заслуги в деле организации нашего факультета, первым делом которого явились Вы и вложили много труда и энергии по руководству его деятельностью. За время своей научной и педагогической деятельности Вы подготовили многочисленных учеников - советских монголистов, уверенно работающих в различных областях монголоведения.

Своей заботой по возрождению и надлежащей постановке востоковедного образования в Ленинградском университете Вы, Сергей Андреевич, снизили глубокое уважение со стороны профессорско-преподавательского состава, партийной и общественной организации нашего факультета.

Отмечая Ваше семидесятилетие, желаем Вам, Сергей Андреевич, долгих лет жизни и плодотворной работы на благо нашей Социалистической Родины.

Фотокопии письма на русском и старомонгольском языках (из личного архива А. В. Наумова)

Дорогой и глубокоуважаемый Сергей Андреевич!

Сегодня в знаменательный день Вашего семидесятилетия коллектив сотрудников Сектора восточных рукописей Института востоковедения Академии наук СССР от всего сердца поздравляет Вас и желает Вам доброго здоровья!

На всём протяжении Вашего большого и замечательного жизненного пути Вы неустанно трудились на благо нашей дорогой Родины и совершенствовались те прекрасные качества гражданина и человека, за которые мы глубоко уважаем и сердечно любим Вас!

Ещё будучи студентом, Вы были в рядах демократического студенчества и подвергались за это преследованиям. Вся Ваша дальнейшая научная и общественная деятельность являлась достойным образцом служения нашему народу, которому Вы в течение всей Вашей жизни отдавали свои знания и силы.

С Вашим именем связаны большие научные труды — «Сокровенное сказание», «Гэсэриада», «Джангариада» и многие другие, которые являются ценнейшим вкладом в наше советское монголоведение. Ваши работы всегда отличались широтой постановки вопросов и доступностью изложения. В этих ра-

ботах Вы знакомили как специалистов, так и самые широкие круги советских читателей с литературой, языком и культурой дружественного нам монгольского народа.

Ваши лекции в Университете всегда собирали большое число слушателей как студентов, так и преподавателей.

Все, кто приходили к Вам как к наставнику и руководителю, неизменно встречали у Вас внимание и заботу и получали от Вас советы и указания.

Вы всегда живо откликались на все явления научной жизни как в монголистике, так и в других областях востоковедения.

Дорогой Сергей Андреевич, ещё и ещё раз желаем Вам долгих лет жизни и доброго здоровья.

Подписи: [О. Ф.] Акимушкин, [Д. А.] Алексеев, В. [И.] Беляев, [Ю. Е.] Борщевский, [П. Г.] Булгаков, М. [В.] Воробьев, [З. Н.] Ворожейкина, [Н. К.] Дмитриев, [Г. А.] Зограф, О. [..] Иванова, [И. И.] Иориш, [В. И.] Кальянов, Р. [..] Кандинская, Е. [И.] Кычанов, А. [И.] Михайлова, [Б. И.] Панкратов, О. [П.] Петрова, Л. [..] Писаревский, [Л. С.] Пучковский, О. [И.] Смирнова, [Д. И.] Тихонов, А. [Б.] Халидов, [..].

Дорогой и глубокоуважаемый
Сергей Андреевич!

Сегодня в знаменательный день Вашего семидесятилетия коллектив сотрудников Сектора восточных рукописей Института востоковедения Академии наук СССР от всего сердца поздравляет Вас и желает Вам доброго здоровья!

На всем протяжении Вашего большого и замечательного жизненного пути Вы неустанно трудились на благо нашей дорогой Родины и совершенствовались те прекрасные качества гражданина и человека, за которые мы глубоко уважаем и сердечно любим Вас!

Еще будучи студентом, Вы были в рядах демократического студенчества и подвергались за это преследованиям. Вся Ваша дальнейшая научная и общественная деятельность являлись достойным образцом служения нашему народу, которому Вы в течение всей Вашей жизни отдавали свои знания и силы.

С Вашим именем связаны большие научные труды — «Сокровенное Сказание», «Гэсэриада», «Джангариада» и многие другие, которые являются ценнейшим вкладом в наше советское монголоведение. Ваши работы всегда отличались широтой постановки вопросов и доступностью изложения. В этих работах Вы знакомили как специалистов, так и самые широкие круги советских читателей с литературой, языком и культурой дружественного нам монгольского народа.

Ваши лекции в Университете всегда собирали большое число слушателей как студентов, так и преподавателей.

Все, кто приходил к Вам как к наставнику и руководителю, неизменно встречал у Вас внимание и заботу, и получал от Вас советы и указания.

Вы всегда живо откликались на все явления научной жизни, как в монголистике, так и в других областях востоковедения.

Дорогой Сергей Андреевич, еще и еще раз желаем Вам долгих лет жизни и доброго здоровья.

Фотокопия письма (из личного архива А. В. Наумова)

Уполномоченному Секции научных работников по
ЛВИ¹

Сергей Андреевич Козин по окончании факультета восточных языков Петербургского тогда Университета (в 1903 г.) работал в калмыцкой степи. Интересуясь вопросами кочевого хозяйства, он изучал быт калмыков почти на всём пространстве расселения этого народа. С. А. К[озин] принял участие в составлении книги «Материалы естественно-исторического

и статистико-экономического обследования Калмыцкой степи Астраханской губернии (2 тома. Астрахань. 1910 г.), причём самое обследование велось под непосредственным руководством С. А. Козина. Книга эта является чрезвычайно важным вкладом в нашу литературу о калмыках и до сих пор не утратила своего значения. Вместе с тем С. А. как ориенталист всегда поддерживал связь с Восточными факультетами и оказывал помощь и содействие в работе по изучению калмыков ряду лиц, профессорам и

студентам-восточникам. В дальнейшей своей деятельности, перейдя на работу уже в Монголии, С. А. Козин продолжал свои обследования быта и кочевого хозяйства родственного калмыкам монгольского народа и собрал обширные материалы, которые были отчасти использованы в известной книге Майского². Интересуясь широко Востоком, С. А. Козин всегда обращал внимание на Китай; им были обработаны некоторые труды известного синолога В. П. Васильева, например, его работа по истории китайской литературы, оставшаяся до последнего времени в виде литографированного издания. В настоящее время С. А. Козин ведёт в ЛВИ специальный курс по кочевому хозяйству калмыков, занимаясь вопросом, который интересовал его и которым он занимался в течение многих лет. В общем, можно сказать, что С. А. Козин в качестве работника-ориенталиста является местным деятелем-краеведом, координировавшим свою деятельность с научным востоковедным центром, каким был тогда Восточный факультет, который несколько раз выдвигал С. А. Козина на разные назначения, которые позволяли С. А. вести свою краеведческую работу.

09/III. 1928

проф. Б. [Я.] Владимирцов

Вполне присоединяюсь к мнению профессора Б. Я. Владимирцова. Считаю также со своей стороны С. А. Козина совершенно необходимым научным работником и организатором ЛИЖВЯ как высшего учебного заведения.

Академик Ф. [И.] Щербатской

Уполномоченному Секции научных работников
по ЛВИ

Деятельность Сергея Андреевича КОЗИНА я наблюдал с самого момента его поступления в Институт живых восточных языков.

Семилетняя работа его совершенно преобразила постановку научно-учебного дела, придав ей законченную стройность до малейших деталей. В новом учреждении Сергей Андреевич сумел провести в жизнь и конкретизировать всё лучшее от старых востоковедных традиций и, как человек с широким охватом знаний как по старому, так и новому Востоку и запросов современности, смог найти ту правильную линию в организации научно-учебного дела, которая так выгодно отличает Институт от большинства учреждений аналогичного типа. Глубоко преданный интересам востоковедения, он в своей всецело поглощающей его работе к соответствующим нуждам союза постановке преподавания в Институте с равным вниманием и глубокой отзывчивостью прислушивается к запросам новопоступающего студента и к мнениям профессоров, имеющих за собою много лет научной работы. Постоянная работа Сергея Андреевича по этим двум направлениям позволила ему внести стройность и согласованность не только в ор-

ганизацию научно-учебной работы, но и во взаимоотношения студенческой и преподавательской корпорации.

15/III. 1928 г.

проф. А. [П.] Баранников

В секцию научных работников

Ввиду некоторых недоразумений, возникших в связи с работой сотрудника Ленинградского восточного института С. А. Козина, считаю нужным сообщить своё мнение о деятельности его, хорошо мне известной. Моё непосредственное знакомство с работой С. А. Козина началось со времени моего вступления в число профессоров Института, т. е. почти с его основания (в 1921 г.). Но ещё и до того, не имея личного представления, я неоднократно слышал о его научной и общественной деятельности в Калмыцкой степи лучшие отзывы со стороны как моих коллег по монголистике (главным образом профессоров Б. Я. Владимирцова и В. Л. Котвича), так и представителей калмыцкого народа, с которым мне приходилось входить в соприкосновение по различным вопросам востоковедения. Семилетняя работа в Институте, когда я имел возможность наблюдать С. А. Козина почти ежедневно, позволила мне оценить и большие административные его дарования, и редкий такт в очень трудных иногда условиях, и большую работоспособность. Я полагаю, что приведение в порядок сложной учебной работы в большом учреждении в значительной мере дело его рук. У меня нет никаких сомнений в том, что Институт очень многим обязан С. А. Козину, своей долголетней работой доказавшему умение понимать нужды и требования современного строя. Для института он является одним из основных работников, деятельность которого протекала у всех на виду. Я убеждён, что те обстоятельства, которые вызвали моё обращение, объясняются исключительно простым недоразумением. Чем скорее оно будет ликвидировано, тем лучше для восстановления спокойной работы всех деятелей Института.

*Профессор Ленинградского восточного
института им. А. С. Енукидзе,
академик И. [Ю.] Крачковский.
Ленинград. 16 Марта 1928 г.*

Зная давно работу С. А. КОЗИНА, считаю необходимым заявить, что он постоянно занимался изучением калмыков и их быта, а затем, в Монголии, и монголов. Эта работа даёт ему полное право считаться научным работником. В своё время он получил хорошую научную подготовку на Ф[акультете] восточных языков Петербургского Университета. Им неоднократно оказывалось содействие научным трудам других востоковедов.

Академик Сергей ОЛЬДЕНБУРГ

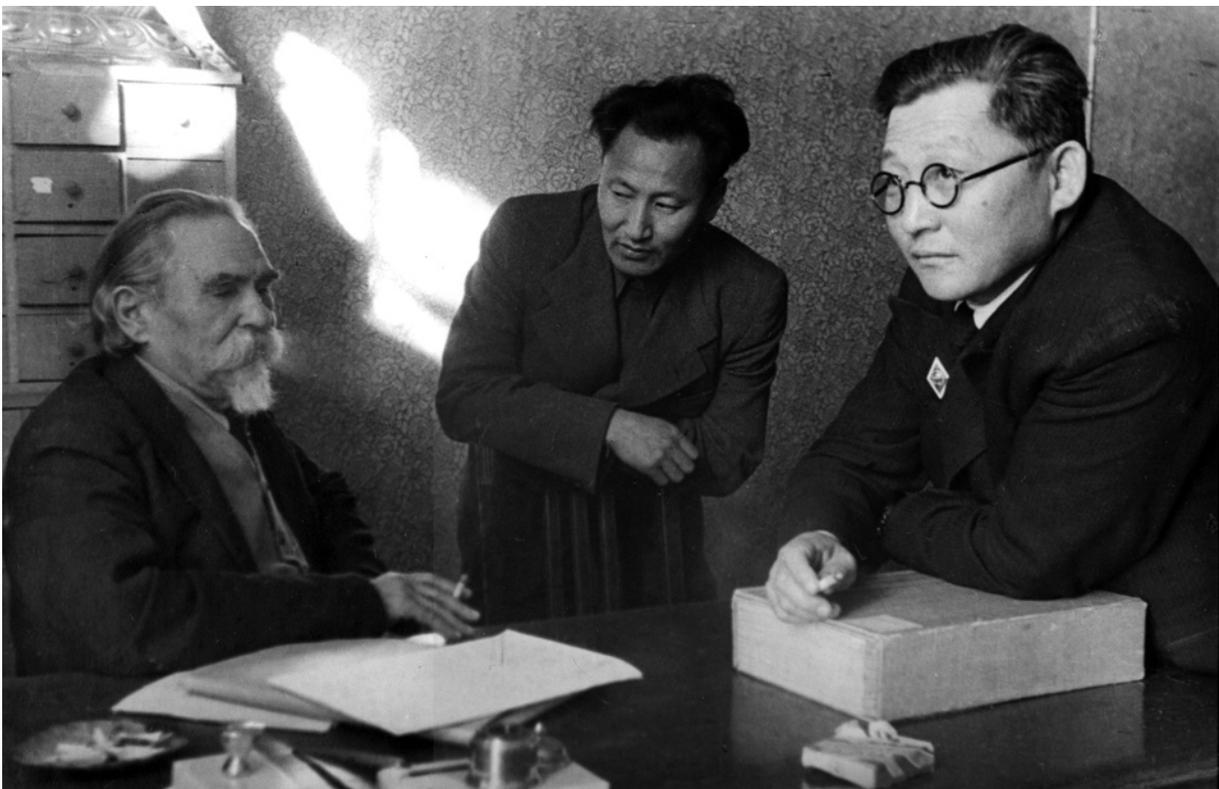
С подлин. верно: (подписано рукой:
делопроизв. М. Циммерман)

ЦИК СССР. Ленинградский Восточный Институт имени А. С. Енукидзе.	
ВЫПИСКА Президиума	
из протокола № 6 заседания Правления Института, состоявшегося 20-го апреля 1928 г.	
СЛУШАЛИ:	ПОСТАНОВИЛИ:
<p>п.19. Заявление Завед. Учебным Отделом С.А. КОСКИНА - о предоставлении положенного 2-х месячного отпуска и об увольнении, по истечении срока отпуска, от должности Завед. Учебным Отделом.</p>	<p>п.19. Отпуск разрешить. По истечении отпуска освободить от должности Заведывающего Учебным Отделом. Временное исполнение должности Заведывающего Учебным Отделом возложить на Секретаря Правления Института г. ТАЛДОНОВА Н.Г. -</p>
<p>Подлинный за надлежащими подписями.</p> <p>С подлинным верно: <i>Секретарь</i> /Талднов/</p> <p>Препровождается _____ 1928 г. № _____</p> <p style="font-size: small;">тип. КУЛЬГАНАК ИЛЛЕКХАНОВА 4-3.</p>	

Копия.	
ПРОТОКОЛ № 12	
Заседания М.К. № 112 Ленингр. Вост. Ин-та им. А.С. Енукидзе от 16 марта 1928 г.	
Присутствовали: КРОНБЕРГ, СПИРИН, ВАСИЛЬЕВ, ДЖУ-ВАН-ФУ, КОРОЛЕВ, КАЗАКЕВИЧ.	
Порядок дня:	
<p>I. Сообщение Предместкома г. КРОНБЕРГ о получении сведений о лишении избирательных прав Завед. Учебным Отделом г. КОСКИНА.</p>	
Слушали:	Постановили:
<p>I. Сообщение Предместкома г. КРОНБЕРГ о получении сведений о лишении избирательных прав Завед. Учебным Отделом г. КОСКИНА. г. КОСКИН в дореволюционное время занимал должность заведывающего казначейским набором, на какое должность причислена к работе по департаменту полиции.</p>	<p>Весь материал передать на рассмотрение Отдела Союз Рабпро, копию - Секции Научных Работников.</p>
<p>П.п.: Председатель Ф. КРОНБЕРГ. Секретарь А. СПИРИН.</p> <p>С подлинным верно: Секретарь Месткома: <i>В. Трещинский.</i></p>	

Фотокопия протокола заседания ЛВИ
(из личного архива А. В. Наумова)

Фотокопия выписки из протокола заседания
Президиума правления ЛВИ (из личного архива А. В. Наумова)



С. А. Козин с аспирантами Ц. Дамдинсурэном и Д. А. Алексеевым. 1947 г.
(Фото из АВ ИВ РАН)



Выступление С. А. Козина на заседании, посвященном вручению отечественным востоковедам правительственных наград. 1945 г. (Фото из АВ ИВР РАН)



С. А. Козин с сотрудниками монгольского кабинета ИВ АН СССР. Слева направо: С. А. Козин, Д. Дамдинсурэн, А. П. Конаков, Д. А. Алексеев, Л. С. Пучковский, Т. А. Бурдукова, А. И. Воробьева. 1947 г. (Фото из АВ ИВР РАН)

Примечания

1. Имеется в виду книга Майского «Современная Монголия» (Иркутск, 1921).
2. ЛВИ — Ленинградский восточный институт — одно из первых востоковедных учреждений нового типа. Существовал в Ленинграде в 1920—1938 гг. Другие названия это-

го института: ЦИЖВЯ (Центральный институт живых восточных языков); ПИЖВЯ (Петроградский институт живых восточных языков); ЛИЖВЯ (Ленинградский институт живых восточных языков).

С. А. Козин

Беседа мальчика-сироты с орлёками Чингис-хана

Публикуемый ниже перевод «Повести-шастры о том, как отрок сирота вел мудрые беседы с девятью орлёками Богдо-Чингиса», выполненный С. А. Козиным в 1938 г. и напечатанный в 20-м номере «Ученых записок ЛГУ» (с. 155—173) в качестве приложения к статье «Фрагмент из цикла эпических сказаний», давно стал библиографической редкостью. Этим вызвано наше решение представить публике перевод сочинения, значение которого чрезвычайно важно для понимания пласта монгольской литературы о создателе первого единого монгольского государства Чингис-хане. В статье автор дает историографический анализ существующих рукописей этого сочинения и его отрывков, которые вошли в другие произведения, такие как «Шар тууж», «Алтан товч» «Цагаан тууж» и др. Ученый скрупулезно рассмат-

ривает главных персонажей, сюжет и художественные особенности повести.

К повести-шастре С. А. Козин обращается в своей научной биографии не единожды. Этот перевод он включил в свою работу «Сокровенное сказание», вышедшую в 1941 г. и содержащую транскрипцию, перевод и комментарии к первому письменному памятнику монгольской литературы XIII в. «Тайная история монголов» («Юань чао би ши»). Эта работа стала одной из главных в научной деятельности монголоведа и вошла во все монголоведные литературоведческие исследования именно под названием «Сокровенное сказание». В приведенном ниже отрывке сохранено авторское написание монгольских слов и имен.

ПОВЕСТЬ-ШАСТРА О ТОМ, КАК ОТРОК СИРОТА ВЕЛ МУДРЫЕ БЕСЕДЫ С ДЕВЯТЬЮ ОРЛЁКАМИ БОГДО-ЧИНГИСА¹

В старое время бывалое
Сын всемогущего Неба,
Сильный великой остроюю ума,
От роду муж, святой и блаженный наш царь-государь

Святородный Чингис-хан
В годовщину бракосочетания с царицей
Bortegeljin Sečen

Созвал на пир всех своих девять орлёков, пятерых своих сыновей-тайчжиев,

Все свои пять наций и все свои четыре подвластные великие улусы-уделы.

Среди пира к хану с ханшей держит речь Сюльдесский Торгон-Шира:

«Соблаговоли выслушать, верховный наш царь-государь.

Если б на этом широком сейме
Да не было пред нами вина,
Был бы он слишком прост и докучлив». Перед царем-государем, рожденным по воле Неба, так высказался Торгон-Шира.

И встречное слово взял Дай-го Мухули Джалаирский:

«Вино затягивает наши раздоры,
Порождает в нас чванство и гордые помыслы,
Делает бессвязными наши речи,
Поднимает борьбу стихий в гармоничном естестве нашем.

Когда бы мы отказались от вина, суетного того питья,

То речь наша всегда была б твердой, а тело бодрственным».

В сиянии славы рожденному священному государю так сказал Го-Мухули,

¹ Эта песнь составлена по древнему великому историческому повествованию о словопрениях девяти орлёков.

И слово взял Цу-Мерген:
 «Но ведь вино рассеивает задумчивость,
 Раскрывает в нас зло и добро,
 Выдает наши слова про себя,
 Разоблачает в нас высокое и низкое.
 Разве не оно — вековечная целительная расаяна,
 Разве не на радость оно ныне живущим,
 Разве не память о нас будущим поколениям?
 И верно, пожалуй, что докучен был бы этот наш сейм,

Если б теперь же мы отложили вино».

Славному от роду святому и блаженному Чингис-хану так сказал Цу-Мерген,

И встречное слово взял тогда Кюлюк-Богурчи Аруладский, сын Лаху-Баяна:

«Вино входит в уста словно золотая мушка,

А из уст выходит будто лев или сон.

На язык — что слепень, с языка — что Гэсэр-Хан

Нудит оно в похвальбе умом-разумом,

Изводит в прахжитое и добытое,

Ослабляет в нашем теле жизненную силу,

Заставляет забывать крепко сговоренное.

Не будем же падки до крепкого вина,

А обсудим-ка лучше свои худые и славные дела.

Не будем припадать к вину-араке:

Побеседуем обо всех своих делах, да и по домам».

От роду премудрому царю-государю молвил это слово Кюлюк-Богурчи,

Вступился тогда Урянханский Джельме:

«На непокорство от злого вина

Разве нет государевой управы?

Наполним же чаши вином

И будем пить, как жеребята;

Рано ли, поздно ли — будем упиваться!

Будем лежать, покуда не встанем и опять не свалимся.

Наполним же чаши крепким вином;

Будем ликовать, как турпаны и лебеди;

Будем веселиться с милыми сердцу добрыми со- товарищами,

А вдосталь наговорившись, разойдемся».

Пространному ясному Небу, священному государю так молвил Джельме.

И слово навстречу взял Бесудский Джебе:

«Если не будет винного пития,

То разве и родства не будет?

Разве не радость сама по себе эта наша жизнь?

Не будет араки-вина —

Останется дружба.

И радость — сама эта наша милая жизнь:

Бросим же злое вино,

Будем усердствовать пред своим ханом,

Будем держать совет по делам великого вечного правления.

Будем предварять дела врага и супостата».

Так сказал Джебе государю, сыну Хан-тенгрия.

И взял встречное слово Хара-Кирагу:

«Не радостно ль пить всем содружеством,

Не отраднo ли послушать ближних и дальних!

Разве тогда не прибудет красы у немощной нашей речи,

Разве поникнет наша ярость рубиться с врагом?

Не чинясь и не считаясь местами, выпьем же за все сразу темного вина

За долю-счастье его, священного нашего государя,

Изопьем и за все его радостное многолюдье».

Когда высказался пред священным государем Хара-Киру,

Слово навстречу взял Буругул:

«Разве не ведет оно к концу нами нажитого- добытого?

Разве не запамятует ума-разума?

Что-то редко водится мудрость с темным вином,

Что-то много от него беды да разрухи».

Кончил свое слово к святому блаженному Чингис-хану Буругул,

Взял встречное слово Сенге — Хутукту:

«Выпьем за счастье-долю нашего славнородного царя-государя,

Сочетаем свои голоса, словно гуси-лебеди,

Спарим свои масти, словно хулань и мулы,

Возликуем и возвеселимся всем содружеством.

Выпьем за счастье-долю нашего славнородного царя-государя,

Сочетаем свои голоса, словно турпаны и гуси,

Спарим свои масти, словно сайгаки и маралы,

Возрадуемся со своими милыми добрыми друзьями».

Так высказались перед священным государем Чингис-ханом девять драгоценных его орликов.

И сказал стоявший при дверях отрок-сирота:

«Ах если б войти мне в сонм великих,

Если б суметь высказать все, что у меня на душе.

Ах если б войти мне в строй сайдов-вельмож,

Если б суметь высказать свои думы-думушки!»

Сказал и стоит себе, а священный государь, услышав те речи, благоволил:

«Что же скажешь ты, непутевый мальчуган?»

И мальчик отвечал так:

«О, грозно величие нашего царя-государя,

Трудно вести речь в многолюдном собрании,

Страшен блеск священного государя,

Трудно вести речь в таком собрании.

И есть что сказать в уме у меня,

Да очень трудно высказать. Вот что я скажу».

Сказал. И выслушав эти слова, соизволил премудрый от рождения царь-государь:

«Ничего, малыш! Коли ты речист — говори,

Коль искусен узоры вышивать — вышивай».

Услышав такие слова пространного светлого Неба, священного государя,

Отрок возрадовался великой радостью

И от всего своего ума-разума повел такую речь

О достоинствах и недостатках винопития:

«Перепьешь — заболеешь,

Недопьешь — осиротеешь.

Но разве не радость испить лишнее в этом собрании?

И разве не глупая душа зря упивается?

Докука одна — пить без просвету.
 А мудрость — навсегда подобное бросить,
 Не радость ли пить во благовременье,
 Не глупость ли упиваться до упаду!
 Ах, слетались бы вы, словно лебеди,
 Веселились бы, ликовали всем содружеством,
 Упивались бы, не слушая дурных вралей,
 Да не плошали бы силой и для сечи с врагом.
 Ликовали бы, словно цапли,
 Веселились бы в сонме премудрых,
 Упивались бы, не слушая дурных болтунов,
 Да не плошали бы силой и для рукопашной с врагом.

Прихлебывали б, словно турпаны и лебеди,
 Веселились бы со своими милыми сердцу сотоварищами,
 Упивались бы, не слушая злобных плутов,
 Бесстрашно рвались бы сразить врага.
 Подцепляли бы, словно птица луговка своим клювом.

Радовались бы со своими старыми и малыми,
 Упивались бы, не слушая дурных невежд,
 Разом обрушивались бы на заклятых врагов!»
 Так сказал Чингис-хану подлинно мудрый отрок,
 И тогда взял встречное слово Хобшигур (балагур, шут) Чидана-Сецен:

«Не то что осуждать речи девяти ёрлөков,
 И вовсе-то не пристало тебе заводить речи!
 Не выходит ли по-твоему, что во всем собрании ни одного умного нет?

Что тебе бы и быть докладчиком у царя-государя.
 Приличны ли речи сироте,
 Пристойна ли прыть захудалому коню?
 Тебе бы по-собачьи ловить свои кости,
 Тебе бы по-утиному щипать свои водоросли!»

Отрок отвечал:
 «Ах, Чидана-балагур, премудрый шут! Не твои это речи,

А твоего фальшивого разума.
 Разве осуждал я речи девяти ёрлөков,
 Разве говорил я, что вся правда в моих словах,
 Разве говорил я, что во всем собрании ни одного умного нет?

Говорил же я потому, что не смел перечить воле своего царя-государя.

Подымай сироту — разве он не вырастет,
 Покорми истощавшего коня — разве он не разжиреет?»

Взял встречное слово мудрый шут Чидана
 И в сердцах говорит:

«Связно-то болтать ты, видно, мастер,
 Красно-то сказать ты, видно, остер!
 А можно бы раздавить тебя, как мышонка,

На смех всего честного собрания,
 А можно бы раскрутить тебя, как огарок,
 На потеху всему честному собранию.
 Тебе бы, малому, держать язык,
 Чтоб не вышло лютой немочи». На то отвечал отрок:
 «Ах, премудрый шут Чидана! Не в твою я речь вступал,
 В свой черед высказывался,
 Разве нельзя отличить правду от кривды,
 Разве можно присвоить незамутимый океан-море;
 Разве можно превзойти милостью нашего священного государя,

Разве стоит заводить речь с темным простолюдином?

Можно ли гневаться на пустую речь,
 Стоит ли зариться на вековечный океан-море,
 Можно ли одному себе присвоить милость нашего царя-государя?

Пристойно ли спорить с таким безответным человеком,

Можно ль реку вычерпать колодезной бадьей,
 Поймать ли руками небесную радугу,
 Запрудить ли песком быструю реку?
 Не по мыслям ли судят славного мудростью?
 Ах, умилился бы и ты душой.

Радовался бы и ты правдивому слову,
 Оставил бы задние свои мысли,
 Направлял бы ты да исправлял мои неправые речи». Выслушав эти слова подлинно мудрого отрока,
 Чингисхан обратился к Чидана-Сецен-Хобшитуру:
 «Колодец сколько ни чисть, ни отчерпывай,
 Не взметнет вода вверх ключом:
 Все на обычном своем уровне останется.

А бьющий из земли ключ, сколько ни запирай, не запрешь;

Да и вычерпать его досуха трудно;
 Наводнившись же, он невозмутимо чист, прозрачен и прекрасен.

Подобное — по пословице: сколько ни корми ворона, а пустишь на ястреба —

Он в страхе долу бросается, прячется и даже в мышиную нору хоронится,

А выкормишь кречета-сокола, так он рвется ввысь,
 Нападает на коршунов и орлов!»

Пространное ясное Небо, светлейший государь взял к себе этого отрока,

Пожаловал его медово-сладким питьем — расаяной И, взирая на него радостным своим ликом,
 Стал его милостиво и ласково воспитывать.

Подготовлено к изданию Т. Ю. Евдокимовой

М. В. Мандрик, И.М. Захарова

К истории назначения на должность советника: С. А. Козин на пути в Монголию *

Работа С. А. Козина в должности финансового советника монгольского правительства в 1914—1916 гг. являлась важной составной частью общей политики России в Монголии. Авторы статьи, используя архивные документы, хранящиеся в С.-Петербургском филиале Архива РАН, детально исследуют историю назначения С. А. Козина на этот пост, начиная с момента возникновения идеи создания института советника при монгольском правительстве и обсуждения его кандидатуры до событий, связанных с назначением и приездом его в Ургу.

Ключевые слова: история Монголии; С.-Петербургский филиал Архива РАН; финансовый советник, политика России в Монголии.

В статье затрагиваются вопросы, которые уже были частично освещены в работе Е. М. Даревской «Русский советник правительства Монголии С. А. Козин» [Даревская, 1996]. Однако использование новых архивных документов позволяет более детально исследовать этот сюжет и несколько по-иному расставить акценты. В данной статье основное внимание обращено на историю создания должности советника и выбор его кандидатуры, что во многом и определило дальнейшую судьбу института советника при монгольском правительстве. В статье также отражены события, связанные с назначением С. А. Козина в Ургу и приездом его в Монголию.

После монгольской революции 1911 г. Россия была вынуждена решать сразу несколько задач: помочь монголам, которые рассчитывали на поддержку, сохранить стабильные отношения с Китаем и поддержать собственные интересы в этом регионе. Для решения первой и третьей задач как нельзя лучше подходила идея создания института советника при монгольском правительстве. Идея возникновения института советника витала в дипломатических кулуарах еще в 1912 г. Значительная финансовая поддержка Монголии со стороны России и постоянные настойчивые просьбы ургинского правительства увеличить субсидии ставили перед Россией вопрос о гарантиях возврата долга и контроле за рациональным расходованием выдаваемых ссуд. Последнее было наиболее актуальным, так как монгольское правительство не допускало вмешательства в свои

внутренние дела. Поэтому, когда монгольские министры, во главе с первым министром Сайн-Ноином, обратились к Генеральному консулу в Урге (10.09.1912, № 937) с просьбой передать императорскому правительству их ходатайство о новой ссуде [РГИА. Л. 415—416], временно исполняющий обязанности министра иностранных дел А. А. Нератов в этот же день выступил перед министром финансов с предложением — позаботиться об обеспечении «исправного возмещения монголами» ссуды и об «упорядочении денежного хозяйства Халхи, которое предупредило бы периодическое повторение ее просьб о денежной поддержке» [Там же. Л. 416—416 об.]. Для урегулирования трат и контроля за ними монгольскому правительству предлагалось назначить финансового советника. На этот пост даже выдвигалась кандидатура бывшего комиссара китайской таможни в Харбине Коновалова [Там же. Л. 416 об.].

Вопрос о контроле был поставлен перед монгольской стороной при обсуждении выплаты ссуды в размере 2 000 000 рублей сроком на 40 лет. Деньги предполагалось потратить на устройство армии и администрации, покупку оружия (из секретной телеграммы И. Я. Коростовца. Урга. 8/21.10.1912, № 175) [Там же. Л. 413]. Однако монгольские власти, по словам И. Я. Коростовца, «энергично отклоняют контроль и готовы удовольствоваться меньшей суммой, если только не будет его. Ввиду сего не будет ли признано обеспечить себя обязательством монгольского правительства, чтобы в случае неуплаты очередного погашения мы имели право обратиться в свою пользу взносы “монголора” или взять в свои руки таможню, наблюдение же за правильностью

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ-МинОКН, 2009, № 09-01-00561a/G «Материалы экспедиции русских финансовых советников С. А. Козина и П. А. Витте в Монголию».

поступлений возложить на консульство, организовав, таким образом, при нем или при проектируемом резиденте замаскированный контроль» [Там же]. Идея участия консульства или резидента в тайном контроле не исчезла бесследно, и попытки его введения будут предприняты при создании института советника при монгольском правительстве.

Решение вопроса о выдаче ссуды затягивалось. Монгольское правительство было вынуждено пойти на уступки и само официально заговорило о создании должности советника. 8 мая 1913 г. секретной телеграммой из Урги русский уполномоченный И. Я. Коростовец сообщал в Министерство иностранных дел (далее: МИД): «Сознавая невозможность справиться собственными силами с упорядочением финансов, Монгольское правительство обратилось ко мне с официальным ходатайством о назначении в Ургу Русского финансового советника, по выбору нашего Правительства. Частным образом монголы просят о назначении чиновника Министерства Финансов Котвича, лично им известного и пользующегося их полным доверием» [АВПРИ, ф. «Китайский стол», л. 3]. Однако тремя днями ранее в секретной телеграмме № 928 от 5 мая тот же И. Я. Коростовец информировал: «Сообщённые монголами дополнительные сведения касательно государственных расходов и доходов представляются неудовлетворительными и дают лишь приблизительное понятие о монгольском бюджете и о назначении ссуды. Едва ли, однако, ургинское правительство при настоящих условиях даст более обстоятельные сведения по интересующему нас вопросу. Упорное уклонение монголов от исполнения нашей просьбы объясняю оппозицией Да-Ламы и Китайской партии, которые систематически противодействуют всем нашим намерениям и стремятся вызвать взаимное обострение. Я заявил монголам, что считаю сообщённые данные малоудовлетворительными и предвижу, что разрешение просьбы по их вине затянется. Вместе с тем дал понять, что установление благожелательного отношения к их денежным нуждам и упорядочение монгольского финансового хозяйства требует приглашения русского финансового советника» [Там же. Л. 2]. Этот текст свидетельствует о том, что решение пригласить советника исходило от России, которая не оставляла Монгольскому правительству выбора. Последнее, понимая серьезность своего положения, даже изъявило готовность назначить советнику основное содержание из своих средств (донесение из МИД от 28.06.1913, № 550 Александру Сергеевичу Танееву, главному управляющему собственной Е. И. В. канцелярией) [Там же. Л. 25].

Российской властью вопрос решался без промедления — 15 мая министр финансов выразил согласие с назначением советника, а на следующий день такое же решение принял и министр иностранных дел [Там же. Л. 4, 6]. Почему при этом вопрос создания Монгольского национального банка был отдан на откуп частной концессии¹ и оставлен без внимания

министерством финансов на долгие месяцы, остается еще выяснить. Организация банка и создание института советника должны были происходить одновременно, являясь последовательными звеньями одной цепи — глобального реформирования финансовой системы Монголии или, что более близко к истине, — строительства новой системы, основанной на европейском опыте. К сожалению, эти две задачи были разделены российскими чиновниками и решались отдельно друг от друга.

Однако и выбор кандидатуры на новый пост оказался более сложным, чем предполагалось изначально. В. Л. Котвич сослался на семейные обстоятельства и отказался от предложения. Обсуждение новой кандидатуры проходило трудно. 18 мая А. Я. Миллер сообщил из Урги, что монгольское правительство изъявляет желание иметь в качестве финансового советника «лицо, знающее язык и местные условия и способное на проведение широких финансовых реформ, связанных с вопросами управления. В случае отказа Котвича позволю себе рекомендовать на эту должность коммерческого агента Китайской Восточной железной дороги Ладыгина, вполне удовлетворяющего, по мнению Д. С. Коростовца, указанным условиям. Финансовый советник являлся бы в данном случае, как это было ранее в Пекине, политическим директором банка, технической частью которого заведовало бы подчиненное ему другое лицо» [АВПРИ, ф. «Китайский стол», л. 5].

После этого обсуждение кандидатуры началось и на более высоком уровне. Министр финансов В. Н. Коковцов сообщил министру иностранных дел С. Д. Сазонову «доверительно», что считает своим долгом коснуться вопроса о выборе лица для занятия этой должности: «Остановившись ввиду сего, за отказом ст. советника Котвича, на кандидатуре Ладыгина, не могу не отметить, что эта кандидатура имела в виду и мною лично, т. к., несомненно, Ладыгин обладает солидным знакомством с местными условиями. Однако это обстоятельство делает его полезным и необходимым агентом и для Управления КВЖД, а с другой стороны, возникает опасение, что сравнительно узкая сфера, в которой протекала предшествующая служебная деятельность Ладыгина, не дала ему достаточного опыта для осуществления таких широких задач, которые предполагается возложить на монгольского финансового советника. При таких условиях я считаю долгом рекомендовать вниманию... бывшего заведующего калмыцким народом Сергея Андреевича Козина» [Там же. Л. 9 об.]. Возникает вопрос, почему на должность финансового советника был рекомендован человек, не имеющий специального образования? Далее в письме приводились доводы, которые должны были убедить С. Д. Сазонова в пригодности С. А. Козина к этой ответственной миссии: «Он окончил курс Факультета Восточных языков по китайско-монгольско-маньчжурскому разряду и, поступив 10 лет назад на государственную службу по Министерству Внутренних дел, почти все время непосредственно соприкасался с де-

лами управления калмыками и отчасти другими инородцами. Именно будучи назначен в калмыцкие степи Астраханской губернии, он состоял последовательно попечителем яндыко-могажного и мало-дербетовского улусов и затем поставлен во главе управления всеми калмыками Астраханской губернии в качестве заведующего калмыцким народом. Так как, при организации управления этим народом на началах опеки, в руках попечителей сосредоточены все отрасли управления — именно, помимо административно-полицейских функций, они ведают податным делом, оброчными статьями, судебно-следственную часть, школьным делом, землеустроительными работами и т. п., — то Козин имел возможность подробно изучить весь строй жизни народа, родственного монголам и находящегося в одинаковых с ними бытовых условиях» [Там же].

Из донесения видно, что С. А. Козин был действительно профессиональным государственным служащим. Одновременно с несением общих административных обязанностей он принимал участие в разработке, а затем и в проведении в жизнь ряда преобразований среди калмыков, в частности, в замене родовых управлений волостными (аймачными), разграничении земель калмыков и русских поселенцев, в проектах административной реформы, проведении экономико-статистических обследований калмыцких степей, но был ли он готов к решению проблем на международном уровне²?

В министерских кругах роль финансового советника рассматривалась довольно широко: он не должен был ограничиваться узкой финансовой сферой ввиду тесной связи ее с различными отраслями государственного хозяйства (т. е. земледелием, лесоводством, горным делом, скотоводством и прочее) [Там же. Л. 16]. Так как необходимо было создавать новые источники доходов, то советника должны были ознакомить с существующими государственными доходами и расходами, податной и налоговой системами и вообще со всеми подробностями управления и административных порядков. Это было объяснено монгольскому правительству. Российское правительство не меньше монгольского было заинтересовано в образовании должности финансового советника, так как при его участии могло добиться контроля над финансами Монголии, которая скрывала и утаивала государственные ресурсы под предлогом невмешательства русских во внутренние дела страны, но при этом просила значительных субсидий на поддержание своей экономики. Начинание могло принести значительные результаты для обеих сторон, но все-таки оставались опасения, что монгольское правительство может от него отказаться. События сильно форсировали, опасаясь, что борьба монгольских политических партий не позволит утвердить и расширить далее влияние российской политики в стране [Там же]. Именно этой спешкой и можно объяснить выбор кандидатуры С. А. Козина, который все же по своему образованию и предыдущей службе не в полной мере подходил для роли автори-

тетного проводника российского финансового влияния в Монголии. Дальнейшие события во многом подтверждают этот вывод. Помимо своих основных функций, советник должен был оказывать возможное содействие Генеральному консулу в Урге, но, как свидетельствуют архивные документы, С. А. Козин, вступив в должность, решил проводить самостоятельную политику, порой не считаясь с позициями консула и интересами российской империи в Монголии.

Если утверждение кандидатуры С. А. Козина в министерских кругах прошло довольно быстро, то переговоры с монгольским правительством затянулись. В секретной телеграмме № 120 Генерального консула в Урге А. Я. Миллера 16/29 июля 1913 г. сообщалось, что ввиду болезни Саин-Ноина решение вопроса отложили. На настояния консула скорее оформить назначение С. А. Козина Саин-Ноин ответил просьбой отложить это до его поездки в Санкт-Петербург, куда он собирался отправиться в конце августа [Там же. Л. 27]. Такое положение дел не устраивало русское правительство, и товарищ министра иностранных дел А. А. Нератов в телеграмме от 18 июля настоятельно советовал Генеральному консулу добиться согласия на подписание документов о назначении советника: «Благоволите пользоваться всяким случаем для настояний на ускорении назначения Козина» [Там же. Л. 28].

О важности подписания документа говорит и тот факт, что МИД, ввиду затянувшегося утверждения, направил 30 августа А. С. Танееву записку с просьбой повременить с докладом царю о затруднениях в ходе переговоров до дополнительного извещения [Там же. Л. 29]. Пока в источниках не найдено известий о дате доклада А. С. Танеева, но есть сведения о донесениях царю более позднего периода. На одном из посланий А. Я. Миллера (конец 1913 г.) Николай II написал: «Как помочь монголам?» [Там же. Л. 46]. Этот вопрос на полях позволил чиновнику высшего ранга в записке на имя царя выразить предположение, что так как решение «финансовой организации Монголии служит предметом забот Императорского Правительства», то Царь не будет возражать против введения должности советника для упорядочения денежных дел и создания для монголов источника правильного поступления доходов (по документу нет возможности точно определить автора или ведомство, из которого он происходит) [Там же]. Сторонник русского финансового влияния в Монголии далее сообщал царю общие сведения о кандидатуре советника, возможно, впервые представляя его монаршему лицу: «Он организовал хозяйство в Астраханской степи среди родственных монголам и живущих в сходных с ними бытовых условиях калмыков» [Там же. Л. 46 об.]. Между прочим было отмечено, что из-за «свойственной младенческим народам недоверчивости монголы затянули приглашение на свою службу... Козина, ссылаясь на то, что необходимо, чтобы отправляющийся в Россию Саин-Ноин-хан предварительно лично ознако-

мился с будущим финансовым советником Монгольского правительства. Ныне эти переговоры ведутся нами, и я имею основание рассчитывать на их благополучное завершение» [Там же. Л. 46 об.—47]. Для того чтобы миссия коллежского асессора Козина имела успех, предлагалось «выдать Монгольскому Правительству новую денежную ссуду, которая расходовалась бы под контролем названного чиновника исключительно на предприятия, направленные к созданию источников казённых доходов Монголии и финансовому устройству. Министр финансов уже выразил согласие обсудить вопрос об этой ссуде в Совете Министров. Необходимо лишь определить, какими источниками доходов Монгольского Правительства она может быть гарантирована» [Там же. Л. 47]. Автор донесения выражал надежду, что царь одобрит предложение Совета министров об организации монгольского банка. При этом отмечалось, что «технические подробности этого дела несколько задержали его осуществление, но открытие отделения банка в Урге должно последовать в ближайшем будущем» [Там же. Л. 47 об.]. Главной целью этого нововведения являлось освобождение монголов от китайской финансовой кабалы.

Саин-Ноин выехал в Санкт-Петербург только в октябре 1913 г. МИД, стремясь к скорейшему заключению контракта, выступил с предложением вызвать С. А. Козина прямо в Сибирь, где тот мог бы подписать документы, не дожидаясь приезда монгольской делегации в столицу [Там же. Л. 31]. Но от этого все же решили отказаться, и будущего советника вызвали в Санкт-Петербург. До конца официального пребывания Саин-Ноина было неясно — будет подписан контракт или нет. Однако переговоры, не без дипломатического давления, прошли успешно и завершились подписанием 26 декабря 1913 г. контракта, одобренного с обеих сторон, на проведение в Монголии финансовых и гражданских реформ [Там же. Л. 50—51].

Примечательно, что до последнего момента вокруг утверждения кандидатуры на должность финансового советника продолжались интриги. По донесениям А. Я. Миллера, состоявший на монгольской службе Ф. С. Москвитин (который активно ратовал за создание Русско-Монгольского банка и за развитие русско-монгольских торговых связей, за повышение российского экспорта в Монголию и т. п.) всячески интриговал против С. А. Козина, рассчитывая сделать негласным финансовым советником под титулом поставщика Хутухты. Ф. С. Москвитин уверял монгольское правительство, что достанет им деньги и даже оружие у Германии и Англии (секретная телеграмма от 29.12.1913) [Там же. Л. 58]. Участвовал в интригах и Да-Лама. А. Я. Миллеру, ввиду крайне вредной, с точки зрения российских интересов, деятельности Москвитина, пришлось просить о запрете для последнего и его доверенных лиц въезда в Монголию. Еще 23 декабря в секретной телеграмме дипломатический агент в Монголии просил министра иностранных дел: «Не сочтёте ли возможным

настоятельно посоветовать Саин-Ноину задержать свой отъезд из Петербурга до получения указаний Хутухты по делу Козина» (№ 375) [Там же. Л. 50]. На следующий день А. Я. Миллер телеграфировал: «Монгольское Министерство Иностранных Дел сообщило мне, что Хутухта поручил решить дело о приглашении Козина Совету Министров, для участия в коем вызывается Саин-Ноин. Я ответил, что не могу принять удовлетворительным этот ответ. Повторив мои вчерашние предостережения, я возложил ответственность за последствия на Монгольское правительство. Задержание в Петербурге Саин-Ноина впредь до окончания этого дела произвело бы на монголов должное впечатление» (№ 377) [Там же. Л. 51]. Вслед за этим посланием А. Я. Миллер срочно отправляет другое: «...Москвитин... уверяет монголов... что он... достанет им денег. Задержание Саин-Ноина до подписания им контракта отрезвило бы монголов (№ 378 от 24.12.1913) [Там же. Л. 53]. И лишь когда о подписании контракта стало известно в Монголии, А. Я. Миллер мог с удовлетворением сообщить в МИД, что «подписание Саином контракта с Козиным произвело на монголов сильное и выгодное для нас впечатление» (№ 380 от 29.12.1913) [Там же. Л. 58].

С. А. Козин был принят на монгольскую службу советником по выработке законов и правил, направленных на улучшение финансового и гражданского управления страной, а также для разработки законопроектов, составление которых будет ему поручено монгольским правительством. После подписания контракта, 27 декабря, МИД обратился к Министру финансов В. Н. Коковцову с ходатайством о зачислении С. А. Козина по ведомости финансового аппарата в чиновники особого поручения [Там же. Л. 56—57]. Уже 15 января 1914 г. из министерства финансов на имя С. Д. Сазонова поступил рескрипт о данном назначении [Там же. Л. 62]. МИД для решения первичных организационных вопросов открыл на имя С. А. Козина кредит в 153 тысячи рублей [Там же. Л. 64]. На приезд в Монголию советник получил в Астрахани 10 тысяч рублей [Там же. Л. 65]. От него ждали скорейшего вступления в должность, но на требования о незамедлительном выезде к месту службы С. А. Козин отвечал, что необходимо ликвидировать дела в Астрахани и подобрать сотрудников в Сибири [Там же. Л. 66].

Любопытный факт из истории бюрократии в России. 9 февраля 1914 г. С. А. Козин получил из МИД, от Г. А. Козакова, телеграмму с сообщением о том, что Ц. Ж. Жамсаранов едет в Ургу 15 февраля, и с вопросом, не может ли финансовый советник выехать в это же время [Там же. Л. 68]. На это С. А. Козин сообщил, что телеграмму получил только 17 февраля, так как был в деловой поездке. Кроме того, так как он будет зачислен в Министерство финансов не ранее 25 февраля, то и от должности своей не может отказаться и планирует выехать в Ургу только в начале марта [Там же. Л. 69]. Не совсем ясно, почему по финансовому ведомству его официально зачисли-

ли только 24 марта [Там же. Л. 70], с оговоркой, удовлетворяющей просьбу С. А. Козина по возвращении в Россию зачислить его по ведомству Министерства внутренних дел, правда, «при наличии свободных мест» (06.02.1914 — МВД — С. Д. Сазонову) [Там же. Л. 67]. Ситуация кажется тем более странной, если учесть, что в самих министерствах уже летом 1913 г. шло согласование о назначении С. А. Козина сверхштатным V класса чиновником МИД без присвоения содержания [Там же. Л. 30].

Приезда С. А. Козина в Монголии ожидали с нетерпением. Однако даже подписание контракта не избавило дипломатического агента в Монголии от беспокойства за судьбу данного предприятия. Уже 21 января 1914 г. он сообщал в секретной телеграмме № 18 о необходимости скорейшего приезда С. А. Козина в Ургу, «дабы он мог открыть действия Монгольского казначейства с Монгольского нового года и переговорил со мною по целому ряду вопросов до начала проектных переговоров» [Там же. Л. 63]. Подобные телеграммы посылались до самого приезда Козина в Ургу весной 1914 г. В секретной телеграмме дипломатического агента от 11 марта за № 80 С. А. Козину передавалась «убедительная» просьба Саин-Ноина, ради успеха дела, отложить приглашение помощников до приезда его в Ургу и ознакомления с местными условиями. С собой советник мог привезти бухгалтера, контракт с которым будет подписан монгольским правительством в Урге [Там же. Л. 75]. 13 марта Г. А. Козаков оповещал дипломатического агента, что С. А. Козину официально предписано выехать без сотрудников, но П. А. Витте ему нужен для «обследования Монголии и создания Монгольским Правительством источников доходов» [Там же. Л. 76]. Отсутствие положительных ответов на просьбы привело к новым секретным сообщениям (№ 97). Так, 19 марта дипломатический агент сообщал, что Саин-Ноин очень просит быстрее приехать, боясь «противодействия новому делу» [Там же. Л. 81].

Эта телеграмма опровергает наше основанное на письме самого финансового советника первоначальное предположение, будто С. А. Козин был в Урге уже в середине марта. Так, 20 марта он сообщал Г. А. Казакову, что устраивает в Урге библиотеку при организуемом им Центральном управлении государственных имуществ в Монголии и хотел бы снабдить ее изданиями Главного управления земледелия и землеустройства, часть которых необходимы в предпринимаемом им статистико-экономическом и естественно-историческом обследовании Монголии [Там же. Л. 82]. Судя по телеграмме А. Я. Миллера, советник устраивал библиотеку заочно, т. к. сам прибыл в Монголию, по данным Е. М. Даревской, в начале мая. Пока в изученных архивных документах точной даты прибытия не обнаружено.

Несмотря на поздний приезд к месту службы и исполнение совершенно новых для него обязанно-

стей, С. А. Козин почти сразу взял управление делами в свои руки. В секретной телеграмме дипломатического агента от 16 июля 1914 г. сообщалось: «Составленная Советником Монгольского Правительства Козиным первая роспись государственных расходов и доходов в Монголии на 1914 г. сегодня одобрена Монгольским Правительством. Экземпляр этой росписи представляется мною почтою Тайному Советнику Нератову при донесении от 3 июля № 1715» [Там же. Л. 91]. С. А. Козину оказалось достаточно двух месяцев на обустройство и вхождение в дела.

История создания института советника при монгольском правительстве — вопрос многогранный и еще далеко не изученный. Введение этой должности должно было стать лишь частью значительных финансовых реформ, на вершине которых предполагалось водрузить Монгольский национальный банк. 16 мая 1913 г. в секретной телеграмме министра иностранных дел на имя И. Я. Коростовца (№ 1426) сообщалось: «Благоволите оповестить Монгольское Правительство, что мы согласны на назначение финансового советника. Выбор кандидата и выработка условий деятельности последует дополнительно в связи с разрешением о банке. Не сообщите ли, если возможно, по телеграфу соображения о главнейших желательных пунктах контракта» [Там же. Л. 6]. В исследуемых нами на настоящий момент документах эта телеграмма одной из первых свидетельствует о тесной взаимосвязи между двумя нововведениями. Реформирование финансовой системы, являющееся одной из приоритетных задач Советника, не могло быть осуществлено без создания банка, которое российская сторона отложила на неопределенный срок и отдала в частные руки³. При сложившихся обстоятельствах нельзя было говорить о масштабных финансовых реформах, и советник С. А. Козин, кроме того что сам не обладал качествами реформатора, был еще поставлен российским правительством в крайне трудное положение в процессе исполнения его обязанностей. Его работе не способствовала и монгольская сторона. История с назначением на должность С. А. Козина — многомесячное затягивание этого процесса Саин-Ноином — наглядно демонстрирует нежелание монгольского правительства иметь при себе контролирующий орган. И то, что монгольская сторона была вынуждена согласиться на подобный компромисс, свидетельствует как о сложной финансовой ситуации молодого государства, так и об успехах русской дипломатии в Монголии. Русскому правительству было важно завуалировать свое участие в монгольских делах, поэтому «политика понуждения» оказалась весьма успешной, и монголов заставили «пожелать» финансового советника с довольно обширными правами в области и административного реформирования страны.

Список источников и литературы

АВПРИ, ф. «Китайский стол», оп. 491, д. 3090.
 АВПРИ, ф. «Консульство в Урге», оп. 732, д. 21.
 Даревская Е. М. Русский советник правительства Монголии
 С. А. Козин // Восток и Россия: взгляд из Сибири: мате-

риалы и тез. докл. к науч.-практ. конф. Иркутск, 16—
 18 мая 1996 г. Иркутск, 1996.
 РГИА — Российский Государственный исторический архив,
 ф. 1276, оп. 7, д. 463.

Список сокращений

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

РГИА — Российский Государственный исторический архив.

Приложение I

АВПРИ, ф. «Китайский стол», оп. 491, д. 3090,
 л. 16—17 об.⁴

Заметка по поводу назначения финансового советника в Монголии

Обсуждая с монгольским правительством вопрос о приглашении русского финансового советника, я неоднократно указывал монголам, что роль его не может ограничиваться узкой финансовой денежной сферой ввиду тесной связи, существующей между финансовым делом и различными отраслями государственного хозяйства⁵, как-то: земледелие, лесоводство, горное дело, скотоводство и пр. Объяснив, что урегулирование финансов, т. е. изыскание новых источников дохода, выработка и установление бюджета зависят от улучшения этих отраслей хозяйства, находящихся ныне в первобытном состоянии, я предупредил монголов, что деятельность советника может оказаться успешной лишь в том случае, если он будет ознакомлен с существующими государственными доходами и расходами, податной и налоговой системой и вообще со всеми подробностями управления и административных порядков. При этом, прибавил я, монгольскому правительству придется отказаться от прежнего образа действий скрывания и утайки государственных ресурсов под предлогом невмешательства русских во внутренние дела страны и проявить больше откровенности и доверия к лицу, призванному защищать интересы Монголии. Монголы заявили, что разделяют мои соображения и имеют в виду проект, чтобы советник занялся не только финансовыми вопросами, но также преобразованиями общего характера и упорядочением и организацией государственного управления, несостоятельность коего вполне сознается монголами.

Трудно сказать, насколько столь прогрессивные намерения монгольского правительства подтвердятся на деле, принимая во внимание колебания монгольской политики и борьбу партий, но мне кажется, что нам следует использовать это настроение сочувствующих России монгольских правителей, дабы утвердить и расширить наше влияние. Весьма важным проводником этого влияния явится, конечно, финансовый советник, работы коего должны быть направлены не только к организации Монгольского государства в намеченной нами форме, но и в оказании возможного содействия Генеральному консулу, а также начальнику монгольской бригады и агенту Министерства торговли. По этому поводу можно заметить, что к нашему официальному представителю, каким яв-

ляется Генеральный консул, монголы чувствуют и, вероятно, будут чувствовать некоторое недоверие как к русскому чиновнику, выступающему в качестве ментора и контролера, финансовый же советник, состоя на монгольской службе и считаясь как бы своим человеком, имеет больше шансов приобрести монгольские симпатии благодаря близости и непосредственности сношений, особенно если он проявит должный такт и осторожность. Для интересов России в широком смысле, конечно, безразлична степень участия Генерального консула или финансового советника в проведении наших государственных задач, лишь бы представители эти действовали согласно одной программе и шли к общей цели. Таким образом, представляется существенно важным установить между названными органами Императорского Правительства такие взаимоотношения, которые обеспечивали бы согласную и дружескую их работу. Получая директивы от Генерального консула, советник с внешней стороны должен казаться вполне независимым лицом, руководствующимся лишь указаниями монгольского правительства. Подчинение советника Г. Козина и особенно видимое проявление такого подчинения умалит значение первого в глазах монголов и лишит его нужного авторитета, что едва ли в наших интересах. Вообще желательно установление единства действий названных представителей; возникновение розни и соревнования будет сейчас же использовано монголами для возбуждения недоумений и конфликтов. Конечно, многое будет зависеть от личных качеств того и другого.

Переходя к определению компетенции советника, следует заметить, что, ввиду неопределенности его положения, разнообразия предстоящих ему задач и, наконец, неорганизованности монгольской администрации, точное выяснение компетенции представляется затруднительным и должно быть предоставлено практике. Можно лишь рекомендовать ему большую осмотрительность и постепенность в проведении каких-либо преобразований и обход всего, что может вызвать резкий отпор или затронуть религиозные верования, обычаи, традиции, суеверия и вообще духовный быт населения, [рекомендовать] добиваться, чтобы инициатива таковых преобразований исходила от самих монголов.

Отвечая на вопросы, поставленные г. Козиним, могу прибавить, что в вопросах, затрагивающих политическую сторону деятельности финансового советника, директива должна исходить от Министер-

ства иностранных дел, финансовая же его работа и отчасти административная регулируется министром финансов. Исходя из такого предположения, инструкция названному лицу могла бы быть выработана по соглашению названных ведомств. Служебное положение советника следовало бы определить особым контрактом, который мог бы быть заключен через посредничество Генерального консула в Урге с монгольским правительством. В контракте должны быть установлены время пребывания советника на монгольской службе, цифра получаемого вознаграждения, право на получение разъездных (при путешествии по стране), прогонов, подъемных и т. п. Следовало бы также выговорить право на безвозмездный отвод участка для постройки дома, ибо помещений в Урге нет, и вознаграждение в случае удаления советника по желанию монгольского правительства до истечения срока контракта.

Монгольское правительство предложило платить советнику 6 тысяч рублей ежегодно; хотя сумма эта ввиду дороговизны жизни в Урге и недостаточна, но, принимая во внимание монгольское безденежье и скромные цифры окладов монгольских чиновников,

Приложение II

АВПРИ, ф. «Китайский стол», оп. 491, д. 3090, л. 283—283 об.

Главнейшие указания советнику монгольского правительства

I. Состоящий на службе у монгольского правительства русский советник является органом проведения преследуемой Русским правительством в Монголии задачи упорядочения ее финансового и административного строя и сообразует свою деятельность как с заключенным между ним и монгольским правительством контрактом, так и, в подлежащих случаях, с указаниями российского дипломатического агента в Монголии.

II. К обязанностям советника монгольского правительства относятся: 1) составление проектов монгольской государственной росписи; 2) наблюдение за правильным выполнением росписи; 3) представление монгольским контрольным учреждениям исполнительных смет и отчетности по выполненным сметным расходам; 4) проектирование и проведение таких финансовых и административных мероприятий, кои клонились бы к упрочению финансового состояния страны и установлению, по возможности, таких форм административного, судебного и общественного строя и землепользования, которые свойственны кочевым народностям, находящимся на высшей ступени развития.

III. Советнику монгольского правительства надлежит направлять свою деятельность к следующим конечным результатам: 1) объединение в одном казначействе всех доходов монгольского правительства как от займов, так и из местных источников; 2) введение русских инструментов во все те учреждения (административные, судебные, финансовые,

в том числе и министров, едва ли удобно настаивать на дополнительном ассигновании. Было бы уместнее дополнить эту сумму из средств того ведомства, где числится или будет числиться советник во время откомандирования в Монголию, примерно до 12 тысяч, не считая канцелярских, на наем переводчиков и письмоводителя.

Заблаговременное определение компетенции и прав советника путем сношений с монгольским правительством едва ли целесообразно. Как я указал раньше, круг обязанностей советника при новизне дела и неорганизованности монгольского управления пока определить трудно, а кроме того, при отсутствии регламентации советник получит возможность расширить рамки своей деятельности, распространив ее на вопросы, которые желательно включить в наше ведение. Между тем в случае предварительного соглашения монголы под влиянием антирусской партии постараются сузить компетенцию советника и, возможно, ограничить его права. Конечно, если монгольское правительство будет настаивать на таком предварительном определении компетенции советника, то нам придется согласиться на его желание.

общественные и пр.), кои в этом нуждаются для постепенного усвоения культурных правовых начал; 3) замена права князей взимать подати с хошунского населения определенной пенсией из сумм монгольского казначейства с тем, чтобы податное обложение хошунов сделалось регалией (прерогативой. — М. З.) государства; 4) выполнение статистико-экономического и естественно-исторического обследования всей страны; 5) установление вполне определенных начал землевладения и землепользования в Монголии; 6) изыскание, устройство и открытие по смежности с русской границей и внутри страны земельных и других оброчных статей, арендная плата с коих, установленная по справедливой оценке на основании данных обследования страны, явилась бы главнейшим ресурсом монгольской казны как для выполнения своих долговых обязательств, так и для поддержания и развития той преобразовательной деятельности, основание которой положено ссудами Русского правительства; 7) воссоздание местных общественно-административных органов; 8) упорядочение местных административных управлений (хошунов); 9) упорядочение судебных органов и судебного законодательства; 10) учреждение ветеринарных и медицинских дел; 11) воссоздание народных школ.

IV. Вырабатывание советником монгольского правительства проектов законов, предварительное внесение таковых на рассмотрение монгольского правительства, подвергаются совместному с дипломатическим агентом обсуждению для установления надлежащей согласованности сих проектов с русскими интересами, огражденными подлежащими трактатами, с местными обычаями и дипломатической практикой; при этом, в случае необходимости

испрошения заключений, в особенности по специальным вопросам, и разъяснения могущих возникнуть сомнений, проекты законов, вместе с замеча-

Примечания

1. Сообщения о частной концессии встречаются уже с сентября 1912 г. В секретной телеграмме Г. А. Козакова к И. Я. Коростовцу в Ургу за № 2099 от 25-го числа сообщалось, что Юферов уже подготовил контракт между ним и монгольским правительством для учреждения эмиссионного банка в Урге: «Благоволите телеграфировать Ваше заключение о желательности такого учреждения и возможности рассчитывать, что, ввиду предположения со стороны названного банка кредитовать монгольскую казну, вопрос об оказании Императорским правительством денежной помощи монголам отпадает. Со своей стороны полагаем, что учреждаемый банк должен служить, кроме указываемых в проекте контракта целей, финансированию русской торговли и установлению, хотя бы лишь только в будущем, некоторого порядка в финансах Халки. Нам кажется, что предложение заключить контракт с Ургинским правительством, а не с родовыми князьями Халки, лишает учреждаемый банк права ссужать деньги монгольским князьям и частным лицам и может привести к нарушению контракта князьями, подобно тому, как это случилось с свидетельствами Ургинского правительства на право разведки золота. В случае учреждения банка нам пришлось бы, конечно, позаботиться о том, чтобы быть осведомленными относительно его деятельности и чтобы иметь достаточное влияние на ее направление» [АВПРИ, ф. «Консульство в Урге», л. 1].
2. Спустя 2 года после назначения С. А. Козина консул А. Орлов, рассуждая о возможности продления его контракта на второй срок, заметил: «Человек он весьма ограниченный и необразованный, если не считать его диплома факультета Восточных языков. Я думаю, что такой умственный багаж недостаточен для реформатора» [АВПРИ, ф. «Китайский стол», л. 312].
3. Право на образование Монгольского национального банка оказалось вначале у частного лица, затем оно перешло к консорциуму русских банков, от них — к Министерству финансов России, у которого его выкупили в сентябре 1914 г. действительные статские советники В. В. Андреев и М. А. Соловейчик и статский советник Э. К. Грубе «в целях распространения действий Сибирского торгового банка на Монголию» [АВПРИ, ф. «Консульство в Урге», л. 26 об.]. Банк учреждался, в том числе, на следующих основаниях: «1) Министерство финансов уступает нам, ниже названным для краткости „учредителями“, приобретение от д. с. с. Юферова права на устройство Монгольского национального банка, предоставленное д. с. с. Юферову Монгольским правительством подлинным актом, явленным в Императорское российское Генеральное Консульство в Урге 3-го октября 1912 г. Монгольским Министерством Иностранных дел по реестру 1912 г. № 595 и уступленное д. с. с. Юферовым Русско-Азиатскому банку,

ниями и объяснениями по ним, направляются для испрошения указаний центральных учреждений российским дипломатическим агентом.

- Санкт-Петербургскому... Международному коммерческому банку и швейцарскому гражданину Ю. И. Рамсейеру, которые, в свою очередь, передали принадлежащие им права Министерству финансов на основании выданной ими 26 октября 1913 г. расписки Государственному Банку. 2) В оплату уступленной нам концессии по учреждении Монгольского Национального Банка, мы учредители, обязуемся передать Министерству финансов на 200 тыс. руб. номинальных акций из первоначального складочного капитала в рублей 1000000... учреждаемого нами Монгольского Национального Банка. 3) Остальные акции Монгольского Национального Банка мы, учредители, обязуемся немедленно предоставить по номинальной цене Сибирскому Торговому банку. Если приобретение названным Банком и передача ему указанного числа акций не состоится, то соглашение о переходе к нам помянутой в п. 1 концессии теряет свою силу...» [Там же, л. 30—30 об.]. На бумаге банк существовал, но еще в мае 1917 г. в ноте Монгольского МИД звучал уже почти гневный вопрос: когда и где состоится открытие Банка?! [Там же, л. 27].
4. Заметка, судя по содержанию и почерку, исходила из недр финансового ведомства. Таким же почерком написано несколько распоряжений от имени министра финансов.
 5. Однако даже русские чиновники не понимали, чем должен заниматься советник, из-за чего между дипломатическим агентом и С. А. Козиним не раз возникало непонимание, отголоски которого наглядно видны в переписке между агентом и представителями МИДа. Так, 28 сентября 1915 г. Г. А. Козаков в письме пенял А. Я. Миллеру за излишние претензии последнего к С. А. Козину: «...Вы высказали предположение, что составление г. Козиним такого рода проектов законодательства (Устав Столичной полиции и Положение о Санитарном комитете. — М. М.) есть неосновательное расширение его компетенции и что наименование его должности должно бы было установлено такое: Финансовый Советник Правительства Автономной Внешней Монголии. Копия Контракта, подписанного г. Козиним с Саин-Ноином, была в свое время сообщена Вам. Согласно этому контракту (ст. 1), г. Козин приглашен на службу Монгольскому Правительству в качестве Советника, а не финансового советника, для организации финансов и для разработки гражданских реформ. В 7-й статье контракта равным образом говорится об обязанности Советника выработать законы и правила, клонящиеся к улучшению финансового и гражданского управления страны...» [АВПРИ, ф. «Китайский стол», л. 281—281об.]. Прошло больше года с начала работы С. А. Козина в должности, а его «ближайший соратник» в Урге не знал, где начинаются и заканчиваются границы его деятельности, что во многом негативно сказывалось на результатах их сотрудничества.

M. V. Mandric and A. I. Zakharova S. A. Kozin's appointment as a counsellor: S. A. Kozin on his way to Mongolia

In 1914—1916 S. A. Kozin worked as a financial adviser to the Mongolian government. Basing on the documents kept in St. Petersburg Branch of the Archives of RAS the authors trace in detail Kozin's appointment to this position beginning from the very idea of him as a nominee up to his appointment and arrival in Uрга. They show that Kozin's work in Uрга was an important part of the general policy of Russia in Mongolia.

Key words: History of Mongolia; St. Petersburg Branch of the Archives of RAS; financial adviser; policy of Russia in Mongolia.

Т. Д. Скрынникова

Значение термина *ulus* в «*Erdeni-yin tobĭi*» Санан-Сэцэна

Слово «улус» является важнейшим термином, отражающим политическую реальность в Монголии XVII в., когда появилось большое количество посвященных династической преемственности власти потомков Чингис-хана летописей, дававших оценку прошлого с позиций современности и обосновывавших легитимность господства хагана и общности, которую он возглавлял. Семасиологический анализ, предложенный автором статьи, выявляет разные значения термина и типичные словосочетания, в которых он встречается.

Ключевые слова: политика, термины, история Монголии, верховная власть.

XVII в. — это период, когда монголы опять выступили в качестве активных агентов на политической арене. Именно поэтому его изучение представляет большой интерес для понимания политических процессов в регионе. Возрождение монгольской общности после распада империи началось раньше (1464), при Даян-хане (1470—1543), собравшем под свою эгиду значительную часть монгольских племен и восстановившем значение фигуры хагана как символа общемонгольской консолидации. Важность именно этого периода подтверждается появлением в XVII в. летописей, отразивших как текущую историю, так и оценку прошлого в современной им интерпретации. Характерной чертой этих источников является то, что они почти исключительно посвящены династической преемственности власти потомков Чингис-хана, соответственно, обоснованию легитимности господства хагана и состоянию общности, которую он возглавлял. Адекватному пониманию происходивших в тот период процессов может способствовать выделение и анализ понятий их синонимов и других примыкающих к ним терминов, моделировавших границы общности, и семантическое поле, которое окружает эти понятия. Одним из важнейших терминов, отражавших политическую реальность рассматриваемого периода, был термин *ulus*, семасиологический анализ которого позволит выяснить разные его значения, а также определить типичные словосочетания, в которых этот термин встречается.

В идентификационных практиках XVII в. термин *ulus*, который также употребляется для обозначения территории проживания монголов — *Mongyol-un ʏaɣaɣ* ('монгольская земля'), может быть даже в смысле «страны» ('страна монголов') часто встречается со словом «монгол» [*Erdeni-yin tobĭi*, 1990.

3. 84, 87, 140, 157, 169, 177, 179]. Это понятие использовалось как для характеристики предшествовавшего периода, так и для описываемого настоящего. Сакья-пандиту пригласили распространять буддизм «в монгольской земле» (*монг. kiɣaɣar Mongyol-un ʏaɣaɣ-a* [Ibid. P. 82]). Далай-лама III отметил, что в монгольской земле много луусов, шимнусов, онгонов и пр. [Ibid. P. 148]. Упомянутое распространение «ханского рода на монгольской земле Бэдэ» (*монг. Bede mongyol-un ʏaɣaɣ-a qad-un ɣuɣu* [Ibid. P. 46]).

Естественно, самый ранний период, к которому относится словосочетание *mongyol ulus*, это эпоха Чингис-хана. Согласно Саган-Сэцэну, Чингис-хан заявляет, что с этого времени *Köke mongyol* будет называться *Köke ulus mongyol* (*Köke mongyol ulus*) [Ibid. P. 56]. Неустойчивость словосочетания (разное написание в разных версиях ЕТ) позволяет предположить, что данный идентификационный маркер еще не закрепился в политической практике XVII в. Первый вариант трудно поддается переводу, поскольку термин *ulus* не оформлен грамматически. Если бы он был в родительном падеже, то можно было бы перевести его как «монголы синего улуса». Второй вариант может иметь два значения. Первое — 'улус синих монголов' (в значении политики), и второе — 'синие монголы' в значении 'народ'. Возможность второй интерпретации подтверждается и следующим пассажем, также относящимся ко времени Чингис-хана. В речи сунитского Гилугэн-багатура, обращенной к последнему, упоминается «увеличивающиеся в числе (разрастающиеся) подданные — монгольский народ твой» (*монг. ɣuɣumal aɣul albatu Mongyol ulus cinu* [Ibid. P. 82]). В данном контексте словосочетанием *Mongyol ulus* совершенно определенно обозначаются люди, поскольку оно сопровождается определением «те, которые приносят дань».

Словосочетание *Mongyol ulus* в тексте «Эрдэнийн товчи» встречается довольно часто. В период «малых ханов» ойратский Батула-чинсанг убил монгольского Элбэг-хагана, захватил его сына Олдзэйтунхунтайджи и «подчинил себе большую часть монгольского народа» (*монг.* *Mongyol ulus-un yekengki-gi anu ogoγuluysan* а_{ЭЦУУ} [Ibid. P. 101]). Здесь *Mongyol ulus* может нести в себе оба смысла и выступать как в качестве политонима ‘Монгольский улус’, так и в качестве этнонима (монгольский народ/монголы). *Mongyol ulus* является объектом действия и имеет амбивалентное значение также в следующих двух контекстах: «Монгольский улус силой возьму» (*монг.* *Mongyol ulus kücün-iyer buliya* _{ЭУ} *odumu* [Ibid. P. 179]); «так как я не хочу навредить монгольскому улусу, а ты думаешь о торо, требуй своих нойонов миром» (*монг.* *bi Mongyol ulus-tur maγū ülü kikü-yin tula : ta törö-yi sana* _{ЭУ} : *noyan-iyau eye-ber nekekü bügesü* [Ibid. P. 183]). В данных случаях речь может идти как о монгольском улусе как о политике, так и о монголах как об этнической общности в противовес ойратам.

Впоследствии, во времена Эсэху-хагана, у ойратов тайком выкрали Олдзэйтунхун-гоа, Адзай-тайджи и Аругтай тайши и «отправили их к их родственникам к монголам» (*монг.* *törküm-dür-iyen Mongyol ulus-tur ileger-ün* [Ibid. P. 103]). Этот последний случай также связан с понятием «народ, люди» и имеет этнические коннотации, поскольку подчеркивает кровнородственную связь. Можно с большой долей уверенности приписать это последнее значение понятия и следующему выражению, поскольку речь идет о собирании множества, т. е. людей, народа: «После этого в короткий срок собрали монгольский народ» (*монг.* *tegünü qoyina Mongyol ulus qoromqan* _{ЭАУУР} *a tökögerün бүкүйе* [Ibid. P. 102]) и ханом стал старший сын Элбэг-хагана Гун-Тэмур, который правил три года.

Безусловное значение словосочетания *Mongyol ulus* как ‘монгольский народ/монголы’ отмечается и в других контекстах. Например, в поговорке: «У монголов мудрости мало, гордости много» (*Mongyol ulus-un bilig үсүкен : омоγ уеке* [Ibid. P. 166]). Другой пример связан с ситуацией, когда Далай-лама приехал в Монголию и «увидел своими глазами, как грешит монгольский народ» (*Mongyol ulus-i nigülesküi-yin nidün-iyer* _{ЭУЕН} [Ibid.]). Следует обратить внимание на то, что здесь *Mongyol ulus* выступает субъектом действия, как и в следующем случае: «в то время как монголы опасались за свои окраины» (*монг.* *ЭАҚ-а-даки Mongyol ulus emiye* _{ЭУ} *yabun atala* [Ibid. P. 183]).

Безусловно, *Mongyol ulus* выступает в качестве политонима в случаях, когда приводится сравнительное обозначение Монголии — прежней (сорок тумэнов) и периода XVII в. (шесть тумэнов): «если разрушить нынешний улус шести тумэнов, оставшихся от Монголии прежних сорока тумэнов» (*монг.* *erten-ü döcün түмен Mongyol ulus-aça ülegsен : enekü-ken* _{ЭГҮҮҮҮҮ} *tүмен ulus-i ebdebesü* [Ibid. P. 131]). И

сорокатумэнный монгольский улус, и шеститумэнный улус являются объектами влияния внешних субъектов: их можно разделить, оставив часть; их можно разрушить.

Вышеуказанные примеры постоянно демонстрируют неразрывную связь улуса с правителем. Отсутствие границы между правителем (ханом/хаганом) и его владением (улусом) свидетельствует об антропоморфизации политической власти. В данном случае владение (улус), с одной стороны, выступает в качестве его богатства, с другой же стороны, как общество подданных, является объектом, к которому хаган проявляет патерналистское отношение в качестве «владыки» (*е_{ЭЕН} / qan е_{ЭЕН} / qaγan е_{ЭЕН} / ulus-un е_{ЭЕН} / е_{ЭЕН} boyda / tenggelig boyda е_{ЭЕН}*), обозначаемого как «хаган-отец» (*qaγan есиге* [Ibid. P. 186]). Вышеперечисленные термины, безусловно, указывают на то, что правитель является владельцем, хозяином улуса, что, вероятно, произошло от первоначального обозначения владения кем-либо или чем-либо, например домохозяйством. Даже послы воплощали частичку статуса правителя и обозначались не как посланники страны, а как его представители. Так, прибывшие к Далай-ламе послы из Китая и от чахаров обозначаются как «послы китайского минского императора Ванли... послы чахарского Тумэн-хагана» (*монг.* *Kitad-un Daiming Vanli qaγan-u елсис... Сагаг-un Түмен qaγan-u елсис*) [Ibid. P. 165]).

Выражение *ulus-un е_{ЭЕН}*, которое можно интерпретировать как ‘владыка улуса’, является распространенным словосочетанием: *Magada ulus-un е_{ЭЕН}* [Ibid. P. 11]; *Kaci ulus-un е_{ЭЕН}* [Ibid. P. 12]; ‘владелец улуса, называемого «Монгольский», перерожденец бодхисатвы, хаган по имени Годан’ (*монг.* *Mongyol kemekü ulus-un е_{ЭЕН} anu bodisadu-yin qubilyan Köden neretü qaγan* [Ibid. P. 84]); «Пусть Даян владеет улусом... [сказала Мандухай и] воспитала владыку улуса Даян-хагана» (*монг.* *dayan ulus-i е_{ЭЕЛЕКҮ} boltuγai ...ulus-un е_{ЭЕН} Dayan qaγan-i ükertür tege* _{ЭҮ} [Ibid. P. 123]).

Как видим, констатация статуса хагана как владыки (владельца/господина) улуса сопровождается фиксацией факта владения (*ulus-i е_{ЭЕЛЕКҮ}*) или овладения (*ulus-i abcu*) улусом. Так, тангутский Шидургу-хаган сказал: «Я владел всем улусом до недавнего времени, я ли не хаган» (*монг.* *qamuγ ulus-i е_{ЭЕЛЕН} baray-a edüi-e : qaγan buyu bi* [Ibid. P. 69]); Чингис-хан говорит: «владею моим внешним пятицветным улусом» *γadaγadu tabun öngge ulus-i minu е_{ЭЕЛЕЭҮ}* [Ibid. P. 75], который он завоевал и стал владыкой, что следует из следующего текста: «владыка-богдо по имени Темучжин [сказал]: “Пойду, захвачу улусы разных сторон (досл.: там-сям расположенные. — Т. С.)”» (*монг.* *е_{ЭЕН} boyda Temüjin kemekü : endeki tendeki ulus-i abcu yabunam* [Ibid. P. 71]). О Тогон-Тэмуре сообщается, что он «властвует во внешнем улусе» (*монг.* *γadaγatu ulus-tur е_{ЭЕРКЕН} yabuqu* [Ibid. P. 91]).

Что обозначалось словом «улус»?

Прежде всего следует отметить те случаи употребления термина, которые несут его первоначальное

значение — ‘народ’, ‘люди’. Наиболее показательной является фраза: «Тот самый народ страны Шамбала» (монг. *Sambala-yin ogon-u terekü ulus* [Ibid. P. 174]), где эксплицитно названы жители страны. Подобное значение можно отметить и в следующем случае: «Подвластные люди (подданные. — Т. С.) местности Гамсу во множестве приняли великую добродетельную парамиту» (монг. *Gamsu-yin ʒaɣaɣtur qarɣiyatu ulus : ʃaylasi ügei yeke buyan baramid-I ergün* [Ibid. P. 160]). Не вызывает сомнений значение термина *улус* и в пересказе известного сюжета, связанного с Бодончаром, жившим среди людей, у которых не было правителя и которые впоследствии стали подданными монголов. Саган-сэцэн пишет: «У тех людей спросили... когда на тот безродный народ напали и захватили» *tere ulus-ača surabasu... tere oɣorɣaɣ ulus-i duɣulɣu abqui-dur* [Ibid. P. 49]. Безусловно, то же значение отмечается и в том случае, когда Есугэй сосватал Темучину невесту и, оставив его там, сам отправился домой. В это время «татары (татарский народ. — Т. С.) устроили пир» (монг. *Tatar ulus qurimlan* [Ibid. P. 51]), Есугэй «вошел в юрту дружественного народа» (монг. *amaɣaɣ ulus-un gerte oɣoɣu* [Ibid. P. 52]), где его, как известно, отравили. Упоминаются народы кочующие *ködelkü ulus* [Ibid. P. 153] и оседлые *saɣuqui ulus* [Ibid. P. 72].

Народ можно захватить (*abqu*) — «захватили тридцать одно кочевье и людей» (монг. *үсүн ниген нутуу ulus-i abcu*) [Ibid. P. 58]), здесь, как видим, раздельно упоминаются люди и территория, на которой они кочуют. А когда речь идет о военном походе Алтан-хана на Тибет, то сообщается, что он «захватил людей» (монг. *ulus irgen kiged-i aɣulɣu abun* [Ibid. P. 139]), на что прямо указывает парное слово *ulus irgen* — ‘люди’. В значении «захватить» используется и другой глагол — *buliyaqu*. «Монголов захвачу силой» (монг. *Mongyol ulus küčün-iyer buliyaɣu odumu* [Ibid. P. 179]). О том, что *улус* — это люди, свидетельствует и следующая фраза, сообщающая о том, что он «разграбил и захватил людей и скот» (монг. *ulus mal-i talaɣu abun* [Ibid. P. 141]). О захвате людей говорится в тексте, рассказывающем о военном походе Алтан-хана на ойратов, когда он, убив Манимингату, «захватил всех людей» (монг. *ulus bügüde-yi oɣoɣulɣu abuɣad* [Ibid. P. 138]) вместе с его вдовой — Джигэхэн-ага-пукпуш и сыновьями Тохоем и Бохэгутэем. Здесь глаголу *abqu* сопутствует глагол *oɣoɣulqu* (‘приводить’), что, безусловно, отмечает факт пленения людей во главе с их ханшей и принцами. В значении «привести кого-либо в свои владения» используется и глагол *tataqu* (‘тянуть’): «поскольку народ привели издалека» (монг. *qola-yin ulus-i tataqu-yin tula* [Ibid. P. 40]). Можно также «привести людей [рода] уджид» (монг. *Üjüyed ulus kürgeɣü* [Ibid. P. 187]). Именно о людях идет речь, когда обсуждается вопрос, как их делить после смерти правителя в случае отсутствия прямых наследников. У Алтан-зула-хатун, жены Бадма-самбау, детей не было. «Как мы будем делить людей, принадлежавших Бадме?» (монг. *Badm-a yügen ulus-i*

bida yakin qubiyamui [Ibid. P. 138]). С народом можно объединяться и его собирать: «Старшие и младшие братья (принадлежавшие к Золотому роду. — Т. С.) соединились со своим великим народом» (монг. *aq-a degüü yeke ulus-luɣaban neyileldün*) и «собрали весь народ» (монг. *narmai yeke ulus-i qurɣayan ʃuɣlayulɣu* [Ibid. P. 181]) во главе с великими и малыми нойонами ордосского тумэна. Причем правящая верхушка, как мы видим, отделена от народа, на что указывает и случай с пленением Дзайсан-нойона и преследованием его ханши, сыновей и людей (монг. *qatun köbegüd ulus inu nekeɣü kelelčeküi-e* [Ibid. P. 183]).

Завоевания ведут к приумножению подданных: «приумножить людей, которые платят дань» (монг. *albatu ulus oldaqu* [Ibid. P. 57]). Хонгирадский Вчирсэцэн сказал: «Владыка мой... пусть твоих подданных будет много» (монг. *eɣen minu... albatu ulus činu elbeg boltuɣai* [Ibid. P. 69]). Для обозначения подданных, которые платят дань, используются разные термины. Так, Чингис-хан говорит: «весь подданный народ мой» (монг. *yerüngkei albatu yeke ulus minu* [Ibid. P. 75]). В своей речи перед смертью он, перечисляя самое ценное в его жизни, разделяет народ и землю: «подданный народ мой, любимая земля моя» (монг. *qaralmai ulus minu : qairan ʒaɣar minu* [Ibid. P. 80]). *Улус* можно разорить (*ebdekü*). Так, ордосские монголы напали на приграничный район Китая и «разорили земли и людей» (монг. *ʒaɣar ulus-i inu ebden yabuqui-dur* [Ibid. P. 182]). Когда Алтан-хан пошел на Китай и «разорил земли и людей, китайцы (китайский народ) очень испугались» (монг. *ʒaɣad ulus-i inu ebdeɣü ɣobaɣan yabuqui-dur : Kitad ulus yekede aɣuɣu* [Ibid. P. 138]), и после этого похода он получил от китайцев титул и золотую печать.

Как видим, подданные обозначаются и другим термином (*qaralmai*), который употребляется неоднократно. Бортэ говорит: «Не любовь ли Борте, не смелость ли подданных — сила моего хана-владыки?» (монг. *Börte ɣüsin-ü duran buyu : qaralmai yeke ulus-un eɣoɣıy buyu : qan eɣen-ü man-i küčün bui ɣ-e* [Ibid. P. 60]). О Чингис-хане говорят, что «августейший владыка проявляет любовь к своим подданным» (монг. *boɣda eɣen qaralmai ulus-taɣan qayira kiɣü* [Ibid. P. 73]). Показателен также плач сунитского Гилугэна по смерти Чингис-хана, в котором неоднократно упоминаются подданные, страдающие после смерти владыки: «подданный великий народ твой рассеялся» (монг. *qaralmai yeke ulus činu qaɣ-a kereg tarqam ɣ-e*), «подданные твои стали ничтожными» (монг. *albatu ulus činu ečügüyidem ɣ-e*), «любимый великий народ твой рассеялся» (монг. *qayıran yeke ulus činu tarqam ɣ-e* [Ibid. P. 80]). На то, что *улус* означает множество, а не государство, указывает фраза из этого плача: «Весь великий народ оплакивает тебя» (монг. *qamuy yeke ulus anu küilen qayılan yabuqui-a* [Ibid. P. 81]).

В последних примерах термином *ulus*, безусловно, обозначается народ, люди, которые рассеиваются, становятся ничтожными, плачут. Следует также отметить, что в этих примерах, в отличие от преж-

них, где улус выступал как объект, на который направлены действия разных акторов, народ является субъектом действия. Примеры, где народ, люди выступают субъектами действия, можно продолжить. Уже упоминались монголы, которые опасались нападения на окраинах (монг. *ᠮᠤᠩᠭᠣᠯᠤ ᠤᠯᠤᠰ emiyeᠦᠭᠦᠪᠦᠨ* [Ibid. P. 183]). Люди как субъекты действия могут молиться, что упоминается в рассказе о монахе Нилом-талада, отправившемся в Монголию, где «люди, встречавшиеся на его пути, молились» (монг. *ᠮᠤᠩᠭᠣᠯᠤ ᠤᠯᠤᠰ am-un [aliba] ulus mörgöged* [Ibid. P. 154]), принимали обеты абишиг и слушали учение. Далай-лама «своими глазами видел, как грешит монгольский народ» (монг. *Mongyol ulus-I nigülesküi-yin nidün-iyer üᠡᠨ* [Ibid. P. 166]). Это уже вполне индивидуальные действия, присущие членам общности, обозначаемой как улус. Можно также вспомнить и качества, присущие людям, о которых говорилось выше: недостаток мудрости у монголов (Mongyol ulus) и много гордости [Ibid. P. 166]).

Но все-таки улус чаще и в значении 'народ, люди' является объектом действий властвующей элиты, у которой были не только права на них как у господ и владельцев, но и обязанность воспитывать, обеспечивать мир, спокойствие и счастье людей. «Если воспитываешь свой великий народ согласно религии и светскому закону, не будет ли это заслугой того, кто назван хаганом» (монг. *narmai yeke ulus-i šasin törö-ber teᠡᠭᠢᠭᠡᠪᠡᠰᠦ : qaγan kemegdekü-yin ᠶabiy-a inu ene boluyu* [Ibid. P. 184]). Юнло, рожденный монгольской женой, став императором в Китае, правил двадцать два года и благодаря двум законам «сделал весь великий народ благополучным и мирным» (монг. *narmai yeke ulus-i esen tayibing bolγaᠡᠨ* [Ibid. P. 186]). Его сын Суванди-хаган также «благодаря двум законам дал мир и счастье всему великому народу» (монг. *qoyar törö-ber narmai yeke ulus-i engkeᠡᠭᠢᠭᠦᠯᠦᠨ ᠡᠭᠢᠷᠶᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠠᠳ* [Ibid. P. 187]).

Выше уже говорилось о том, что улус — это то, чем владеет правитель, поскольку он обозначается как *ulus-un* *ᠡᠨᠦᠨ*. Одновременно с упоминавшимся выше представлением о разделении понятия «земля» (*γaᠡᠭᠠᠭ* и *nutu*) и «люди» (*ulus*) нельзя не отметить и существование концепта «владение», в котором эти две составляющие сочетались. Именно так, на мой взгляд, следует интерпретировать выражение *Sayang secen qong tayi-yin ulus* [Ibid. P. 181], т. е. 'владения Саган Сэцэн-хунтайджи' в местности Их шибэр. Хотя, кажется, прежде всего подчеркивается владение людьми, составлявшими определенную социально-политическую единицу. Представляется корректным не давать перевода термина *ulus*, чтобы не затемнять значения феномена, который им обозначается, тем более что он может употребляться не с именем правителя, а с этнонимом. Чингис-хан, «изгнав Таян-хана, подчинил своей власти найманский оток улус» (монг. *Tayan qaγan-i kögeᠡᠨ ᠶᠠᠷᠶᠠᠭᠠᠳ : naiman otoγ ulus-i erke-dür-iyen oroγulbai* [Ibid. P. 70]). Здесь употреблено парное слово (*оток улус*), где первое обозначает род, что подчеркивает неполи-

тийное значение термина *ulus*, т. е. речь идет о властвующей элите рода Таян-хана и их подданных, которых захватывали и уводили в плен. Это подтверждается использованием этого же парного слова для обозначения группы выделяемых в качестве приданого невесты людей, которые следовали за ней в локус жениха. За Хулан-гоа «в качестве приданого дали людей двух родов — буга и солонго» (монг. *Buqas Solongyos qoyar otoγ ulus inᠡitei öᠭčikü*) [Ibid. P. 59]). Употребление в данном случае этнонимов с парным словом скорее всего свидетельствует о том, что и здесь *улус* обозначает народ, людей, которые перемещаются в пространстве.

Безусловно, термином *ulus* маркируется некая общность: «Даян-хан приказал так: "Есть великий славный улус, охраняющий восемь белых юрт владыки в Ордосе. Вместе с ним [пусть будет] еще один славный улус, хранящий золотой фонд владыки — урянхан. Пусть помогает хорчинский Абагатай"» (монг. *Dayan qaγan eyin ᠡᠷᠯᠢᠶᠡᠨ ᠪᠣᠯᠣᠷᠤᠨ : Ordos ᠡᠨᠡᠨᠦᠨᠡᠨᠠᠶᠢᠮᠠᠨ ᠴᠠᠶᠠᠨ ᠭᠡᠷᠡᠢ ᠶᠠᠳᠠᠶᠠᠯᠠᠶᠰᠠᠨ yeke ᠡᠶᠠᠶᠠᠭᠠᠲᠤᠤᠯᠤᠰ ᠪᠦᠯᠦᠭᠡ : tegün-lüge Uriayangqan mön ᠡᠨᠡᠨᠦᠨᠡᠨᠠᠶᠢᠮᠠᠨ kömöᠷᠭᠡᠭᠡᠭᠢ sakiγsan basa yeke ᠡᠶᠠᠶᠠᠭᠠᠲᠤᠤᠯᠤᠰ : Qooᠷčᠢn Abaγ-a-tai tuslatuγai* [Ibid. P. 128]). Здесь, вероятно, *улус* отмечает не всю общность — урянхан, а часть их.

Если выше речь шла об использовании термина *ulus* для обозначения в качестве объекта действия людей или народа, то приведенные ниже примеры демонстрируют значение *улуса* как политики: Чингис-хан «Токмакский улус подчинил своей власти» (монг. *Toγmaγ ulus-i erke-dür-iyen oroγulbai* [Ibid. P. 70]), «подчинил своей власти Китай (китайский улус. — Т. Д.)» (монг. *kitad ulus-i erke-dür oroγuluγsan* [Ibid. P. 64]), «подчинил своей власти улус хоолас» (монг. *Qoolas ulus-i erke-dür-iyen oroγulbai* [Ibid. P. 71]), «подчинил своей власти улус харлигуд» (монг. *Qarliγud ulus-i erke-dür-iyen oroγulbai* [Ibid.]) и «пять областей шара-сартулского улуса подчинил своей власти» (монг. *tabun muᠡᠢ Sira Sartayul ulus-i erke-dür-iyen oroγuγa*) [Ibid. P. 70]). В последнем случае политичность *улуса* подчеркивается территориальными коннотациями, что отмечается также и в следующем сообщении: «завоевал Хара-Тибет (Черный Тибет) — три области, восемьдесят восемь тумэнов» (монг. *γurban muᠡᠢ nayan naiman tümen Qara Töbed ulus-i oroγulba* [Ibid. P. 71]), где, как видим, улус — это и территория, и люди. В аналогичном смысле упоминается Корея: «Захватил тот Белый улус — три области Кореи» (монг. *teyin ᠴᠠᠶᠠᠨ ulus γurban muᠡᠢ Solongyos-i oroγulᠡᠨᠠᠪᠤᠨ* [Ibid. P. 59]).

Но этим термином может маркироваться и целостность, когда сообщается, что «твой улус — чахарский тумэн» (монг. *ulus činu ᠴᠠᠻᠠᠷ түмэн* [Ibid. P. 124]), и таким образом подчеркивается связь понятия *ulus* и с людьми, и с административной единицей.

Неопределенность значения термина *ulus* в полной мере проявляется в характеристике владений Даян-хана. «После этого Даян-хаган собрал и объединил шесть тумэнов-улусов и весь великий Монгольский улус сделал мирным и счастливым. Пребы-

вал на ханском престоле семьдесят четыре года и умер в возрасте восьмидесяти лет» (*монг.* *tendeče Dayan qaγan* : *ᠳᠡᠢᠷᠢᠭᠤᠶ᠋ᠠᠨ түмен ulus-i* *ᠶᠡᠭᠦᠩᠭᠢᠯᠠᠨ төкөгирчү* : *narbai yeke Mongγol ulus-i engkeᠶᠢᠭᠢᠯᠠᠨ ᠳᠡᠢᠷᠢᠭᠤᠶ᠋ᠠᠨᠠᠳ* : *dalan dörben* *ᠳᠡᠢᠯᠠᠢ qan oron-dur saγuᠶ᠋ᠡᠭᠡ* : *naγan nasun-iyan güi taulai* *ᠳᠡᠢᠯᠠᠢ tengri bolbai* [Ibid. P.130]). Здесь, как видим, термином *ulus* обозначается как каждый из шести тумэнов, так и их общность/целостность — весь Великий монгольский улус, что позволяет предположить, с одной стороны, некую самостоятельность тумэнов, с другой — недостаточно крепкое/цельное единство. Если в этом примере созданная Даян-ханом полития и ее структурные элементы обозначаются как разнородные единицы, то в следующем примере они соединены: «Даян-хан всех ввел [под свою эгиду] — три правых [тумэна], объединил свой великий улус шести тумэнов и установил [там] порядок» (*монг.* *tendeče Dayan qaγan baraγun γurban-i burin oroγulun* : *ᠳᠡᠢᠷᠢᠭᠤᠶ᠋ᠠᠨ түмен yeke ulus-iyan tökögerün tübsidkeged* [Ibid. P. 129]). В результате образованная им полития называется и Великий монгольский улус, и Великий шеститумэнный улус, что, по существу, свидетельствует об отсутствии установившегося наименования общности.

Это владения правителя, поскольку отмечается, что он «объединил свой великий улус», и Мандухай и Даян-хаган «согласно обычаю сбора налогов великого улуса шести [тумэнов] сказали, нужно назначить джинонгов... и в трех правых [тумэнах] назначили джинонгом Улус Болада» (*монг.* *ᠳᠡᠢᠷᠢᠭᠤᠶ᠋ᠠᠨ yeke ulus-un alban-i γubčiqi yosutu* : *ᠳᠡᠢᠨᠠᠩᠭᠡᠨᠠᠯᠪᠠᠨ... кемегсен-дүр* : *Ulus bolad-i baraγun γurban-dur* : *ᠳᠡᠢᠨᠠᠩᠭᠡᠨ болгаг-»* [Ibid. P. 124]). Хутубага говорит: «Молян хаган, я тебя убью, твой улус захвачу» (*монг.* *Molan qaγan čimai alaᠶ᠋ᠡᠭᠡᠨ ulus-i činu abuγ-»* [Ibid. P. 118]).

Вышеприведенные примеры демонстрируют значение термина *ulus* в качестве объекта манипуляций правителя или претендента на владение этой общно-

стью, что позволяет с достаточной степенью уверенности говорить об отсутствии употребления этого термина в значении 'государство' в институциональном смысле, поскольку в тексте не обнаруживаются его проявления в качестве политического субъекта. Термин *ulus* не содержал нововременного представления о государстве как об относительно автономном аппарате правления, отделенном как от личности правителя, так и от совокупности управляемых. Более того, обозначение правителя термином *ulus-un eᠶᠡᠨ* подчеркивает, что хаган воспринимает подданных как собственные владения. Немногочисленные случаи упоминания термина *ulus* как субъекта действия совершенно определенно связаны с его начальным значением — 'народ', 'люди'.

В заключение можно сказать, что оригинальный монгольский текст демонстрирует зачастую неопределенность значения термина *ulus*, которое может одновременно интерпретироваться как аморфная масса — люди, народ и как некая форма общности — полития. Этот период характеризуется тем, что концептуальный политический лексикон, отражающий понятия и представления о верховной власти, только начинает формулироваться. В отличие от средневековой Европы, где уже с XIV в. в связи с возрождением римского права стали появляться специальные сочинения, посвященные анализу природы власти и государства, в Монголии это не являлось плодом творчества теоретиков, идеи о власти нашли лишь имплицитное отражение в летописях. В Монголии рассматриваемого периода, во-первых, трудно обнаружить пример безличного употребления термина *ulus*, т. е. обозначения им субъекта действия, и, во-вторых, политическая власть привязана к личности правителя. Это позволяет говорить о том, что термин не отделился от коннотаций, связанных с прежними значениями, выступающими в качестве объекта действия правителя.

Литература

Erdeni-yin tobči ('Precious Summary'). Sarang Secen. A Mongolian Chronicle of 1662. The Uрга text transcribed and edited by M. Goo, I. de Rachewltz, J. R. Krueger and B. Ulaan. Fac-

ulty of Asian Studies Monographs: New Series. N 15. The Australian National University. Canberra, 1990.

T. D. Skrynnikova

The meaning of the term *ulus* in «Erdeni-yin tobči» by Sanan Secen

«Ulus» is the most important term for the political reality which existed in the XVII century Mongolia. At that time a good number of chronicles dealing with the dynastic succession of Chinggis Khan descendants was composed. They justified the legitimacy of the Hagan's rule over the community. The author gives a semasiological analysis of the term, identifies its different meanings and typical phrases in which it occurs.

Key words: *politia*, terms, the history of Mongolia, the Supreme power.

Е. В. Бойкова

«Монгольские экспедиции» А. Белинского (1907—1912): миф и реальность

Автор статьи анализирует цели, задачи и результаты двух экспедиций в Монголию, предпринятых А. Г. Белинским в начале XX в. после японско-русской войны, когда Россия и Китай усилили внимание к Монголии и активизировали в ней свою деятельность. На основании исследованных материалов Военно-исторического архива РФ автор приходит к выводу, что экспедиция имела отрицательный результат и нанесла вред отношениям между Россией и Монголией.

Ключевые слова: экспедиция, Монголия, монголы, китайцы, история, архив.

Во второй половине XIX в. начинается активное продвижение России в Азию, в том числе в Монголию. Представителям российского востоковедения принадлежит важная роль в изучении этой страны во второй половине XIX—начале XX в. После русско-японской войны и Россия и Китай заметно усилили свое внимание к Монголии, активизировав там свою деятельность. В этот период Монголию стали чаще посещать как гражданские, так и военные российские экспедиции, исследовавшие различные стороны жизни этой страны, но прежде всего интересовавшиеся политической ситуацией в Монголии, а также отношением правящих кругов и народа этой страны к России и к Китаю.

Во второй половине XIX—начале XX в. Монголию посетили, без преувеличения, десятки российских экспедиций — научных, научно-практических, торговых, военных и др. Эти экспедиции дали мировому монголоведению замечательных ученых, чьи имена до сих пор являются гордостью науки о Монголии [Бойкова, 2003]. Есть среди этих исследователей и такие, прежде всего военные, чьи имена только в последние годы стали появляться на страницах научных изданий [Басханов, 2005; Бойкова, 1998].

На этом фоне выделяются две экспедиции, привлечшие наше внимание именно тем, что, хотя их участники действительно побывали в Монголии, никаких практических результатов для России и для развития российско-монгольских отношений они не имели. Что же это за экспедиции?

В Военно-историческом архиве РФ хранятся материалы, озаглавленные «Об экспедиции А. Г. Белинского по Монголии» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688]. В Архиве внешней политики Российской империи нам удалось ознакомиться с двумя делами, посвященными

путешествию А. Белинского в Монголию [АВПРИ, ф. 143, оп. 491, д. 2515, 2516]. Кто же такой был Александр Григорьевич Белинский и что это была за экспедиция, о которой ничего не известно в научном монголоведении?

В 1905 г. во время русско-японской войны А. Г. Белинский воевал на Дальнем Востоке. В 1907 г. он стал редактором-издателем журнала «Русский Путешественник» (Санкт-Петербург), просуществовавшего всего лишь год¹. На двери кабинета Белинского, по словам одного из членов будущей экспедиции — штабс-капитана запаса Бунина, была прикреплена табличка — «Бюро Средне-Азиатской экспедиции». По словам самого Белинского, ранее он уже предпринял экспедицию, которая была прервана войной.

Белинский называл свою экспедицию в Монголию торгово-промышленной и отмечал, что ее целью было исследование на месте «русских торговых операций и нужд монголов» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 10, 13]. Он предполагал начать экспедицию с Алтая. Готовясь к ней, Белинский вел с правительственными чиновниками переговоры, в первую очередь и главным образом о назначении ему правительственной субсидии для ее проведения. Видимо, ему все же удалось убедить чиновников в необходимости экспедиции и получить соответствующую финансовую поддержку, потому что в конце июня 1907 г. экспедиция была готова отправиться на Алтай, а затем в Монголию. Экспедиция не отправлялась в путь лишь потому, что Главный штаб и Министерство торговли и промышленности задерживали выдачу денег на ее проведение. Русское Географическое общество вообще отказалось выделить какие-либо суммы на проведение экспедиции, сославшись на отсутствие средств. Можно предполо-

жить, что Белинский не смог получить от авторитетных российских ученых рекомендации, необходимые для того, чтобы получить финансовую поддержку от РГО.

Не менее плачевной в материальном плане была ситуация и с другими ведомствами, обещавшими финансовую поддержку. Фактически, обещанных денег на проведение экспедиции Белинский получить не смог, но все же тронулся в путь вместе со своими соратниками — штабс-капитаном Буниным, купцом Н. Калгамановым и крестьянином Барнаульского уезда А. Котельниковым. В составе экспедиции были также несколько рабочих. Уже находясь на Алтае, Белинский нанял двух казаков.

Только в пути Белинский сообщил Бунину, что цель его поездки не Алтай, а Монголия, а основная задача — «подготовить восстание в Монголии». По словам Белинского, он говорил об этом с государем, и тот сказал: «Работайте, но не накурелесьте» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 9 об.]. Трудно представить, что Николай II мог столь откровенно говорить о такой деликатной проблеме, как политика России в Азии, и в частности в Монголии, с редактором малоизвестного журнала. Кроме того, Россия не была готова к тому, чтобы портить отношения с Китаем; добрососедские отношения были выгодны обоим государствам. Действительно, Россия не хотела и не собиралась ослаблять свои позиции в Халхе, понимая, что и Китай собирается закрепиться там, но в планы российской внешней политики не входило решение спорных вопросов силой.

Во время экспедиции у Белинского сложились очень непростые, напряженные отношения с ее участниками. Осложняло ситуацию и то обстоятельство, что члены экспедиции не занимались тем, чем обычно занимаются в экспедиции и к чему они, видимо, готовились, — собственно экспедиционной работой, т. е. сбором материалов, коллекций, опросами местного населения. По словам одного из членов экспедиции, это было «бесцельное брожение», «дикое, нелепое существование», которое всех утомляло и раздражало.

Все расходы экспедиции, расчеты с рабочими производились из средств штабс-капитана Бунина, который дважды отказывался от продолжения поездки, но Белинскому всякий раз удавалось уговорить его не бросать экспедицию. Затем расходы стал оплачивать Калгаманов, который при этом еще бесплатно выполнял обязанности переводчика.

Белинский активно продвигал собственный проект — создание торгово-промышленного синдиката, который, как он считал, был единственным способом спасти русскую торговлю в Монголии.

Единственное, чем участники экспедиции достаточно серьезно занимались, — это реализация главной ее цели, которую ставил и перед собой, и перед остальными Белинский: поддержка восстания монголов против китайцев. Члены экспедиции провели несколько осторожных военных разведок, которые, по их мнению, «давали надежду на несомненный успех, но

не в близком будущем» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 10 об.]. Из этого можно сделать вывод, что участники экспедиции, пусть даже не все, но большая их часть, поддерживали идею Белинского о восстании в Монголии. Но Белинский всячески пытался ускорить развитие событий. Поэтому Бунин и Калгаманов решили не переводить монголам всего, что говорил Белинский, так как его «дикость, необузданность и неразвитость могли привести к скорой развязке в худшую сторону» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 10 об.]. Бунин, вообще удивлявшийся, каким образом Белинский мог убедить кого-то в Петербурге, что он в силах реально сделать что-то в Монголии, считал его «смелым авантюристом, который обманул правительство и всех нас».

В то же время, Белинский умел производить очень хорошее впечатление на российских купцов и на монголов. В Улясутае, куда он добрался в декабре 1907 г., он неоднократно встречался с высшими представителями местной администрации — цзяньцзюнем, амбанем, джалхандза-гэгэном. Русским купцам Белинский рассказывал о необходимости создания Русского торгово-промышленного синдиката в Монголии для налаживания там российской торговли, а монголам говорил о важности своей миссии освободителя Монголии. На обратном пути и простые монголы, и чиновники всюду встречали членов экспедиции как освободителей Монголии, поднося им хадаки. Как сообщал в Главный штаб командующий войсками Омского военного округа генерал-лейтенант Надаров, агитация Белинского «имеет успех и может вызвать серьезные недоразумения с Китаем» [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 12]. Белинский щедро обещал монголам, что Россия поможет им оружием и деньгами, хотя гарантировать их исполнения он, конечно же, не мог.

В январе 1908 г. Белинский выехал в Кош-Агач, продвигался медленно, в основном из-за отсутствия денег. Опасения генерала Надарова были не напрасны: Белинский и Бунин были арестованы в Кош-Агаче, на границе с Монголией, по подозрению в шпионаже [ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688, л. 4]. Арест стал результатом секретных переговоров Белинского с некоторыми представителями монгольских властей, во время которых он старался расположить к себе монголов, обсуждая вопрос о возможности освобождения их от китайцев. Об этих переговорах, конечно же, стало известно китайским властям.

Экспедиция Белинского создала множество проблем для государственных учреждений России. Вначале эти учреждения если и не помогали, то не мешали Белинскому в ее организации, однако когда он начал открыто говорить о своих «освободительных» планах в Монголии, Министерству иностранных дел и Генеральному штабу пришлось улаживать с китайскими властями последствия пребывания Белинского в Монголии. По мере решения этих проблем стало ясно, что никто не знает наверняка, кем был командирован Белинский в Монголию.

Причастные к экспедиции люди видели из создавшегося положения один выход — «парализовать

Белинского, выставив его перед монголами и китайцами за сумасшедшего», и тогда сами монголы выдворили бы его из страны и доставили бы в Россию. Основная проблема заключалась в том, что все свои действия Белинский совершал от имени российского государя; он много обещал, однако ничего, не имея никакой поддержки, не мог выполнить. Судя по архивным документам, вскоре Белинский и Бунин были освобождены и отправлены в Россию.

Но на этом «путешествия» Белинского в Центральную Азию не закончились. В 1912 г. он вновь направился в Монголию через Китай, по его словам, «с целью этнографических исследований, геологических изысканий и собирания коллекций» [АВПРИ, ф. 143, оп. 491, д. 2515, л. 1]. И на этот раз Белинский именовал себя начальником «Торгово-Промышленной Экспедиции в Монголию». Однако ни российское консульство, ни китайские власти не были предупреждены о командировании экспедиции.

Как писал в своем донесении российский консул в Кульдже, «во время следования Белинского были слухи, что он командирован с политической миссией к монголам. Виновником этих слухов, по дошедшим до меня сведениям, был отчасти сам Белинский» [АВПРИ, ф. 143, оп. 491, д. 2515, л. 1 об.].

И вновь у Белинского возникло немало проблем — с паспортом, который вызывал подозрение у китайской администрации, с требованиями к китайским властям удовлетворить его претензии и возместить убытки по экспедиции и т. д. И опять российские консульские работники должны были улаживать его проблемы.

Примечания

1. Журнал «Русский путешественник» начал издаваться в 1907 г. Всего вышло 32 номера; закончил он свое существование в том же, 1907-м, году.

Источники и литература

- АВПРИ, ф. 143 «Китайский стол», оп. 491, д. 2515 (1912—1913) «Белинский. Псевдоэкспедиция».
- АВПРИ, ф. 143 «Китайский стол», оп. 491, д. 2516 (1912) «Белинский в Кашгаре».
- ВИА, ф. 400, оп. 1, д. 3688 (начато 1.3.1908, окончено 2.3.1915).
- Басханов М. К. Русские военные востоковеды до 1917 г. Библиографический словарь. М., 2005.
- Бойкова Е. В. Русская учено-торговая экспедиция в Китай (1874—1875). Материалы о Монголии // Altaica II. М., 1998. С. 18—26.

Сокращения

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

ВИА — Военно-исторический архив РФ.

Судя по документам Главного штаба Министерства обороны, Белинскому удалось доехать до Монголии в 1912 г. Более подробных сведений о его второй «экспедиции» в эту страну мы не имеем.

И первую и вторую экспедицию Белинского правильнее было бы назвать поездками, которые не ставили перед собой научных задач. Эти псевдоэкспедиции были подготовлены плохо, непрофессионально. Был ли Белинский авантюристом или энтузиастом — сказать трудно. Но ясно, что основная его задача, которую он сам на себя возложил, — «подготовить и организовать восстание монголов против китайцев», была абсолютной политической авантюрой.

На деле обе экспедиции были безрезультатны и с научной, и с практической точки зрения. Хотя можно сказать, что один результат — негативный — все же был: не скрывая своих намерений поднять монголов на восстание против китайцев, Белинский нанёс вред в первую очередь тем монголам, которые с пониманием и сочувствием отнеслись к его идее. И, несомненно, активная «революционная» деятельность Белинского отрицательно сказывалась на отношениях между Россией и Китаем.

Экспедиции Белинского в Монголию, несмотря на то что он действительно там побывал, не принесли никакой пользы ни науке, ни российско-монгольским, ни российско-китайским отношениям. Их смело можно назвать мифическими — они были, документы о них имеются, и в то же время их не было, так как не было никаких результатов. Память о них сохранили только архивные страницы.

Бойкова Е. В. Российские путешественники в Монголии во второй половине XIX—начале XX в.: взгляд на чужую культуру // Культурное пространство путешествий. Материалы научного форума. СПб., 2003. С. 73—75.

Boikova E. Russian Military Expeditions to Mongolia at the Beginning of the Twentieth Century (Русские военные экспедиции в Монголии в начале XX века) // Altaic Affinities. Proceedings of the 40th meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Bloomington, 2001. P. 150—155.

E. V. Boikova

The A. Belinskii's expeditions to Mongolia (1907—1912): myth and reality

The author analyzes the aims, tasks and results of two expeditions to Mongolia undertaken by A. Belinsky in the early 20 century. They were organized just after the Japanese-Russian War, when both Russia and China stepped up their attention to Mongolia and intensified their activities there. Basing on materials from the Military Historical Archive of the Russian Federation, the author draws a conclusion that the expeditions were negative in their results and damaged the relations between Russia and Mongolia.

Key words: Expedition, Mongolia, the Mongols, the Chinese, history, archive.

Р. Ю. Почекаев

К вопросу о рецепции иностранного права в Монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв.

Автор статьи впервые привлекает внимание к вопросам о заимствовании правового опыта иностранных государств в монгольском праве, составлявшим существенную часть права Монгольской империи и выделившихся из нее впоследствии государств. В статье автор анализирует причины и порядок рецепции норм и принципов иностранного права в Монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв.

Ключевые слова: Монгольская империя, государства чингисидов, монгольское имперское право.

Право Монгольской империи и других государств чингисидов неоднократно становилось предметом исследования. При этом исследователи чаще всего стремились ответить на вопрос, было ли «имперское» право обычным правом древних тюрко-монгольских племен, адаптированным к новым условиям, или же являлось вновь созданным в результате правотворческой деятельности монгольских ханов и их соратников. Однако внимание специалистов практически не привлекал вопрос о рецепции (заимствовании) правового опыта иностранных государств в монгольском праве, а между тем заимствования иностранных норм составляли существенную часть права Монгольской империи и выделившихся из нее впоследствии государств. В настоящей работе мы намерены проанализировать причины и порядок рецепции норм и принципов иностранного права в Монгольской империи и государствах чингисидов XIII—XV вв.

Безусловно, процесс заимствований иностранного права был не спонтанным и не стихийным, а осуществлялся при возникновении соответствующих социально-политических условий. Эти условия можно свести к трем основным группам.

Первая — расширение границ Монгольской империи или ее государств-преемников. Монгольские правители постоянно вступали в контакт с народами, обладавшими совершенно иной культурой, правом, системой ценностей, и взаимодействие с ними на основе норм, принятых внутри монгольского общества, было невозможным. В результате монгольские правители в силу объективной необходимости должны были заимствовать нормы иностранного права, чтобы взаимодействовать с иностранными государствами на едином «правовом языке».

Уже Чингис-хану пришлось столкнуться с этой проблемой при установлении контактов с государст-

вом хорезм-шахов, но он оперативно ее решил: согласно «Сокровенному сказанию», «явились к нему (Чингис-хану. — Р. П.) из города Урунгечи двое сартаульцев, по фамилии Хурумши, по именам Ялавачи и Масхут, отец с сыном. Они беседовали с Чингисханом о городских законах и обычаях, и он убедился в их сходстве с Законом-Иосун» [Козин, 1941. § 263]. В данном случае, как видим, «проблема» международно-правового взаимодействия оказалась не столь велика — вероятно, из-за того что значительную часть населения Хорезма также составляли выходцы из тюрко-монгольских народов, жившие по законам и обычаям, достаточно близким к праву монголов.

Более сложная ситуация сложилась в Золотой Орде, когда ее правителям понадобилось установить постоянное взаимодействие с государствами Европы, в частности с итальянскими торговыми республиками Венецией и Генуей. Эти государства, в отличие от Хорезма, были, можно сказать, полной противоположностью Монгольской империи и Золотой Орде — в отношении хозяйственного уклада, системы ценностей, права и управления, религии. Поэтому для взаимодействия с ними необходимо было подробное изучение и, в конечном счете, рецепция норм их права, особенно важных для дальнейшего взаимодействия.

Ценным источником о рецепции права европейских государств ханами Золотой Орды является коллекция золотоордынских документов из Венеции, которая включает в себя 4 ханских ярлыка венецианским купцам Азова (Таны) и 6 сопутствующих документов. В них отражено появление в золотоордынской фискальной практике ряда новых налогов и сборов — торгового и весового, а также различных видов пограничных и дорожных (налог на поддержание дорог, сбор за предоставление торговцам воору-

женной охраны, сборы при проезде через мост или переправе через реку) [Григорьев А. П., Григорьев В. П., 2002. С. 24—27, 97—98, 135—136, 149—150].

Большинство этих налогов и сборов отсутствовали в аналогичных ярлыках ханов Монгольской империи, зато многие из них были широко распространены в Европе еще со времен Римской империи (дорожные) или в международной торговой практике Причерноморья (торговые) [Григорьев А. П., Григорьев В. П., 2002. С. 15; Рогачевский, 2002. С. 222]. Это позволяет сделать вывод, что данные нормы были рецепцией европейского права.

Каким образом положения об упомянутых налогах и сборах были заимствованы ханами Золотой Орды? Думается, первоначально они могли быть введены в качестве реторсии, т. е. ответной меры в рамках международно-правового принципа взаимности: не исключено, что ордынские торговцы в Европе должны были уплачивать соответствующие налоги и сборы, а это побудило и ордынских ханов внести соответствующие положения в свое законодательство.

Вторая группа условий, вызвавших рецепцию иностранного права, — усложнение общественных отношений внутри государства в процессе его развития и необходимость правового регулирования этих отношений. Уже в первой четверти XIII в. в состав Монгольской империи вошли различные оседлые народы — китайцы, хорезмийцы и пр., усложнилась структура управления государством и обществом. Естественно, в таких условиях прежние тюрко-монгольские нормы и отдельные правовые новации (в виде указов и распоряжений Чингис-хана и его преемников) не соответствовали новым государственно-правовым условиям. Пришлось прибегнуть к заимствованиям из иностранного права — в первую очередь из правового опыта китайских империй.

Так, уже Чжао Хун, посол империи Южная Сун, побывавший у монголов в 1222 г., отмечает, что «татары, унаследовав систему цзиньских разбойников», ввели у себя ряд чиновничьих должностей китайского происхождения — управляющего протоколами, министров, пин-чжанов и др. Кроме того, Чингис-хан и его преемники стали издавать письменные указы и постановления различных видов и выдавать лицам, облеченным определенными полномочиями, пайцзы. «Всему этому научили их мятежные чиновники цзиньских разбойников», — резюмирует Чжао Хун [Мэн-да Бэй-лу, 1975. С. 73—74].

Еще два посла Южной Сун — Пэн Да-я и Сюй Тин, побывавшие в Монгольской империи в 1233—1236 гг., т. е. уже в правление хана Угедэ, упоминают о налогах, взимаемых с населения Монгольской империи, причем называют его термином «чай-фа», который монголы также позаимствовали из империи Цзинь ([Краткие сведения, 1960. С. 143, 155]; см. также: [Schurmann, 1956. Р. 318—325]). Введение в Монгольской империи упорядоченной налоговой системы связывается с именем Елюя Чу-цая, бывшего сановника империи Цзинь, перешедшего на служ-

бу к Чингис-хану и ставшего канцлером при его преемнике Угедэ. Согласно жизнеописанию Елюя Чу-цая, система налогообложения была введена для того, чтобы спасти китайских подданных монгольского хана от систематического ограбления кочевниками ([Мункуев, 1965. С. 73]; см. также: [Allsen, 1981. Р. 35; Kushenova 2007; Schurmann, 1956. Р. 363]).

В первой четверти XIV в. империя Юань в значительной степени превратилась из оседло-кочевое государство в «чисто» китайскую империю, восприняв и китайскую систему ценностей, управления и права. Монгольское имперское право (даже с учетом прежних рецепций из правового опыта империй Цзинь и Сун) перестало быть эффективным, и понемногу появились очередные правовые преобразования. Они были проведены в эпоху правления Гэгэн-хана (Шудибала, император Ин-цзун, 1320—1323), в результате чего появились крупные кодификации имперского права — «Да Юань тун-чжи» («Общие законы великой династии Юань»), «Юань(-чао) дань-чжан» («Установления династии Юань») и «Цзин-ши да-дэнь» («Великие установления по управлению миром»). Значительную часть норм составляли прямые заимствования из китайского права империй Цзинь и Сун [Попов, 1907. С. 0153; Далай, 1983. С. 70—73].

Аналогичным образом складывалась ситуация и в Иране, где до монгольского завоевания (как и в Китае) существовала развитая правовая культура. Ее влияние было настолько велико, что даже в период монгольского владычества в документах и трактатах, составленных чиновниками персидского происхождения, традиционные монгольские налоговые термины заменялись их персидскими эквивалентами [Schurmann, 1956. Р. 374—375]. Для устранения столь явного конфликта была необходима правовая реформа. Радикальные государственные и правовые преобразования в государстве ильханов на рубеже XIII и XIV вв. были проведены везиром Рашид ад-Дином, советником ильхана Газана, и во многом представляли собой именно рецепцию норм прежнего иранского права, базирующегося на шариате и фикхе [Рашид ад-Дин, 1946. С. 217—316].

Наконец, третья группа условий рецепции иностранного права монголами — принятие монгольскими государствами той или иной религии в качестве государственной. В Монгольской империи (затем — империи Юань) это был буддизм, в государстве ильханов, Золотой Орде и Чагатайском государстве — ислам.

Как известно, уже при Хубилае в Монгольской империи буддизм занял доминирующее положение. Средневековый историко-правовой памятник, известный под названием «Белая история» («Цаган теуке») содержит информацию о том, что к чиновникам Монгольской империи были приравнены представители буддийского духовенства — ламы различных уровней, в число обязательных для исполнения норм были включены требования о соблюдении буддийских ритуалов, внесены соответствующие дополнения и изменения в положения о наказаниях и

пр. [Белая история, 2001. С. 74—80]. Все эти положения представляли собой рецепцию буддийского права, позаимствованного преимущественно из Тибета через буддийских иерархов, находившихся при ханском дворе.

Аналогичным образом в Золотой Орде в процессе установления ислама в качестве официальной религии в систему золотоордынского права были включены нормы шариата, а мусульманские чиновники и представители духовенства вошли в состав золотоордынской администрации: так, в ярлыках ханов Золотой Орды «мусульманского периода», помимо и ранее упоминавшихся темников, тысячников и пр., появляется обращение также к кадиям, муфтиям и другим представителям мусульманской социально-политической системы [Радлов, 1889. С. 20—21; Сафаргалиев, 1996. С. 501].

Точно так же мусульманское право утверждалось и в Чагатайском улусе, вернее — в государстве тимуридов, сменивших чагатаидов на троне Мавераннахра в начале XV в. Наследники Тимура прекрасно осознавали нелегитимность своего правления (не будучи потомками Чингис-хана, они претендовали на верховную власть) и поэтому решили отказаться от монгольского законодательства, нарушителями которого они являлись, и заменить его положениями шариата. Так, в правление Шахруха, сына Тимура, в правовую систему государства тимуридов (так и не изжившую до конца влияние обычного тюрко-монгольского права и имперского права чингисидов) были инкорпорированы нормы шариата и фикха (подробнее см.: [Почекаев, 2005. С. 291—292]).

Анализ вышеприведенных условий рецепции иностранного права в государствах чингисидов позволил нам выявить одну закономерность: практически во всех случаях рецепция осуществлялась из права независимых государств, а не покоренных монголами народов. Недостаток источников не позволяет нам дать однозначный ответ, был ли этот принцип официально закреплен в правотворческой практике монголов или нет. Единственный известный нам пример, когда он был официально сформулирован, — это отказ монгольского хана Тимура (император Чэн-цзун), внука Хубилая, ввести в действие созданный его китайскими советниками кодекс законов, когда он мотивировал свое решение тем, что положения кодекса опираются на старинные китайские традиции, а теперь китайцы завоеваны монголами и поэтому их опыт вряд ли будет хорош для победителей [Ratchnevsky, 1993. P. 171]. Тем не менее на практике этот принцип, похоже, действовал практически всегда.

Наверное, единственный случай в истории чингисидских государств, когда рецепция иностранного права была произведена из права покоренных государств при непосредственном участии чиновников этих самых покоренных государств, — это реформы Елюя Чу-цая, бывшего чиновника империи Цзинь, основанные на правовом опыте этой самой империи Цзинь. Однако даже в данном случае можно увидеть, что рецепция права была осуществлена от еще не

покоренного народа: реформы Елюя Чу-цая начались в 1229—1230 гг., тогда как империя Цзинь была окончательно покорена только к 1234—1235 гг. и, соответственно, до этого времени могла считаться формально независимым государством.

Гораздо сложнее было следовать этому принципу монгольским правителям Китая и Ирана. В этих странах, как уже отмечалось выше, издревле сложилась собственная правовая традиция, влияние которой не учитывать было просто невозможно. Однако и тут монгольские законодатели сумели придать рецепции иностранного права (права покоренных народов!) характер новаций.

Так, откровенный характер заимствований преобладающей части норм китайского права в кодификация императора Ин-цзуна был несколько завуалирован. Во-первых, в эти кодификации было включено значительное число (до трети всего содержания) указов более ранних монгольских ханов — императоров Юань, а во-вторых, использовался правовой опыт не только завоеванных империй Цзинь и Сун, но и более ранних китайских государств [Дробышев, 2007. С. 79; Ratchnevsky, 1993. P. 172—173]. Соответственно, главным инициатором и создателем всех трех собраний законов считался сам император Ин-цзун.

Честь разработки и проведения реформы права и системы управления в государстве ильханов ее подлинный автор Рашид ад-Дин уступил своему патрону — ильхану Газану. И. П. Петрушевский считает, что везир «приписал» славу законодателя и реформатора ильхану «из лести» [Петрушевский, 1974. С. 28]. Однако выявленный нами принцип позволяет объяснить причину почтения сановника к своему повелителю иначе: рецепция персидского права в результате действий везира приобрела характер новаций — как бы заново созданных норм права, инициатором же нововведений предстал сам монгольский ильхан, а не представитель покоренного населения!

Наиболее виртуозный, на наш взгляд, способ «замаскировать» рецепцию права покоренного народа имел место при включении в право империи Юань норм и принципов буддийского права, заимствованного из Тибета. Тибет к этому времени находился в составе Монгольской империи, т. е. в полной мере относился к категории покоренных государств. Чтобы рецепция тибетского права не выглядела прямым заимствованием, была создана правовая фикция — так называемая концепция «двух учений» или «двух законов». Она сводилась к тому, что светское право (закон), установленное монархами Монгольской империи, дополнялось правом (законом) духовным — буддийскими нормами. Чтобы придать этой концепции легитимность, первым адептом «двух учений» в «Белой истории» назван сам Чингис-хан [Белая история, 2001. С. 74]. Соответственно, «религией» его внука Хубилая названы «два закона устройства вселенной, [из них] духовное правление [подобно] шелковому узлу, правление хагана [подобно] золотому ярму» [Белая история, 2001.

С. 80]. В последующей монгольской историографии XVII—XVIII вв. эта концепция получила дальнейшее развитие, и считалось, в частности, что каждый великий хан (начиная уже с Мунке) имел собственного буддийского наставника [Лубсан Данзан, 1973. С. 247—251]. Таким образом, тибетское буддийское духовенство приравнивалось к высшему чиновничеству Монгольской империи и в некоторых случаях ставилось едва ли не наравне с ее правителями и имело полное право проявлять законодательную инициативу!

Правители же монгольских государств, принявших ислам, нашли возможность собности рассматриваемый принцип несколько иначе. Так, в источниках по истории ислама в Золотой Орде мы практически не встречаем сведений о правотворческой деятельности и значительной политической роли собственно ордынских правителей и богословов — из Волжской Болгарии, Крыма, Хорезма. Советниками-богословами золотоордынских ханов-мусульман или видными чиновниками (в т. ч. и в судебной сфере) были выходцы из Мавераннахра, Ирана и даже Египта [История Казахстана, 2006. С. 122, 167—168, 190; Мукминов, 2004. С. 122—126]. В то же время собственно ордынские богословы и знатоки права в большей степени были известны именно за рубежом — в первую очередь в Египте, союзном Золотой Орде, а также в Чагатайском улусе и Иране [Усманов, 2000. С. 144; История Казахстана, 2006. С. 76, 77, 118—119, 124, 129—131, 133—134]. Полагаем, что возвышение иностранных мусульманских деятелей можно объяснить выявленной нами закономерностью: заимствование иностранного права формально от выходцев из независимых государств (включая и другие монгольские государства — Иран и Мавераннахр, не подчиненные Золотой Орде) было допустимо, в отличие от права покоренных государств.

Правители Чагатайского улуса действовали аналогичным образом, в полной мере следуя принципу заимствования права не от собственных подданных, а от иностранных государей. Так, согласно тимуридскому историку Абд ар-Раззаку Самарканди, для обоснования своего права на престол Пир-Мухаммад-мирза, внук Тимура, решил «испросить грамоту на царство у аббасидских халифов, живущих в Египте, и тем самым отменить законы, действовавшие при монголах» (цит. по: [Бартольд, 2002. С. 46]). Шахрух-мирза, сын Тимура, ставший в конечном счете верховным правителем государства тимуридов, тоже решил опереться на авторитет египетских халифов, а также правителей и правоведов из Египта, Ирана, арабийских государств.

Еще один принципиальный момент, связанный с рецепцией иностранного права монголами, заключался в том, что заимствованные нормы права имели известные ограничения по действию: они чаще всего использовались для регулирования отношений именно с иностранными государствами и покоренными народами. Наверное, один из немногих примеров (и единственный, известный нам), когда заимствован-

ные нормы были распространены на все население монгольского государства, — это рассмотренный в начале статьи пример с налогами и сборами, позаимствованными ханами Золотой Орды из европейского правового опыта. Изначально эти нормы касались именно иностранных торговцев (примечательно, что весовой сбор взимался в Золотой Орде, даже если обе стороны в сделке были иностранцами!), однако в дальнейшем их действие было распространено и на подданных ордынских ханов, включая кочевое население. Это подтверждается, в частности, тарханными ярлыками ханов Тимур-Кулуга (1398) и Улуг-Мухаммада (1420), согласно которым, пожалованные лица (тарханы) освобождались от уплаты различных видов налогов, включая и вышеперечисленные торговые и дорожные [Григорьев А. П., 2006. С. 99, 122]. Таким образом, рецепция иностранного права, изначально произведенная в целях более эффективного взаимодействия на международном уровне, была сочтена полезной и для регулирования правоотношений внутри страны.

Как правило же, на кочевое монгольское и тюркское население заимствованные нормы не распространялись. Кочевники жили по своим обычаям, которые признавались монгольскими монархами, не считавшими нужным приводить их в соответствие с общеимперским правом (см. подробнее: [Почекаев, 2006б. С. 304—305]). Даже налоговые отношения регулировались разными нормами: одни виды налогов взимались с кочевого населения, другие — с оседлого [Schurmann, 1956. P. 325, 362]. Вероятно, именно поэтому при распаде империй (Юань, Золотая Орда и пр.) вновь возникшие кочевые государства (монгольские, казахские, узбекские) сумели безболезненно вернуться к прежнему обычному праву кочевых племен, отказавшись не только от заимствованных норм иностранного права, но и от «имперского» законодательства в целом, включая даже Великую Ясу Чингис-хана и установления его преемников, которые оказались не востребованы в небольших национальных государствах, каковым стала, например, Монголия после падения империи Юань [Рязановский, 1931. С. 40; Восемнадцать степных законов, 2002. С. 83—84; Почекаев, 2006а].

Отметим, что Монгольская империя была не единственным государством, где право для кочевого и оседлого населения было различным и сосуществовало как бы параллельно. Для большинства государств имперского типа со смешанным укладом или с различными культурами такая ситуация была характерна. Например, в империи Ляо (X—XII вв.) существовала даже дуальная система органов управления — для взаимодействия с кочевым и оседлым населением. Сами киданьские императоры Ляо прекрасно осознавали, что такая политика способствует разведению их подданных, но не менее четко понимали, что различные традиции, типы хозяйствования, культурные, правовые и государственные ценности их подданных не позволят выработать систему правового регулирования, одинаково универсальную для всех. Соответственно, и право предыдущей ди-

насти Тан было заимствовано киданями весьма осторожно и в ограниченном количестве [Franke, 1992. P. 112, 127].

Наконец, еще одним важным принципом, учитываемым монгольскими правителями при рецепции права, была целесообразность заимствования. Как мы имели возможность убедиться, рецепция иностранного права производилась только при наличии определенных условий и для решения конкретных задач. В случае необходимости даже право покоренных народов могло быть заимствовано — при создании соответствующей «правовой фикции». Когда же необходимости в таких заимствованиях не было, то, даже если монгольские государства находились в постоянном контакте с другими государствами, никаких заимствований не производилось. Например, никакие элементы древнерусского права не были инкорпорированы в систему права Золотой Орды, несмотря на ее тесные связи с русскими княжествами. Несомненно, если бы ордынские законодатели нашли в русском праве нормы, заслуживающие внимания и использования в своей практике, они бы сумели осуществить их рецепцию, создав очередную «правовую фикцию». Но дело в том, что «православная Русь XIII в., в отличие от мусульманского мира, не могла дать Орде того, чем она сама пока не обладала, — опыта и традиции государственного строительства, технологии управления государством» [Арапов, 1996. С. 84]. Это подтверждается многочисленными примерами обратного заимствования — ордынских государственных и правовых традиций русскими княжествами.

Заимствования иностранного права были актуальны для монгольских правителей, когда их государство представляло собой империю — обширное образование с многонациональным и многокультур-

ным населением и широкими международными связями. Именно поэтому мы и ограничиваем рассмотрение проблемы рецепции иностранного права в монгольских государствах рамками XIII—XV вв.: именно в это время и Монгольская империя, и выделившиеся из нее государства (государство ильханов, Золотая Орда, Чагатайский улус и государство тимуридов) представляли собой государства имперского типа. К XVI в. большинство этих государств пали или превратились в государства национального типа с единым населением и единой традицией хозяйственной деятельности и государственного устройства. Так, одни из этих государств пошли по пути чисто исламского или буддийского развития, другие вернулись к древним кочевым обычаям, превратившись из государств в чифдомы («вожества»). Их правовая история уже не является предметом исследования в рамках настоящей статьи.

Все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы о рецепции иностранного права в монгольском «имперском» праве.

Во-первых, заимствования производились из права народов, не находившихся в подданстве или в вассальной зависимости у монгольских ханов. В тех же случаях, когда рецепция осуществлялась из права подданных, это заимствование оформлялось с помощью разного рода правовых фикций, которые скрывали или изменяли характер прямых заимствований от покоренных народов.

Во-вторых, заимствования производились исключительно для регулирования отношений с покоренными народами или иностранными государствами. Монгольские законодатели даже не пытались с их помощью изменять основы права своих кочевых тюрко-монгольских подданных.

Литература

- Арапов Д. Ю. Русь и Восток в XIII в.: к вопросу о возможностях русского влияния в монгольской истории // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Москва, 29—31 января 1996 г. М., 1996.
- Бартольд В. В. Халиф и султан // Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 2002.
- «Белая история» — монгольский историко-правовой памятник XIII—XVI вв. / Пер. П. Б. Балданжапова, коммент. Ц. П. Ванчиковой. Улан-Удэ, 2001.
- Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI—XVII вв. / Пер., коммент. и исслед. А. Д. Насилова. СПб., 2002.
- Григорьев А. П. Золотоордынские ярлыки: поиск и интерпретация // Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М.: Восточная литература, 2006.
- Григорьев А. П., Григорьев В. П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции: Источниковедческое исследование. СПб., 2002.
- Далай Ч. Монголия в XIII—XIV вв. М., 1983.
- Дробышев Ю. И. Экологические сюжеты в средневековом монгольском законодательстве // Mongolica VII. СПб., 2007.
- История Казахстана в арабских источниках. Т. III: Извлечение из сочинений XII—XVI веков / Сост., пер., введ. и коммент. А. К. Муминова. Алматы, 2006.
- Козин С. А. Сокровенное сказание. Юань чао би ши. М.; Л., 1941.
- «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй-Тина / Пер. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. 1960. № 5.
- Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Мушинов А. Деятельность ученых улама из Ирана в Золотой Орде // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII—XVIII вв.: Материалы Междунар. круглого стола. Алматы, 2004.
- Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах: Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М., 1965.
- Мэн-да Бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Пер., введ., коммент. и прилож. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.
- Петрушевский И. П. Политические идеи Рашид ад-Дина // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. III. 1974.
- Попов П. С. Яса Чингис-хана и уложение монгольской династии Юань чао-дьянь-чжан // Зап. Вост. отд-ния Русского археол. о-ва. Т. 17. 1906. СПб., 1907.
- Почкаев Р. Ю. Обычай и закон в праве кочевников Центральной Азии (после империи Чингис-хана) // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М., 2006.

- Почекаев Р. Ю.* Особенности формирования и эволюции правовой системы Улуса Джучи // Тюркологический сборник. 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006.
- Почекаев Р. Ю.* Правовое наследие Монгольской империи в государстве Тимуридов (по данным летописей, нумизматического и актового материала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура: Материалы междунар. науч. конф., посвященной столетию со дня рождения А. М. Беленицкого (Санкт-Петербург, 2—5 ноября 2004 г.). СПб., 2005.
- Радлов В. В.* Ярлыки Тохтамышша и Темир-Кутлука // Зап. Вост. отд-ния Русского археол. о-ва. Т. III. СПб., 1889 (отд. оттиск).
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей: В 3 т. Т. III / Пер. с перс. А. К. Арендса; Ред. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса, А. Ю. Якубовского. М.; Л., 1946.
- Рогачевский А. Л.* Кульмская грамота — памятник права Пруссии XIII в. СПб., 2002.
- Рязановский В. А.* Монгольское право, преимущественно обычное. Харбин, 1931.
- Сафаргалиев М. Г.* Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций: Из опыта образования и распада империй X—XVI вв. М., 1996.
- Усманов М. А.* Новые письменные источники по истории Поволжья (предварительное сообщение) // Средневековая Казань: возникновение и развитие: Материалы междунар. науч. конф. (Казань, 1—3 июня 1999 г.). Казань, 2000.
- Allsen T. T.* Mongol Census Taking in Rus', 1245—1275 // Harvard Ukrainian Studies. 1981. Vol. V, № 1.
- Franke H.* Chinese Law in a Multinational Society: The Case of the Liao (907—1125) // Asia Major. 1992. Ser. 3. Vol. 5.
- Kushenova G.* Cengiz Han'ın İki Valisi, Mahmut Yalavaç ve Yeh-Lu Ch'u-Ts'ai: Devlet İdare Anlayışları ve Uygulamaları // BİLİG Sayı: 42 Yaz'07.
- Ratchnevsky P.* Jurisdiction, Penal Code and cultural confrontation under Mongol-Yuan law // Asia Major. 1993. Vol. VI.
- Schurmann H. F.* Mongolian Tributary Practices of the 13th Century // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1956. № 19.

R. Yu. Pochekayev

On the problem of reception of the foreign law in the Mongolian Empire and Chinggiside States in XIII—XV centuries

For the first time the attention is paid to the borrowing of the legal experience from foreign countries to the Mongolian law. It constituted a substantial part of the Mongol Imperial law and was inherited in the states which later detached from the Empire. The author analyzes the reasons and procedure for such reception in the Mongol Empire and the Chinggiside States in XIII—XV centuries.

Key words: The Mongolian empire, Chinggiside states, the Mongol Imperial law.

М. М. Содномпилова

Окружающая природа в традиционном мировоззрении монгольских народов: растительность в представлениях, верованиях и запретах

Статья посвящена месту и роли растительного мира, в первую очередь травы, в мировоззрении и ритуальной практике монгольских народов. Автор прослеживает лексику, связанную с травой, у монголов и бурят и делает выводы о том, что образ травы отражал древние мифологические представления, касающиеся календаря, смены времен года, зарождения, развития и угасания природы. Трава воспринималась людьми как сакральный символ, с ней связаны разнообразные запреты, приметы и обряды.

Ключевые слова: Монгольская империя, государства чингисидов, монгольское имперское право.

Основообразующим растительный покров компонентом равнинных территорий является травяная растительность, так же как деревья выступают основообразующим компонентом лесных массивов. В отличие от развитого культа дерева, в традиционной культуре монгольских народов «траве» уделено более скромное место, возможно потому, что травяная растительность редко используется в ритуальной практике и медицинских целях. Тем не менее трава наряду с огромным деревом, гигантскими змеем, рыбой, птицей, оленем упоминается в бурятских мифах и улигерах в числе первых живых существ, заселивших пространство недавно возникшего земного мира. Это огромная белая суставчатая трава — *уэтын сагаан үбэһэн*, обвившая ствол мирового древа. Очевидно, неслучайно первая трава земного мира многосуставная. На наш взгляд, в образе первой травы мы имеем дело с отражением представлений о строении тела живых существ, точнее, о многосуставном теле главным образом животных и человека, о сверхъестественной субстанции — душе, которая может находиться в каждом суставе.

На территориях, соседних с монгольскими этносами тюркоязычных народов, трава занимает важное место как в мировоззрении, так и в ритуальной практике. Особая значимость трав в традиции якутов проявляется, например, в обычае исчислять возраст животных не годами, а по числу летних месяцев, прожитых животным [Алексеев, 1975. С. 48]. Очевидно, что период вегетации растений и был той вехой, с которой начинался новый годовой цикл. Теплый период — время активного роста травяного покрова, и, говоря о возрасте животного, например о трехлетней лошади, якуты говорят «трехтравная кобыла». Вероятно, это вариант древнего календаря, с

которым были знакомы многие народы Центральной Азии. Во всяком случае, им пользовались и монголы в доламаистский период истории Монголии. В соответствии с данным типом календаря, к возрасту людей и животных год прибавляется, «когда зеленеют травы. Когда у них люди спрашивают возраст, то [они] говорят: „Столько-то трав”» [Мен-да бэй-лу. С. 49].

Свежая зеленая трава широко используется в обрядовой сфере якутов, и особенно в обрядах, в которых реализуется идея нового, роста, благодати, к каковым относятся ритуалы свадебного и родильного циклов. В свадебной обрядности свежей зеленой травой устилают дорогу перед невестой при выходе ее из родного дома. Невеста выходила из дома, держась рукой за ремешок кнута жениха, идущего впереди по дорожке, усыпанной зеленой травой. При проведении весной обряда испрашивания души ребенка якуты застилают свежей травой земляной пол в доме. «Обычай подстилания зеленой травы, ритуальное питье кумыса... и другие обрядовые действия связаны с магией плодородия» [Слепцов, 1989. С. 49].

Зеленый травяной покров — обязательный компонент благодатной для жизни местности. В якутском обряде испрашивания души ребенка богиня Айыысыт, говорившая устами шамана, не решаясь сразу дать душу ребенка, спрашивала: «Может быть, ваши местности нечистые, может быть, земля ваша имеет неровности, может быть, ваши леса состоят из высохших деревьев с надломленными верхушками?» На это шаман отвечал: «Нет, этого нет, у нас хорошая страна, наша земля, как поле, не имеет неровностей; наши деревья восьмиствольные березы; наши травы — восьмиствольные зеленые хвощи» [Алексеев, 1975. С. 87].

Особенное отношение к растительности, отмеченное в традиции тюркоязычных народов, обусловлено тем, что, по представлениям, в частности, якутов, «дыхание жизни» было присуще не только человеку и животным, но даже растениям. Дух-хозяйка земли покровительствует произрастанию, именно от дыхания ее детей Эрэкэ-Джэрэкэ весной зеленеют деревья и травы. Вся растительность, считали якуты, подчиняется богине земли. Поэтому, небрежно обращаясь с растениями, можно оскорбить их верховную хозяйку» [Традиционное мировоззрение... 1988. С. 81]. «Дыхание жизни», или, иными словами, питательность/силу, растительность могла и утратить: по представлениям якутов, на землю, в средний мир людей, мог спускаться домашний скот небесных божеств, который незримо находился на земле и подал сверхъестественную суть трав — *сюр* и *кэб* (очевидно, аналог души у живых существ) [Алексеев, 1975. С. 28]. Поэтому, когда божеством назначалось на прокормление в земном мире слишком большое количество скота, он, даже съедая много сена, не наедался и быстро истощался, поскольку травы утрачивали свою питательность/силу.

У бурят подобные представления не обнаруживаются. Вместе с тем следы воззрений, близкие тюркским, все же встречаются в мифоритуальной сфере традиционной культуры бурят. Так, например, трава, согласно верованиям бурят, была источником рождения насекомых. В традиционных представлениях бурят, живые существа могли получить разное «рождение» в земном мире. В градации видов рождений выделялись «мясное рождение» — это животные и люди, «костяное» — птицы. В том числе имело место и травяное рождение *ногоон турэл*. Травяное рождение получали червяки, мухи, жуки, кобылки и пр., которые появляются с травой, как будто выходят из травы [Хангалов, 1960. С. 219]. Очевидно, обладая жизненной субстанцией, трава была способна не только давать силы животным, которые питались ею, но и порождать другие живые существа.

Особенное отношение к растительности сложилось у монголоязычного населения пустынных районов Монголии. Большую же часть скудного растительного покрова полупустынных территорий Средней Гоби составляют колючие кустарники разных видов. Местные монголы выделяют две разновидности «колючек» — *монгол бут* и *үхэр бут*. У здешних монголов сохранились представления о сакральности этих растений. Даже сухие и отмершие веточки колючих кустарников монголы никогда не используют вместо топлива. Согласно верованиям, контакт этого растения с огнем по воле человека вызовет гнев духа-хозяина местности Хангая и он отомстит людям [ПМА, Жамбалдорж Баяртунгалак].

Следы представлений о чудодейственных свойствах трав, в частности об обладании витальностью, присутствуют и в улигерах западных бурят. Распространенным в бурятских эпосах является сюжет об особой устойчивости жизненной силы женщин, принадлежащих клану мангадхаев. Эти женщины, после

расправы с ними богатырей, вновь оживают, «на кончики трав нанизываясь, по кончикам камышей поднимаясь». Приводим один из типичных текстов, описывающих процесс оживания/восстановления мангадхайки:

И, попав в цель, [стрела] раздробила
Первый шейный позвонок [старухи],
И, попав в цель, [стрела] разбила
Ее плечевую кость,
Разбросала обломки [их]
По верхушкам травы,
Раскидала [осколки их]
По верхам камышей.
Но [старуха, собрав осколки] с головок камышей,
Срастила [их], вновь поднялась,
Собрав [обломки] с верхушек травы,
Соединила [их], вновь поднялась.

[Абай Гэсэр, 1995. С. 401]

Напомним, что женщины-мангадхайки в улигерах представляются как обладающие особым волшебством *эльбэтэй*, позволяющим им первоначально преуспевать в борьбе с главным героем.

Как говорят закаменские буряты, мясо диких животных особенно полезно для употребления в пищу, поскольку дикие животные питаются лучшей долей лесных и степных трав — верхушками травы *ногоонэй дээжэ*, в которых содержится основная сила. Только верхушками трав кормят коня-бегунца по правилам традиционной бурятской подготовки лошадей к спортивным состязаниям. Для этого коня-бегунца выпасают в ночное время и кормят его на ходу, вода его за повод [Линховоин, 1972. С. 82].

В бурятской культуре существовало устойчивое мнение об особой чудодейственной силе трав. Знание необычных свойств различных трав и владение ими приравнивалось к колдовству, обладанию шаманским *удха*. Приобщиться же к тайнам трав бурят мог, давая клятву, содержание которой совершенно расходится с представлениями о счастливой человеческой жизни, поэтому отважившихся дать такую клятву находилось немного. Именно в этом видит причину незнания большинством бурят лекарственных трав М. Н. Хангалов: «Прежде буряты как будто бы знали много лекарственных трав, но позабыли. По мнению бурят, когда берешь лекарственную траву, необходимо дать клятву, что будешь жить с помощью этой травы и что кроме нее тебе не нужно ни хозяйства, ни жены, ни детей. Давать такую клятву буряты считают за грех, вследствие этого они не старались узнавать лекарственные травы и потому, какие знали, позабыли. Буряты, знающие эти травы, от тех, которые просят показать их, требуют принести вышеописанную клятву. Кроме того, узнающий о целебном свойстве травы должен иметь на то наследственное право (*утха*); иначе он скоро умрет. По мнению бурят, тот, кто знает какую-нибудь лекарственную траву, должен показать ее перед своей смертью другому человеку, но под условием той клятвы, если найдется к тому охотник. Без клятвы передавать это знание по обычаю нельзя» [Хангалов, 1959.

С. 80]. Условия передачи знаний, связанных с растительной магией, другому лицу указывают на сходство с традицией преемственности в области колдовства, знахарства у славянских народов. Возможно, такие правила сформировались в мифоритуальной практике бурят не без влияния народных традиций русских соседей. Вместе с тем общность некоторых воззрений западных бурят и тюркоязычных народов Сибири, рассмотренных выше, указывает на существование тюркского пласта в этногенезе западных бурят.

В мировоззрении тюркоязычных народов Сибири и монгольских народов травяной покров рассматривался как покров земли, «кожа» лица и тела божества, имеющего антропоморфные черты. Монголы называли землю *бор хөрстэй алтан дэлхий* 'земля матушка, одетая в серый покров'. Основными значениями термина *хөрс(өн)* являются: 1) почва, грунт, поверхность; 2) кожица, покров. А глагол *хөрслөх*, образуемый от данного термина, имеет значение 'зарастать травой, обрастать'. Такое понимание природы стало основанием для появления с давних времен в культуре монголоязычных народов, так же как и у их тюркоязычных соседей, запретов на нарушение поверхности земли — «лика» земли-матушки.

Э. С. Кульпин склонен видеть запрет на повреждение поверхности земли влиянием буддизма: «По ламаистским представлениям, „царапать лик земли“ считалось одним из главных грехов» [Кульпин, 1989. С. 85]. Но бытовавшие у якутов и алтайских народов аналогичные запреты, которые, в свою очередь, были обоснованы рассмотренными выше верованиями тюркоязычных народов, говорят о том, что табу на ранение «лика земли» не связано с ламаистской традицией, а имеет более архаичные корни. Очень подробно передал восприятие и понимание природы якутами писатель В. Г. Короленко в его повести «Марусина заимка». По словам Тимохи-пахаря, якутка, вдова тойона, выражая недовольство своих соплеменников по поводу распашки земли русским поселенцем, говорит следующее: «А ты... что над землей-то делаешь? ..бог, значит, положил так, что трава растет кверху, черная земля внизу и корень в земле. А вы, говорит, божье дело навыворот произвели: корень кверху, траву закапываете. Земля-те изболит, травы родить нам не станет, как будем жить?» [Короленко, 1979. С. 323].

Более того, этими верованиями был обусловлен запрет на кошение травы: «Якуты, не косившие траву ни себе, ни другим, говорили: „живого не режем“». Те же представления разделяли алтайцы. Позднее подобные представления у монголов толковались уже с позиций ламаизма. Так, по наблюдениям И. М. Майского, во владениях монгольских церковных князей разрешали косить траву только тогда, когда она уже начинала сохнуть; косить же свежую траву считалось грехом, так как растение, по ламаистским понятиям, является живым существом, а лишать жизни живые существа запрещалось канонами церкви. Светские князья не считались с этим и позволяли в своих хошунах косить траву в самом цвету

[Майский, 1959. С. 124]. В контексте подобных верований строились и толкования сновидений. Так, например, видеть во сне процесс кошения сена, когда проглядывает «черная земля», считалось у бурят плохим предзнаменованием [ПМА, Галданова].

Если все же возникала необходимость в нарушении целостности земной поверхности, буряты старались оградить себя от негативных последствий. Так, например, для осуществления обычной в быту процедуры дымления кож, предназначенных для изготовления шуб, одеял, шапок, необходимо было выкопать яму для разведения огня. Выкапывалась яма на бугорке, чтобы ее не заливало водой в ненастную погоду. Причем «яма всегда выкапывается обязательно старушкой или женщиной климактерического возраста, т. к. с этим связан определенный запрет, по которому нельзя копать яму тем, кто еще может рожать детей, в противном случае в дальнейшем она будет бездетна или ее постигнет какое-либо несчастье. Поэтому для выкапывания ямы приглашают какую-нибудь старушку. Когда яма вырыта, старушка разжигает на дне ямы огонь и капают на него из чашки кислое молоко и при этом произносит: „Дым наружу, а пар внутрь“» [Материалы из личного фонда Богданова, 1996. С. 73].

Агрессивное отношение к русским переселенцам в Предбайкалье представителей крупнейшего бурятского племени — эхиритов во многом было обусловлено неприятием земледельческого образа жизни русских. Привыкшие к роскошным пейзажам зеленых степей, эхириты с болью в душе восприняли разрушительную деятельность русских поселенцев — «ородов» по отношению к своей родной земле: «...ороды делают корявым лицо земли... Надо не давать ородам портить лицо наших степей, если даже дело дойдет до крови. Без степей — нет скота. Без скота — нет эхиритов... Выборные нойоны эхиритов так решительно отстаивали свои владения, что иркутский воевода вынужден был разослать по русским деревням указ: не вторгаться с землепашеством в земли „окаянных хиритцев“ без согласия на то самих эхиритов. Этот указ иркутского воеводы от 1495 г. имел силу до самого октября 1917 г.» [Бутунаев, 1992. С. 26, 27].

Суеверия, связанные с землей, сохраняют свою актуальность и в наши дни. Многие старики в бурятских селах с большим предубеждением относятся к идее разбить на своем участке огород. Это отмечают исследователи, собирающие сведения этнографического характера в бурятских моноэтнических поселениях. «Кроме того, для некоторых стариков копание земли — табу. Особенно такой запрет продолжает действовать в соседней чисто бурятской деревне Тонта» [Куклина, 2002. С. 5].

Зеленый растительный покров в монгольских языках имеет множество поэтических и аллегорических сравнений. Зеленая трава в языке монголов ассоциируется с шелком: высказывание «привольные степи» звучит как *торгон тала* (букв.: 'шелковые степи'); *торгон ургастай газар* — 'благодатная зем-

ля' (букв.: 'дающая шелковый урожай'). Дающая богатый урожай земля в понимании бурят и монголов характеризовалась как «масляная» — *тоһо(н) хурьһэтэй, торгон ургастай газар* — 'благодатная земля' (букв.: 'с почвой, как масло, с урожаем, как шелк'). Для передачи сочности и свежести травы привлекаются образы фруктов и ягод: *альман хухэ ногоон* — 'сочная зеленая трава' (*альман* — 'сочный свежий', *альма* — 'яблоко'). *Алирһа(н)* называли западные буряты отаву, траву второго укоса, которая считается очень питательным кормом для скота. Из молока коров, пасшихся на отаве, делали особую молочную водку *алирһанай архи*. К этой же группе

Литература

Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. М., 1995.
 Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975.
 Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1, 2, 3, 4. М., 2001; 2002.
 Бутунаев Б. Повести Желтой степи. Иркутск, 1992.
 Кукулина В. «Черноруд — жители у Байкала» // Байкальская Сибирь: фрагменты социокультурной карты. Иркутск, 2002.
 Короленко В. Г. Марусина заимка. Повести и рассказы. М., 1978.
 Кульпин Э. С. Природа, хозяйство и человек в Монголии // Цыбиковские чтения: Тез. докл. и сообщ. Улан-Удэ, 1989.

Сокращения

ПМА — полевые материалы автора.

Информаторы

Галданова Ц. Ц., хонгодор, 2008 г. р., Республика Бурятия.

терминов относится и глагол *алирһа* 'покрываться (или прорасти) сочной зеленью'; *алтан дэлхэй дайдые алирһа ногоон гоёгоо* 'землю-матушку украсила зеленая сочная трава' (из песни). Первоначальное же значение термина *алирһа(н)* — 'брусника'.

Итак, на основе языковых описаний, фольклорных образов в мировоззрении монгольских народов, населяющих разные природные зоны Центральной Азии, удалось выявить целый спектр представлений, связанных с травяной растительностью. Трава рассматривается как магическое средство, функционирует как ориентир в традиционном календаре, с ней связаны разнообразны запреты, приметы и обряды.

Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте Агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
 Майский И. М. Монголия накануне революции. М., 1959.
 Материалы из личного фонда А. К. Богданова. 1996.
 Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Пер. и коммент. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.
 Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX—начало XX в.). Якутск, 1989.
 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Про- странство и время. Новосибирск, 1988.
 Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.
 Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 3. Улан-Удэ, 1960.

М. М. Содномпилова

The surrounding nature in the traditional world-view of the Mongolian peoples: vegetation in views, beliefs and taboos

The article is devoted to the role of vegetation, namely grass, in the world outlook and ritual practices of the Mongolian people. The author presents vocabulary connected with the grass in Mongol and Buryat, and concludes that the image of grass reflects ancient mythological views on the calendar, alternation of seasons, birth, flourishing and decay of nature. The grass is perceived by people as a sacred symbol associated with a variety of taboos, omens and rituals.

Key words: The Mongolian empire, Chinggisid states, the Mongol Imperial law.

Жамбалдорж Баяртунгалак, шине шавь, 1984 г. р., Монголия.

Д. А. Николаева

Материнство в традиционной культуре бурят *

В статье автор показывает следы мифологических представлений и архаических верований, связанных с культом матери-прародительницы, сохранившиеся в традиционной культуре бурят. Автор рассматривает ряд функций, входящих в комплекс «материнства», и приходит к выводу, что многозначность материнского пространства, наполненного женскими атрибутами, правилами поведения, нормами, этикетом, табу, обусловлена полисемантической знаками и символов духовного осмысления роли и места женщины в мифологическом сознании бурят.

Ключевые слова: буряты, материнство, традиционная бурятская культура, мифологические представления, мать-прародительница, ментальность.

Задача данной публикации — показать сохранившиеся следы мифологических представлений архаических верований, связанных с культом матери-прародительницы. В этой связи мы предлагаем рассмотреть ряд функций, входящих в комплекс «материнства». Многозначность материнского пространства, наполненного женскими атрибутами, правилами поведения, нормами, этикетом, табу и т. д., обусловлена полисемантической знаками и символов духовного осмысления роли и места женщины в мифологическом сознании бурят. Думается, что способствовать пониманию ситуации может анализ отдельных разрозненных свидетельств, которые, будучи весьма архаичными, сохранились до наших дней в основном в виде примет, обычаев, фольклора и т. д.

В работах, посвященных изучению места и роли замужних женщин в семье конца XIX—начала XX в., часто встречается утверждение, что их положение характеризовалось сугубо патриархальными отношениями, существенно ограничивающими женщину в юридических, экономических, моральных правах. Вместе с тем в памяти, в быту сохранились реликты социальных, нравственных и других норм, обрядов и ритуалов, в которых подчеркивается главенствующая роль женщин. Это как раз связано со следами материнского культа. Актуальность образа женщины-прародительницы в традиционной культуре бурят подтверждается следующими показателями: происхождение по матери; подчиненное положение мужчины в семье жены; авункулат; обилие женских демонологических сил в мифологии; роль и значение женщин в жизненно важных обрядах, а также собст-

венно образы матери-прародительницы, изображать которые начали еще в палеолите; половые табу, оргиастические праздники. Несомненно, женские образы более древние в сравнении с мужскими, предшествующие стадияльно образам патриархально-родовым, как объясняет А. Ф. Анисимов, «они восходят к седой древности истории — материнскому родовому обществу» [Анисимов, 1959. С. 81].

Исследователи бурятской традиционной культуры отмечали довольно высокий статус женщины-матери. Она выполняла основные воспитательные функции в семье как в трудовом, так и в нравственном отношении, следила за поведением всех молодых членов семьи, обучала внуков элементарным трудовым навыкам, прививала нормы и этикет внутрисемейных и общественных отношений. Мнение хозяйки дома имело большое значение как внутри семьи, так и для всех ближайших родственников. Ее голос принимался в расчет, а иногда был решающим при заключении брака ее детей, распределении семейного имущества и т. д. «Мать в семье пользовалась большим уважением и почетом со стороны детей. Дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться в доме» [Басаева, 1980. С. 57].

Народ по достоинству оценивал высокие нравственные начала женщины, ее внутреннюю красоту и силу, безусловное влияние на ребенка. В произведениях устного народного творчества отмечается именно духовная и эмоциональная близость матери и героя. В бурятских мифах и улигерах (героический эпос) мать, выступая помощницей сына, наставляет, воспитывает, учит быть храбрым, сильным, метким и т. д., вводит его в жизнь, рассказывает о прошлом и настоящем, передавая опыт многих поколений,

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

помогает решить основной вопрос для эпического богатыря — найти свою суженую. Это она, а не чудесные помощники (конь, книга судеб) сообщает герою, где находится его невеста.

Женщины-патриархи семьи и рода, получившие звание «благополучной», т. е. имеющие детей, внуков, достаток и здоровье (*бутэн булеэн, халаа хандараа угы, ухи хуюутэй*), обладали высоким общественным статусом и пользовались широкими правами в обществе. Так, в отличие от остальных женщин, женщины-патриархи принимали участие в важных моментах родовых празднеств, в спорных вопросах выступали судьями, к ним обращались за советом.

Значимость материнского статуса в структуре семьи и общества опирается не только на репродуктивную способность женщины иметь детей, но восходит к архаическим верованиям древних бурят. В соответствии с мифологическими представлениями, мать, хранящая домашний очаг и непосредственно связанная с чадородием, выполняла ряд сакральных функций, способствующих благополучной реализации жизнедеятельности семьи и рода. Несомненно, основным было материнское начало и, соответственно, выполнение творческих (порождающих) функций. Например, именно с ней связывается формирование такого социального института, как семья. В бурятской мифологии богини, олицетворявшие мать, были верховными божествами. Праматерью всех богов является демиург Эхе-бурхан. Согласно сюжету, сначала Эхе-бурхан обитала во мраке и первобытном хаосе. Решив разъединить небо и землю, она сделала дикую утку, которая нырнула в воду и принесла в клюве грязь. Из этой грязи она слепила землю-матушку Ульгень, затем сотворила на ней растения и животных. От солнца Эхе-бурхан родила добрую Манзан Гурме, от которой произошли 55 добрых божеств, от месяца — злую Маяс Хаара, которая родила 44 злых божеств. Благодаря Эхе-бурхан появились на земле и первые люди. На стороне заката солнца она создала женское начало, на стороне восхода — мужское. Они встретились, соединились, и родились первые мужчина и женщина [Мифы, 1982. С. 674—675]. Как видим, в мифе отражена первичная структура материнской семьи — это три матери, жившие «там и тогда», образующие интегрированный трансцендентно-реальный комплекс матери-праматери с пассионарными функциями. Материнской семье посвящены сюжеты многих эпосов. Например, в улигере «Молодец Эрэ Хабгас» присутствуют две матери, — одна — мать самого богатыря, другая — его суженая, ставшая женой, а затем и матерью. «Таким образом, — пишет Е. Н. Кузьмина, — складывается семья: бабушка, глава семьи, ее сын, невестка и внуки» [Кузьмина, 1980. С. 75].

В этой связи нельзя не обратить внимания на то, что у бурят сохранилось представление о генетическом наследии именно по линии матери. Так, происхождение и наследственность по матери подтверждает миф об Алан-гоа, праматери монгольских на-

родов, к которым относятся и буряты. Актуальность данной темы отражена в пословицах и поговорках: «Не садись в глубине юрты, у которой дверь плоха. Не бери в жены девицу, у которой мать плоха» (*Муу үдэтэй Гүри осоо, холо буу Нуу. Муу эхэтэй басага, хадамда буу аба*); «Руби дерево острым топором. Породнись с человеком из хорошего рода» (*Суута Гайн Гүхөөр, модондо ябалсаха. Суута Гайн хүнээр, худа оролсохо*).

Буряты придавали большое значение генетически качественному наследию невестки как воспроизводительнице рода мужа. Заветной мечтой каждого буряты было иметь здоровое потомство, а отсюда большое значение придавали *удха* ('корень, происхождение') девушки: «не было ли среди предков умалишенных, хронически больных, бездетных, пьяниц, калек» [Балдаев, 1959. С. 30]. При выборе невестки в первую очередь обращали внимание на ее физическое здоровье, ум, сообразительность и только в последнюю очередь на внешность. Девушка, соответствовавшая требованиям, ценилась очень высоко независимо от ее социального происхождения. Поскольку забота о благополучном потомстве и умелом ведении хозяйства играла немаловажную роль, состоятельные буряты нередко брали себе невестку с «хорошими качествами» из бедной семьи. Часто таких девушек похищали.

Считалось, что от свойств невестки напрямую зависело будущее всего рода. Сохранились представления о влиянии определенных черт и качеств женщин на характерные особенности бурятских родов: «От прославленной женщины родившийся *сонгол*. От шустрой женщины родившийся *торта*. От спокойной женщины родившийся *бухут*. От умелой женщины родившийся *шарат*. От красивой женщины родившийся *готол*» [Дондокова, 2002. С. 43—44]. По материнской линии произошли многие названия бурятских родов. Например, согласно этногоническому мифу, дочь лебедицы прекрасная Хангин однажды попала под дождь с градом и забеременела. А потом от ее сына, рожденного от градины, пошел род хангин. Существует миф, объясняющий происхождение бурятских родов по линии матери-праматери: дева-лебедь родила 11 сыновей, которые впоследствии стали основателями 11 хоринских родов (*галзууд, харгана, хуасай, хубдууд, баганай, шарайт, бодонгууд, гушад, саган, хуудай и халбин*)... У бурят Предбайкалья в сюжете двое детей лебедицы — мальчик Шарайт и девочка Хангина. Потомки Шарайта живут сейчас в Нукутском аймаке, а Хангины — в Аларском Иркутской области [Небесная дева, 1992. С. 164—171].

Женщины, выполняя воспроизводящую функцию, выступали хранительницами *сульдэ* (душ) детей и животных в качестве как природного вместилища (материнское чрево), так и моделированного через женские атрибуты (одежда, украшения, утварь). Речь идет о личных вещах женщины. В первую очередь к ним относятся украшения, которые отличаются обилием, многосоставностью и многокомпонент-

ностью. В бурятской культуре к ним относятся как наиболее архаичные — нагрудные украшения *хоолобшо* западных бурят, выполненные в форме монисто (встречаются варианты украшения со спадающими по обе стороны низками из монет, кораллов, цепочек, кисточек и т. д.). В современном виде эти украшения представляют собой золотые монеты, оправленные в серебро. По нашему мнению, их внешний вид и ношение на груди как раз символизировали заключение в них и хранение «душ детей и животных». Первоначально они были выполнены из олова — «оловянные бляхи». Данный материал до конца XIX—начала XX в. считался наиболее сакральным. По представлениям бурят, именно олово является вместилищем душ детей и животных. В этой связи следует отметить тот факт, что невесту называли *туулгатай басаган* 'девушка с оловом'. Оловянная бляха украшала грудь женских *онгонов* (божеств), которым поклонялись, прося у них чадородия. По аналогии женские нагрудные украшения *хоолобшо* наряду с функциями социальной стратификации, магической защиты одновременно выполняли функции хранилища душ детей и животных. Шум и звон, издаваемые украшениями при исполнении ритуальных танцев во время обрядов, символизировали активизацию и стимулирование репродуктивной основы женщин, которые в данный момент являлись воплощением божества женского шаманства. Т. Д. Скрынникова, рассматривая многозначность феномена сакральности и витальности, обратила внимание на то, что некоторые виды украшений, в частности кольца/перстни выступают в качестве хранилища души самого человека [В мире традиционной культуры, 2006. С. 89].

Кроме того, олово как вместилище *сульдэ* детей могло усиливать оплодотворяющую силу мужского семени. С этой целью женщины рода невесты во время свадебной церемонии нашивали *оловянные бляхи* на праздничный костюм жениха с пожеланиями чадородия. «Иметь семя — значит иметь ключ к жизни. Быть заодно с циклами семени — значит танцевать с жизнью, танцевать со смертью, танцуя, снова вернуться к жизни. Именно это воплощает Мать — Жизнь и Смерть в своей самой древней и самой главной ипостаси. Поскольку она сама вращается в этих постоянных циклах, я зову ее Мать Жизнь-Смерть-Жизнь» [Элиаде, 1994. С. 43].

Репродуктивной энергетикой обладала одежда матери. Бездетные женщины брали у нее на время что-либо, надеясь приобрести плодовитость его владелицы. Например, в обряде «Гал тайха» (обряд испрашивания *сульдэ* ребенка у очага), который совершался для бездетных супругов, жена во время обряда должна была надеть шубу с безрукавкой, принадлежащей свекрови, после чего садилась напротив очага. Это исходило из представления о том, что личные вещи свекрови, особенно имеющей многочисленное и благополучное потомство, могли в какой-то мере передать бездетной невестке способность к продолжению и сохранению потомства

именно того рода, которому свекровь сама нарожала детей.

Следует отметить взаимосвязь хозяйки дома и духа домашнего очага, выступающего в образе женского божества, дарующего души детей. Это прослеживается в древнейшем заклинании, обращенном к богине-матери во время свадебного обряда: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхатухана! ..Тебе, мать Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!» [Банзаров, 1955. С. 75—76]. Весьма примечательно, что жриц огня далекой эпохи называли *удаган* (*утган*, *удган*, *одган*, *одёган*). Согласно Г. Ц. Цыбикову, данный термин происходит от тюркского слова *от* или *ут*, означающего 'огонь', к которому было прибавлено по общемонгольскому языковому закону *ган* для образования имени женского рода [Цыбиков, 1991. С. 162]. Г. Р. Галданова полагает, что археологические находки — женские статуэтки, обнаруженные в непосредственной близости от домашнего очага, и этнографический материал — свидетельства о том, что у большинства народов Сибири почитание домашнего очага составляло функцию пожилых женщин [Галданова, 1987. С. 33] с целью надления молодых женщин *сульдэ* детей¹.

В бурятском мифе от матери зависит не только рождение героя, его воспитание и дальнейшая судьба, но даже формирование пола ребенка:

Эхэнь зумгааһаар
Номо хэжэ үгэбэ,
Зартагайгаар
Годоли хэжэ үгэбэ.

Мать из шепок
Лук сделав, дала,
Из лучинок
Стрелу сделав, дала.
[Кузьмина, 1980. С. 75]

По мифологическим представлениям, данные атрибуты, в том числе копье, нож, ножницы, пестик и др., выступают в качестве фаллических символов.

Подразумевалось, что с женщиной связано воспроизводство материального благополучия дома. Речь идет о выполнении женщиной домашней работы. При выборе невестки важное значение придавали умению вести домашнее хозяйство, которому девочек обучали с самого раннего детства. От умения справляться с домашним хозяйством зависело уважение в обществе не столько молодой невестки, сколько ее семьи, особенно ее матери. Со временем мифологическое представление о том, что женщина обладает воспроизводящей силой, вылилось в колоссальную нагрузку и эксплуатацию, которую отмечали все исследователи бурятской культуры.

Это связано с тем, что вся женская работа ассоциировалась с репродуктивной символикой, поскольку проницательные знаки имеет именно женская атри-

бутика, использование которой предполагает погружение/протаскивание/порождение: полая утварь (посуда, корыта, бадьи, ступа и др.), к этому ряду относятся также многочисленные женские украшения и даже структура строения жилища. Фактически, все предметное окружение женщины было пронизано знаками материнства, маркируя пространство как «рождающее, материнское».

Женщины активно использовали эти предметы не только в домашнем обиходе, связанном с жизнеобеспечением семейства, но и в обрядовой практике социума. Например, такие важнейшие пронимательные атрибуты, как ножницы и иголки, обладали символикой порождения. Мастерицы-швеи считались креаторами (при наличии собственных детей). Они пользовались в обществе большим почетом и уважением. Таких женщин приглашали на ритуалы, связанные с идеей надления не только плодотворением, но и моделированием материального благополучия будущей семейной жизни молодых супругов, например на праздник «Хунжэлэй найр» ('Праздник одеяла'), суть которого заключается в церемонии шитья одеяла для новобрачных. В многочисленных свадебных *юроолах* (благопожеланиях), посвящаемых невестке, отмечается обязательность выполнения именно данного вида деятельности:

С серебряными ножницами приди, чтоб перед (одежды) кроить,

С золотыми ножницами приди, чтоб спинку (одежды) кроить.

Из черного шелка шить умеи, свекру своему по нраву будь.

Из синего шелка шить умеи, парню, ставшему зятем, будь по душе.

[Дондокова, 2002. С. 44]

Рассматривая вышеприведенный текст, следует обратить внимание на то, что в верхних строках речь идет о «злато-серебряных» ножницах, которые, по традиционным мифологическим представлениям, ассоциируются с замужней женщиной, владеющей креативными способностями — «кроить перед и спинку (одежды)». Иносказательно это означало «рождать человека», так же как шитье нового одеяла символизировало *порождение* семейной жизни новобрачных. Именно «злато-серебряные ножницы» выпрашивает богатырь Аламжи-мэргэн у чудовищной *мангадхайки* (женский демонологический образ), чтобы лишить ее родильной способности:

Выпросив у нее

Злато-серебряные *ножницы* (курсив здесь и далее наш. — Д. Н.),

Чтоб никогда больше,

До конца своей жизни,

Она не смогла *родить*,

Заколдовал ее.

[Бурятский героический эпос, 1991. С. 145]

Кроме того, в бурятских сказках жену, умеющую разгадывать («разрезать») сложные загадки, т. е. демонстрирующую не только креаторские, но и шаманские способности, называют Алтан Хойша (Зо-

лотые Ножницы). Сходные представления существуют и у соседних народов. У якутов ножницы как сакральный элемент были одним из главных атрибутов родильной обрядности. Е. Н. Романова рассматривает мотив «выкраивания» как акт творения, входившего в космологическую операцию по созданию мира [Романова, 1997. С. 145].

Прокреативную программу рождение/протаскивание женщины, также выступающую в значении порождения нового, выполняли в случаях, связанных с идеей сакрализации и освоения чужого. Так, с пронимательными операциями соотносится церемония нашивания олова на одежду жениха, во время которой происходит рождение нового для рода человека. Аналогичную функцию выполняет протаскивание нового *морин хуура* (струнный музыкальный инструмент) за веревку через верхнее отверстие юрты (войлочное жилище кочевников) или через дверь. Здесь латентно проявляется ритуальное действие, связанное с материнской символикой порождения, где жилище и дымовое отверстие соотносится с материнской утробой, а веревка, соответственно, с пуповиной. К действиям подобного рода относится обряд *сээр тайлаха*, когда пожилые женщины после ритуальных возлияний хозяину огня силком *затаскивали* невестку на мужскую половину, сопровождая эти действия благопожеланиями. Данная церемония означала, что отныне невестка становилась (рождалась) хозяйкой дома.

Подобной символикой обладает черпак, которым помешивают пищу, в том числе ритуальную, во время ее приготовления. Существует космогонический миф, в котором вселенная творится таким способом. *Морин хуур*, выполненный в форме черпака, является не только средством передвижения в иных мирах, но и средством общения с духами, на нем играли во время праздников и обрядов в честь предков.

Пронимательная утварь активно использовалась как медиатор сложения и поддержания отношений между мирами не только женщинами. Например, шаман/кузнец на *тайлганах* (жертвоприношение родовым предкам) или других обрядах совершал гадание посредством чаши и олова: выливал в воду раскаленное олово (позже появился свинец), и по тому, какую форму оно при этом приобретало, узнавал, родится ли ребенок, много ли будет детей, много ли скота ожидать в будущем. Как видим, актуальным остается олово как воплощение души ребенка.

Вместе с репродуктивным здесь же просматривается и акционально-коммуникативный пласт значений: пронимательная утварь прочитывается и как знак определенных норм и табу, составляющих мифоритуальный комплекс «материнства». Например, табу на ссоры и брань, особенно во время праздников и обрядов, с использованием этой утвари во время приготовления пищи или при изготовлении изделий, и наоборот, нормой являются молитвы, *юроолы*, подчеркнутое веселье, что в совокупности является комплексным ритуальным действием, проецирующим определенные жизненные ориентиры в буду-

шем. О жизнедеятельной силе смеха в обрядовой жизни говорит В. Я. Пропп. Он пишет: «Сила смеха должна была обеспечить земле плодотворную силу, помочь ей в родах» [Пропп, 2000. С. 121]. Ритуальный смех в якутской традиции ассоциируется с богиней деторождения Айысыыт. Таким образом, сочетание различных кодов материнства, их мультиплицирование способствует, с одной стороны, самоорганизации бытия людей, с другой — благополучному функционированию жизнеобеспечения семьи и рода.

С матерью связано выполнение магической охранительной функции, связанной с защитой потомства. Например, на вербальном уровне. К нему можно отнести не только исполняемые по праздникам юроолы и ежедневные обращения к божествам, но даже регулярное исполнение колыбельных песен. Считалось, что эти песни через мелодию, интонацию, ритм и текст, с одной стороны, способствовали формированию психического здоровья («несчастный человек не слышал колыбельных песен матери»), а с другой — моделировали будущее ребенка. Так, эпический герой с колыбели, по песням матери, знал какая у него суженая, где ее искать и какая у него будет судьба.

Вследствие данной функции почиталась материнская физиология. Например, материнское молоко считалось *эрдэни* ('драгоценность'), которая защищала от всего плохого и нечистого, в физиологическом и нравственном значении. Буряты полагали, что дети, не питавшиеся материнским молоком, вырастают бездуховными и безнравственными людьми. И наоборот, те дети, которые долго питались молоком матери, обычно вырастают не только здоровыми и устойчивыми к разным болезням, но любящими и сострадательными не только к своим матерям, но и к другим людям [Галданова, 1992. С. 85]. В бурятском героическом эпосе материнское молоко обладает чудодейственным свойством, поддерживает силы богатырей:

*... Эхэнь хойноноон гаража,
Убэрээ эдее сэсэржэ,
Юрөөл хэлэн гээгэдэбэ.*

Мать, выйдя вслед за ним,
Молоком грудным побрызгала,
Благословив его, осталась.

[Кузьмина, 1980. С. 76]

Материнская физиология выступала в качестве исцеляющего средства, например, при сильном жаре ребенка мать обычно раздевала его догола, крепко прижимала к своей обнаженной груди и старалась в таком положении продержать его как можно дольше: «Такое действие могло исцелить ребенка вследствие перехода болезни из тела заболевшего в тело матери» [Дондокова, 2002. С. 60]. Целебным свойством обладала материнская урина. Считалось, что человек, употреблявший мочу матери, никогда не заболевает [Там же]. К охранительному ряду можно отнести и волосы женщины — считалось, что если она обрежет волосы, то ее муж скоро умрет, если обре-

жет их во время беременности, то век ребенка будет коротким. Замужняя женщина не показывала волосы никому, в том числе мужу. Об уровне их сакральности говорит тот факт, что даже процедура расчесывания волос превращалась в церемонию. «Расчесывалась она только за занавеской, причем, сняв головной убор, она расчесывала одну половину волос, прикрывая второй рукой другую половину» [Басаева, 1980. С. 200].

С матерью связывалось и понятие защиты благополучия дома, домашнего очага, о чем свидетельствует целый ряд предохранительных мер и обрядов, совершаемых хозяйкой дома в этих целях. Например, она не могла в течение первых трех дней во время Сагаалгана (новогодний праздник по лунному календарю) покидать дом, уходить в гости, поскольку представляла собой в данное время некий *сахуусан* ('гений-хранитель') дома, семьи. Для того чтобы обладать полномочиями охранителя благополучия дома, молодая невестка во время свадебной церемонии обязательно проводила обряд угощения духов домашнего очага в домах родственников мужа: «Кормлением хозяина очага в каждом доме она умиляла хозяина родового очага, родовых божеств». В послесвадебной обрядности невестка демонстрировала умение общаться с духами огня очага рода мужа, у которого будет просить чадородия, после чего она совершала ежедневные «брызгания» этим духам для призывания счастья и благоденствия своему дому.

С женщиной ассоциировалась не только исцеляющая, но и воскрешающая функция. В некоторых фольклорных сюжетах жены используют для этого свою одежду. Например, в героическом эпосе «Булад Хурай-девица» о жене Аламжи Мэргэна говорится:

В горницу с серебряным полом
Она собрала-сложила
Все кости [Аламжи],
Обмахнула их с шумом
Собольим своим рукавом,
Обмахнула проворно
Выдровым своим рукавом —
Белые его кости
Обросли мясом-плотью.
В макушку она подула,
По пяткам ударила —
Аламжи Мэргэн молодой
Очнулся и встал.
[Бурятский героический эпос, 1991. С. 251]

Здесь следует обратить внимание на то, что именно через меховые рукава женщина воскрешает своего мужа. По традиционным представлениям бурят, волосы (человека, животного) ассоциировались с плодородием, размножением, увеличением богатства, жизненностью. Данное понятие подтверждает указанный выше запрет на обрезание волос у женщин с целью продления и сохранения жизни мужа и детей. Поэтому главным в цикле послесвадебных обрядов (*бэрин шадал үзэхэ*) было, чтобы невестка

во время демонстрации своих способностей не опалила именно *меховые* манжеты. Можно сказать, что меховые элементы одежды женщины являются хранилищем жизненной силы будущих детей, животных, ее супруга и материального достатка.

В бурятской культуре семантика воскресительных функций была связана с женщинами-патриархами рода. Это происходило во время обрядов перехода, когда «умирал» старый член общества (невеста, жених, неофит-шаман, мертвец) и «рождался» новый (женатые взрослые, молодой шаман, житель иного мира). В этом случае все ритуалы и церемонии перевода «своего» в категорию «чужой» и наоборот совершали взрослые женщины, обладающие статусом благополучных.

Вместе с тем сохранились представления об амбивалентной сущности женской природы, которая проявлялась в случае нереализованного материнства. Сакральная угроза исходит от лиц, по каким-то причинам не включившихся в группу матерей. К ним относятся бездетные женщины и старые девы. Наибольшим несчастьем считалось бесплодие женщины. Бездетная невестка не пользовалась уважением и имела самый низкий статус как в семье, так и в обществе. «Если у буряты нет детей, то он всецело винит свою жену как единственную причину своего несчастья» [Петри, 1924. С. 17]. С такой женщиной связывалось много страхов и суеверий. Например, считалось, что она является воплощением проклятия, дьявольского начала. По архаическим представлениям, женщина могла своим несчастьем заразить людей, скот, даже землю. В древние времена таких женщин убивали. Со временем обычай умерщвления бездетных женщин исчез, но осталось суеверное предубеждение против них как грешных существ, опасных для общества. Нерожавших женщин не приглашали на праздники, не подпускали к ним детей, беременных и т. д., боялись их «языка» и даже физических прикосновений. Считалось, по мифологическим представлениям, что после смерти их души превращались в злых духов — *адá* или *анахаев*, поедаящих маленьких детей [Басаева, 1980. С. 60]. Существует описание внешнего вида этих духов, где они предстают в образе или маленького зверька, имеющего один глаз на лбу и один зуб во рту, или косой женщины, прикрывающей рукой окровавленный рот и единственный зуб [Манжигеев, 1978. С. 13]. *Адá* не только умерщвляет младенцев, но и вредит взрослым: плюет на продукты, прежде чем их отведают люди, и тем самым заражает их чахоткой или другими болезнями [Там же. С. 13]. Такое положение объяснялось правом не реализовавшихся в этом мире женщин, жизнь которых была полна страданий, после смерти мстить людям за причиненные им обиды и зло [Там же. С. 103]. Эти духи, по сравнению с другими духами, считались наиболее сильными, свирепыми и коварными. Избавиться от них мог только очень сильный шаман посредством исполнения сложной системы обрядов и жертвоприношений.

Во избежание унижительной участи такие женщины искали любые средства для избавления от бесплодия: совершали специальные обряды, посещали священные места и т. д. В связи с этим следует отметить существование в бурятской культуре обычая, отмечавшегося многими исследователями и путешественниками, — усыновление детей, которое происходило в следующих случаях. Во-первых, в случае потери всякой надежды на рождение собственных детей. Это мог быть ребенок или своих родственников, или чужой как по крови, так и по национальности. Во-вторых, в традиционной культуре бурят было не принято оставлять на произвол судьбы детей-сирот, поэтому их могли усыновлять семьи, уже имеющие детей. И наконец, детей брали на воспитание в случае, когда умирали родные. Отношение к детям, как родным, так и усыновленным, было одинаково доброжелательным. Родные и приемные дети имели равные права. При этом усыновленных детей любили даже больше, так как с ними связывалось много поверий и надежд: будущее потомство, благополучие и семейное счастье, причем не только семьи, но и всего рода, поскольку считалось, что взятые на воспитание дети из многодетной, благополучной семьи или дети другой национальности были *хатуу зайтай*, т. е. крепкими, не поддающимися враждебным силам злых духов, находящимися под покровительством сильных духов-защитников. Такой ребенок считался как бы зачином, благодаря которому выживут последующие дети.

Взять на воспитание чужого ребенка считалось делом добрым и благородным. Приемная мать выходила из категории «несчастных и обиженных судьбой женщин», а ее статус приравнивался к статусу женщины, имеющей собственных детей. Со стороны общества она получала не меньший почет и уважение и считалась выполнившей свое предназначение: продолжение рода, обретение семейного счастья, обеспечение старости и т. д. Общество было заинтересовано в наличии полноценных и благополучных семей. Как отмечает Г. Р. Галданова, «родители зачастую отдавали своего ребенка родичам без колебаний и сомнений, так как чувство единой большой семьи у бурят было развито чрезвычайно сильно. Если семья, имеющая достаточно много детей, откажется отдать одного из них своим бездетным родственникам, этот поступок оценивался как безнравственный» [Галданова, 1992. С. 134—135].

«Засидевшиеся» девушки, по мифологическим представлениям, также становились сакрально опасными для общества. Буряты боялись этого и говорили: «*Басагамнай хадамда ошонгуй, хубуу гаргангуй адá болохонь*» ('Как бы дочь наша, засидевшись, не родив детей, не превратилась в *адá*'). В случае замужества и рождения ребенка успокаивались: *хун болоо, сээрээ гараа* ('человеком стала, от греха освободилась'). По поверьям, умершие до свадьбы молодые девушки превращались в демонические сущности *муу шубун* ('плохие птицы'). При всем многооб-

разии фольклорных сюжетов на данную тему, можно выделить основную линию. Оборотни — очень красивые молодые девушки с железными клювами и ярко-красным ртом, которые они старательно прятали, живут в лесу, появляются ночью и нападают на одиноких путников. Вначале они стремятся соблазнить свою жертву, а потом, улучив момент, пробиравают клювом голову, высасывают мозг, «похищают» или «съедают» его душу. В бурятской мифологии встречается большое количество других оборотней (птицы, лисы, собаки и т. д.), в которых превращаются молодые незамужние девушки.

Существует представление об амбивалентности женской символики и атрибутики. У бурят было строгое разделение мужского и женского пространства. Считалось, что если мужчина вторгнется в чужую (женскую) для него сферу деятельности, то он потеряет свою мужскую сущность. В связи с этим был выработан целый ряд запретов, призванных охранить мужчину. Это, во-первых, избегание наделенных женской символикой предметов как сосредоточия отрицательных качеств. Например, героиня эпоса, сестра богатыря нижнего мира, чтобы навредить Абай Гэсэру, использует атрибуты с проницательной символикой. Она делает чашу из чулка со своей ноги:

Чулук с правой ноги превратила
В гнутую серебряную чашу, (будто)
Данную для благословения
Мандый Гурмэ бабушкой.
Когда Абай Гэсэр-хан
И Урмай-Гохон будут молиться,
Эту гнутую серебряную чашу
Бросить через Абай Гэсэра велела.
И как только осквернится Абай Гэсэр-хан
И станет хорошим ослом,
Тогда железными путами спутать,
Железные цепи надеть
И привести повелела...

[Абай Гэсэр-хубун, 1961. С. 210]

Исходя из эпического сказания, мы видим, что чаша, возникшая из женского чулка, имела магическую уничтожительную силу, способную осквернить предметы с женской символикой и резко разграничивали «мужские» и «женские» работы. Не было для мужчины большего унижения, чем выполнение последних. Он не мог выполнять какую-либо женскую работу ввиду того, что это считалось постыдным делом [Басаева, 1955. С. 50]. Данные представления сохранились и трансформировались в современном быту. Например, у агинских бурят мужчина не выносит мусор, объясняя это боязнью оскверниться.

С другой стороны, существовало представление об амбивалентности женского тела, которое, наряду с защитой и заботой о потомстве, внушало суеверный страх. Считалось, что оно представляет сакральную опасность для окружающих. Поэтому женщинам запрещалось притрагиваться к мужским вещам (нож, кинжал, стрела), садиться верхом на посвященных животных, садиться в седло свекра, переша-

гивать через ребенка — расти не будет, через мужчину — осквернится.

В представлениях бурят прослеживается идея о вредоносном влиянии женской одежды на мужчин, поэтому их вещи хранились отдельно от остальных, отдельно они и стирались. Большим оскорблением было, если женщина вешала свою одежду поверх мужской. Невестка не могла повесить свою одежду на одну вешалку с одеждой братьев ее мужа. Старшие братья мужа не могли дотрагиваться до одежды и вещей невестки, сидеть при ней без рубашки или с голыми ногами [Балдаев, 1959. С. 18].

Запреты, с целью защиты от осквернения, распространялись также на сакральные места и служителей культа, к которым относились ламы, шаманы и кузнецы. Например, женщинам запрещалось купаться в речке, находиться на местах шаманских захоронений и вблизи от них, подходить к кузнице, прикасаться к месту удара молнии, к костюму и атрибутам шамана, кузнечным инструментам, дотрагиваться до божеств, плавать на лодке мимо пещеры хозяина острова Ольхон, они не допускались в рыболовецкие артели на Байкале. Такое положение исходило из представлений о качественном различии между двумя типами сакральности, присущими каждому полу. Мужская сакральность обладала положительной символикой, а женская — отрицательной.

Для выполнения домашних женских работ без угрозы осквернения домочадцев отводился специальный отрезок времени. Это была ночь (или рассвет), т. е. пограничное время между концом старого и началом нового периода. Существовало незыблемое правило, что невестка должна вставать раньше всех и ложиться позже всех. «Днем ведет работу во дворе, в поле, а ночью гонит *тарасун* (молочный алкогольный напиток), стирает, моет, шьет и т. д., так как на такие работы, как пустышные, считалось недопустимым терять время днем» [Хараев, 1929. С. 43].

Ночь, по мифологическим представлениям, соотносится со временем рождения/творения, она отождествляется с периодом Хаоса, «мифическим временем», «временем оно», когда происходит грандиозное космогоническое строительство [Элиаде, 1994. С. 51—52]. Поэтому считалось, что только в это время суток женщина может заниматься своими делами, поскольку женская работа ассоциируется с магическим процессом изменения сущности вещей, т. е. была цельной, стала расчлененной, затем воссоединенной и т. д. Выделяя тему деятельности женщин именно в это время суток, можно привести слова М. Элиаде, который обнаруживает оккультную связь между концепцией периодического созидания, лежащего в основе Мира (концепция, рожденная лунной мифологией), идеей Времени и Судьбы, с одной стороны, и ночной женской работой, которую надо выполнять подальше от дневного света и скрытно, почти тайком, — с другой [Элиаде, 1994. С. 121].

Как видим, проницательная символика маркировала границы женского пространства и времени, опосредуя отторжение представителей иных половозраст-

ных групп. Это пространство было священным — там поддерживался огонь в очаге, готовилась пища, стояла домашняя утварь, т. е. это пространство являлось святилищем Хранительницы Домашнего Очага, которая поддерживала благополучие на материальном, эмоциональном, ментальном и духовном уровнях.

Примечания

1. По нашему мнению, жрицами огня могли быть молодые девушки. Во время прохождения обрядов женской инициации они являлись воплощением женского шаманства и совершали обряды, связанные с культом огня, аналогом которого был орел. Согласно бурятскому мифу, огонь и шаманский дар люди получили от орла. Первым получателем дара была женщина, ставшая впоследствии женой

орла и первой шаманкой. По мнению Д. В. Цыбикдоржиева, бурятские амазонки, надевая маски с железными клювами, изображали как раз дарителя огня (шаманского дара) — орла [Цыбикдоржиев, 2003. С. 108]. Здесь следует обратить внимание на то, что каждый раз речь идет о периоде, предшествующем замужеству девушек-неофиток.

Литература

- Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. Эхирит-булагатский вариант / Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова. Ч. 1. Улан-Удэ, 1961.
- Анисимов А. В. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.
- Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов: Собр. соч. М., 1955.
- Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Новосибирск, 1980.
- Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. Новосибирск, 1991.
- В мире традиционной культуры бурят: Сб. ст. Улан-Удэ, 2006.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.
- Дондокова Л. Ю. Положение женщины в бурятском обществе (вторая половина XIX—начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2002.
- Кузьмина Е. Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980.
- Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Небесная дева-лебедь / Сост. И. Е. Тугутов. Иркутск, 1992.
- Петри Б. Э. Брачные нормы у северных бурят. Иркутск, 1924.
- Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.
- Романова Е. Н. Люди солнечных лучей с поводьями за спиной (Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М., 1997.
- Хараев А. А. Брак и семья укырских бурят // Бурятоведческий сборник. 1929. № 5.
- Цыбикдоржиев Д. В. Происхождение древнемонгольских воинских культов у монголов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят) / Отв. ред. Б. Р. Зориктуев. Улан-Удэ, 2003.
- Цыбиков Г. Ц. Собр. соч.: В 2 т. Новосибирск, 1991. Т. 2.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Эстес К. П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. Киев; М., 2001.

D. A. Nikolayeva Motherhood in the traditional Buriat culture

The author shows that certain traces of mythology and archaic beliefs associated with the cult of the mother-progenitor have survived in the traditional culture of the Buryats. A number of functions in the «motherhood» complex are analyzed and a conclusion is made that ambiguity of the parent space filled with feminine attributes, rules of conduct, etiquette, taboos is caused by polisemantics of signs and symbols of the spiritual understanding of the role and place of women in the Buriat's mythological consciousness.

Key words: The Buryats, the motherhood, the traditional Buryat culture, mythological representations, the mother-progenitor, mentality.

Дин Шуцинъ

Проблема *туцзу* в китайском монголоведении

Статья посвящена вопросам этнической идентичности малого народа *туцзу*, проживающего на территории современной КНР привлекавшего внимание европейских, российских и китайских исследователей XIX—начала XX в. Автор прослеживает сложные взаимоотношения народов, проживавших в Центральной Азии и входивших в разное время в различные государства.

Ключевые слова: туцзу, китайское монголоведение, исторические источники, этнос, этногенез.

Туцзу (土族) в китайских исторических источниках эпохи Юань (Мин и Цин — *тужэнь* 土人, или *сининчжоу тужэнь*) (西宁州土人) являются малочисленным народом, обитавшим и обитающим в современных китайских провинциях Цинхай и Ганьсу.

С 70-х гг. XIX в. русские путешественники Н. М. Пржевальский, Г. Н. Потанин, Г. Е. Грум-Гржимайло уделяли *туцзу* определенное внимание в своих работах. Н. М. Пржевальский называл этот народ *далдой* [Пржевальский, 1875. С. 225—226], Г. Н. Потанин — *широнголами*, или *амдоскими монголами* [Потанин, 1983. С. 343]. *Туцзу* этот народ стал именоваться по результатам проведенных в 1952 г. обследований этнической идентичности в КНР национальных меньшинств. Исторически сложилось так, что у этого народа не было своей письменности, а немногочисленные китайские и тибетские источники содержали незначительные сведения относительно его этногенеза. Поэтому вопрос о начальном этапе этнической истории *туцзу* остается достаточно дискуссионным.

Для решения данного вопроса в 20—30 и 50—60-х гг. XX в. в Китае систематически велись стационарные работы в районе, где компактно проживает народ *туцзу*, в результате чего в науке появился целый ряд работ по исследованию этого народа. Но несмотря на широкое обсуждение проблемы происхождения *туцзу*, она все еще не получила однозначного решения. Среди китайских исследователей сложилось два мнения: для одних исследователей *туцзу* представляются потомками монголов, а для других история *туцзу* связана с появлением на Кукуноре ветви сябийцев — туюйхуней.

Дискуссия о генеалогической истории *туцзу* не затихает и среди ученых, являющихся по национальности *туцзу*. Так, два самых активных исследо-

вателя этого вопроса — проф. Ли Кэюй (李克郁) и проф. Люй Цзяньфу (吕建福) являются представителями *туцзу*. Проф. Ли Кэюй уже в самом начале 90-х гг. XX в. посвятил этногенезу *туцзу* ряд научных статей, в которых на основании сопоставительного изучения языка *туцзу* и монголов предположил связь между этими народами. В 2005 г. ученый издал свою монографию «Хэхуан мэньгуэржэнь» (河湟蒙古尔人), где по-дробно обосновал свою гипотезу. Проф. Люй Цзяньфу, автор многих трудов по истории, географии и культуре, в 2003 г. издал труд «История *туцзу*» (土族史), в котором для подтверждения исторической связи *туцзу* и туюйхуней использовал множество исторических источников. В 2007 г. Люй Цзяньфу опубликовал статью «Название *тужэнь*», где он предпринял анализ взаимосвязей между наименованиями *тужэнь* и *туюйхунь*. Автор полагает, что наименование *тужэнь* было самоназванием *туцзу*. Впоследствии, примерно с эпохи Сун, оно превратилось в название, которое употребляли соседи этого народа. *Тужэнь* по произношению совпадает с самоназванием *туцзу* — *туху*, которое, скорее всего, возникло в результате упрощения названия туюйхуней [Люй Цзяньфу, 2007. С. 45]. Толкование проф. Люй Цзяньфу наводит на мысль, что генеалогическая история *туцзу* имеет прямую связь с появлением туюйхуней на Кукуноре в провинции Ганьсу¹.

Сторонники первой гипотезы считают *туцзу* потомками тех монголов, которые переселились в Цинхай в начале XI в. Среди жителей нынешнего автономного уезда Хучжу Цинхая сохранилась легенда о том, что их предки пришли сюда в эпоху Юань, в составе войска Чингис-хана. Оставшись в Цинхае, они вступали в брак с местными женщинами [Ду Чаншунь, 1998. С. 87; Ли Шэнхуа, 2004. С. 153; Ли

Кэюй, 1992. С. 42]. Составители «Краткой истории и историографии туцзу» (土族简史简志合编), сделали вывод о том, что этнос *туцзу* сложился на основе переселившихся в Цинхай монголов. *Туцзу* не поддерживали связь с монголами в северных степях. В результате выселившаяся в Цинхай часть монголов обособилась вскоре после крушения династии Юань [Ли Кэюй, 1998. С. 65; Ду Чаншунь, 1998. С. 88].

Исследователи, придерживающиеся мнения о связи *туцзу* с туюйхунями, полагают, что *туцзу* в основном потомки сяньбийцев, переселившихся из Маньчжурии на запад после внутривременного раскола. Сначала они дошли до Иньшаня, а затем, примерно 20 лет спустя, вновь двинулись на юго-запад и достигли Кукунора. В начале IV в. они создали там государство под названием Тогон, покоренное тибетцами в середине VII в. В эпоху Тан, под постоянным давлением тибетцев, часть туюйхуней переселились на восток и слились с китайцами. Оставшиеся на Кукуноре туюйхуни находились под тибетским владычеством, но сохраняли свою обособленность. В эпоху Сун на северном и южном склонах Нань-Шаня еще жили туюйхуни, подчиненные тибетцам. Затем племенное название туюйхуней исчезает со страниц китайских источников. В юаньских источниках появляется этническая группа *тужэнь*, жившая там, где раньше упоминались туюйхуни. Эта локализация совпадает с местонахождением современных *туцзу*. Сторонники мнения о туюйхунях как предках *туцзу* особо выделяют сяньбийский род *мужунь*, в который впоследствии вошли тибетцы, уйгуры, монголы, китайцы и др. Так образовалась новая этническая общность [Туцзу цзяньши цзяньчжи хэбянь, 1963; Туцзу цзяньши, 1982. С. 25; Ли Вэньши, 1982. С. 12; Туцзу цзуюань таолуньци, 1982. С. 88].

Дискуссия между сторонниками обеих гипотез ведется и сегодня. Одним из самых важных моментов является различие в толковании тибетского названия *туцзу* — «хор». Как известно, в древности и средневековье территория Ганьсу и Цинхай была главным путем миграции кочевых народов с севера на юг, здесь сосуществовало оседлое и кочевое население. Отсюда появились на исторической сцене гунны, усунь, кидани, сяньбийцы, монголы, тибетцы и др. Слово «хор» многозначно, в исторических источниках оно употреблялось в разное время и в разных значениях. Установлено, хор — это тибетское название кочевых народов севернее Хуанхэ. В «Большом тибетско-китайском словаре» словом «хор» обозначены: 1) уйгуры периода Тан и Сун; 2) монголы со времени их возвышения в XIII в.; 3) туюйхуни конца Юань—начала Мин; 4) в настоящее время им обозначают кочевников Северного Тибета и современных *туцзу* Цинхая.

Сторонники обеих гипотез прежде всего основывают свои выводы на исторических записках. Сторонники монгольской гипотезы настаивают, что в историческом «Письме священникам и светским» Са-Баня (萨班) слово «хор» определенно означает монголов (*далда*). В 1244 г. Са-Бань вместе со своим

племянником Бас-Ба (八思巴) пошел на место проживания хоров по приглашению Хубилая (忽必烈) и Годана (阔端). Встреча с Годаном состоялась в Лянчжоу в 1247 г., после чего Са-Бань обратился к тибетцам с письмом, в котором слово «хор» было зафиксировано 16 раз. В этом письме хорами, без сомнения, названы монголы. Следовательно, тибетцы, которые ранее называли хорами уйгуров, в последующее время, по крайней мере не позднее власти Госьло (唃廝囉), стали так называть монголов. В эпоху Юань желтые егуры, белые и черные далда (монголы) слились в интегрированную монголоязычную общность и получили в тибетских источниках обобщающее название — «хор» [Ли Кэюй, 1998. С. 64]. По мнению сторонников туюйхуньской гипотезы, наименование «хор» есть китайская передача названия народов северной степи ху. Китайцы называли сяньбийцев ху. В «Исторических записках» китайского историографа Сыма Цяня отмечено, что дунху разделились на ухуаней и сяньбийцев. Они жили восточнее кочевых племен сюнну. Тибетское слово «хор» является фонетическим переводом китайского названия «ху». Очевидно, не видя различия между окружающими их племенами, тибетцы, после крушения государства Тогон, стали так же именовать уйгуров и монголов, оказавшихся на месте туюйхуней. В тибетском источнике «Аньдо чжэнцзяо ши» (安多政教史) XIX в. наименование «хор» фигурирует параллельно с именами монголов и уйгуров. Поэтому имя «хор» — это особое название туюйхуней [Туцзу цзяньши цзяньчжи хэбянь, 1963. С. 10; Ми Ичжи, 1982. С. 29—46]. Кроме того, многочисленные географические наименования и племенные названия в современных провинциях Цинхай, Ганьсу и Сычуань, где обитали туюйхуни, фонетически связаны со словом Тогон [Ли Вэньши, 1982. С. 9—10; Гу Сеган, 1980. С. 146]. Таким образом, хор — наименование тибетцев туюйхуней. Но туюйхуни в период Тан также продолжали именовать себя своим древним названием [Ли Вэньши, 1982. С. 5].

Следует обратить особое внимание на самоназвание народа. Монгольская гипотеза предполагает, что *туцзу* сами называли себя чаган-монголами, т. е. белыми монголами (*далда*). В эпоху Сун и Цзинь далда (монголы) разделялись в китайских источниках на черных и белых, в зависимости от степени влияния на них китайской культуры [Ли Кэюй, 1998. С. 64]; но, по словам исследователя другой гипотезы известного китайского историографа Гу Сегана (顾颉刚), *туцзу* сами себя называли *туцзюцзя* (土谷家) или *тухуцзя* (土户家). Это испорченное в фонетическом отношении название Тогона [Гу Сеган, 1980. С. 146]. Сторонник того же мнения профессор Ми Ичжи (卞一支) пишет, что, по версии «Синь Юань ши» (《新元史》卷一), чаган-монголы, т. е. белые монголы (белые далда), являются немонгольскими племенами. Однако они входили в состав монгольского племенного союза. Это свидетельствует о немонгольском происхождении современных *туцзу* [Ми Ичжи, 1981. С. 29—46].

Обе гипотезы также фиксируют внимание на диалекте *туцзу*. Монгольская гипотеза доказывает, что в языке *туцзу* сохранялось свыше 50 % монгольских слов; туюйхуньская гипотеза подчеркивает, что монголы, переселившиеся в эпоху Юань на Кукунор и вступавшие в брак с местными женщинами (*хор*), оказали на последних непосредственное влияние, вследствие чего язык *туцзу* приобрел сходство с монгольским, но одновременно сохранял черты прамонгольского диалекта, что вполне естественно.

В обеих гипотезах также использовали материалы о верованиях и обычаях *туцзу*. Монгольская гипотеза подчеркивает сходство обрядности жизненного цикла *туцзу* с монгольской; туюйхуньская гипотеза акцентирует внимание на близости свадебной и погребальной обрядности, а также особенностей женских украшений — с маньчжурскими. Туюйхуньская гипотеза полагает, что туюйхуни после переселения из Маньчжурии на Кукунор сохранили остатки жизненной обрядности, и это свидетельствует о сяньбийском происхождении *туцзу*.

Таким образом, в течение нескольких последних десятилетий китайская историческая этнография уделяла большое внимание проблеме этногенеза *туцзу* и в изучении его достигла значительных успехов. Однако на фоне уже сделанного все отчетливее видится, что вопрос о генеалогической истории *туцзу* все еще не решен.

Вопрос осложняется и тем, что территория Кукунора с давних времен была многонациональной, этнические группы там находились и находятся в непрерывном политическом и экономическом контакте, что постоянно происходит взаимодействие культур различных народов. В конце XIX в. *туцзу* использовали несколько языков одновременно: большинство говорили на китайском, часть — на монгольском, в монастырях был распространен тибетский. Однако у *туцзу* есть свой диалект, свой собственный словарный фонд. Об этом русский этнограф и путешественник Г. Н. Потанин в отчете своей экспедиции в

Ганьсу 1884—1886 гг. пишет так: «Эти последние (слова. — Д. Ш.), как мне кажется, нельзя признать ни за испорченные китайские, ни за заимствованные у тангутов; поэтому надо полагать, что язык этот не есть монгольский, испорченный соприкосновением с языками области Амдо, а образовался еще на старой родине широнголов (*туцзу*)» [Письма Потанина, 1987. С. 34]. По утверждению китайского исследователя Ми Ичжи, система именовании родственников в современном языке *туцзу* имеет некоторое сходство с сяньбийским рубежа III и IV вв.

Язык есть один из важнейших факторов формирования и развития этноса, он играет огромную роль в этнической идентификации. По запискам некоторых китайских источников, у сяньбийцев была своя письменность. К сожалению, она исчезла, и мы не имеем возможности судить о ней.

Формирование *туцзу* было сложным и достаточно длительным процессом. Неоднозначными являются также этнические названия соседних с *туцзу* народов. Начиная с периодов Сун и Юань стала происходить трансформация этнических названий хор и далда, которые были тесно переплетены с монголами. В китайских записках сунского периода наименование «далда» стало у китайцев иным названием монголов. Все это в определенной степени мешает исследователям использовать исторические данные для изучения этногенеза других народов этого региона (туюйхуней, татар, уйгуров и др.) и объективно анализировать их историческую судьбу.

История этноса включает в себя историю его возникновения и последующих этапов развития, в процессе которых многократно менялся этнический состав населения и происходило сложное взаимодействие разных культур. Вероятно, новые исследования письменных и этнографических источников, а также теоретические исторические и лингвистические изыскания будут содействовать решению обсуждаемой проблемы.

Примечания

1. В то время территория провинции Ганьсу включала восточную часть современной провинции Цинхай КНР.

Литература

Гу Сеган 顾颉刚. Гуцзичжун таньсо вого сибудэ гудай миньцзу — чанцзу (古籍中探索我国西部的古代民族 — 羌族 О древнем народе чан западного района Китая на основании старых источников) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (社会科学战线 Фронт общественных наук). 1980. № 1.
 Ду Чаньшунь 杜常顺. Шицзи соцзянь Мин Цин шици сибэй дишюйдэ «тужэнь» юй «туда» (史籍所见明清时期西北地区的“土人”与“土达” Сведения исторических источников периода Мин и Цин по поводу «тужэнь» и «туда» в северо-западных районах) // Цинхай шэхуэй кэсюэ (青海社会科学 Общественные науки в Цинхэе). 1998. № 2.
 Ли Вэньши 李文实. Хоэр юй туцзу 霍尔与土族 (Хор и широнголы) // Цинхай миньцзу сюэюань сюэбао (青海民族学院学报 Vestnik Цинхайской Академии национальностей). 1982. № 4.

Ли Кэюй 李克郁. Туцзу (мэнгуэр) юаньлю као (土族 (蒙古尔) 源流考 К вопросу о происхождении широнголов (монголов). Цинхай, 1992.
 Ли Кэюй 李克郁. Хоэр цзатань (霍尔杂谈 Замечания по поводу хор) // Цинхай миньцзу яньцзю (青海民族研究 Изучение народностей Цинхая). 1998. № 3.
 Ли Шэнхуа 李生华. Туцзу цзюэфэй туюйхунь хоуи — дуй туцзу цзююань вэньти яньцзюдэ жогань сыкао (土族绝非吐谷浑后裔—对土族族源问题研究的若干思考 Широнголы — не потомки туюйхуней. Некоторые размышления по поводу вопроса происхождения широнголов) // Цинхай шэхуэй кэсюэ. 2004. № 4.
 Люй Цзяньфу 吕建福. О наименовании туцзу 土族名称考释 // Цинхай миньцзу сюэюань сюэбао. 2007. № 1.
 Лю Цзяньфу. Туцзу ши (土族史 История широнголов). Пекин, 2003.

- Ми Ичжи* 卅一之. Туцзу цзуюань као (土族族源考 Об этническом происхождении широнголов) // Цинхай миньцзу сюэюань сюэбао. 1981. № 2.
- Ми Ичжи* 卅一之. Туцзу цзуюань цзай као 土族族源再考 (Еще раз об этническом происхождении широнголов) // Цинхай миньцзу сюэюань сюэбао. 1982. № 4.
- Письма Потанина // Иркутский университет. Т. IV. Иркутск, 1987.
- Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. СПб., 1875.
- Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 1.
- Туцзу цзуюань таолунь цзи (土族族源讨论集 Сборник очерков об этническом происхождении широнголов). Цинхай, 1982.
- Туцзу цзяньши цзяньчжи хэбянь (土族简史简志合编 Краткая история и историография широнголов: Сб. ст.). Пекин, 1963.
- Туцзу цзяньши (土族简史 Краткая история широнголов). Цинхай, 1982. С. 25.
- Ли Вэньши* 李文实. Хоэр юй туцзу (霍尔与土族 Хор и широнголы) // Цинхай миньцзу сюэюань сюэбао. 1982. № 4.
- Чжоу Вэйчжоу.* Туюйхунь ши (История туюйхуней). Иньчунь, 1984.

Ding Shuqin

The problem *Tuzu* in the Mongolian studies in China

The article deals with the ethnic identity of a minority living on the territory of modern China — Tuzu, which attracted the attention of European, Russian and Chinese researchers in 19—early 20 centuries. The author traces complex relationships between peoples living in Central Asia which formed different states at different times.

Key words: The Tuzu, Mongolian Studies in China, historical sources, ethnos, ethnogenesis, ethno-origin.

Ж. Сабитов

«Муизз ал Ансаб» как источник по истории Монгольской империи

Автор в работе решает вопросы соответствия между собой данных по истории Монголии XII—XIII вв., имеющихся в первом письменном памятнике монгольской литературы «Тайная история монголов», в сочинении «Муизз ал Ансаб» персидского автора и в работах персидского историка Рашид ад-Дина. Автор считает, что «Муизз ал Ансаб» является уникальным источником по генеалогии чингисидов и истории Монгольской империи, открывающим много новых фактов о генеалогии монгольской знати — нойонов-тысячников и чингисидов.

Ключевые слова: Монгольская империя, история Монголии, чингисиды.

Вопрос о связи Рашид ад-Дина и «Муизз ал Ансаб», а также отношения к ним «Сокровенного сказания монголов» (далее: ССМ) и других монгольских источников почти не рассматривался исследователями: всегда считалось, что ССМ не был известен широкому кругу читателей в Средней Азии, а автор «Муизз ал Ансаб» черпал свои сведения о времени Чингис-хана из произведений Рашид ад-Дина.

В этой статье мы намерены рассмотреть следующий вопрос:

1. Насколько данные Рашид ад-Дина соответствуют данным «Муизз ал Ансаб». Какова связь между ними и другими источниками по истории Монголии XII—XIII вв.

«Муизз ал Ансаб» в связи с рукописными списками упоминается в каталогах и библиографических изданиях Ч. Рье, Э. Блоше, Ф. Ришара [Муизз, 2006. С. 7—8], Ч. Стори-Ю. Брегея [Стори, 1972. С. 818].

В научный оборот «Муизз ал Ансаб» был введен К. д'Оссоном. В 1880 г. Тизенгаузен, во время своего путешествия по Европе, сделал выписки из «Муизз ал Ансаб», вошедшие во второй том Сборника материалов по истории Золотой Орды [СМИЗО, 1941. С. 60—63]. Переводу подверглась только та часть, которая касалась генеалогий джучидов. Ошибки этого перевода были рассмотрены Т. И. Султановым [Султанов, 1994. С. 81—87].

Некоторые извлечения из «Муизз ал Ансаб» использовал Бартольд в своем труде «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» [Бартольд, 1898. С. 158—159]. Частично данные из «Муизз ал Ансаб» использовали такие ученые, как З. В. Тоган, Ж. Обэн, Б. Манц, Ш. Куин, М. Субтелни, А. П. Григорьев [Муизз, 2006. С. 8]. В 1990 г. Дж. Вудс на основе материалов «Муизз ал Ансаб» написал работу «Династия Тимуридов».

В 2006 г. вышел перевод полного текста «Муизз ал Ансаб» [Муизз, 2006]. В 2009 г. вышла статья Григорьева, где тот подверг критике перевод Ш. Вохидова [Григорьев, 2009. С. 98—123]. Несмотря на некоторое количество ошибок при интерпретации генеалогий джучидов [Сабитов, 2009] и чагатаидов (вызвано это огромным количеством графических таблиц, отображающих генеалогии чингисидов и тимуридов), качество перевода и прочтения остального простого текста вполне приемлемо.

«Муизз ал Ансаб» по своей структуре является лицевым сводом, призванным показать графически генеалогии тимуридов и чингисидов. А. П. Григорьев считает, что основной задачей этого произведения была легитимация тимуридов путем конструирования генеалогии к Качули, брату Кабул-хана [Григорьев, 2009. С. 119].

Согласно Ш. Вохидову, автору нового перевода «Муизз ал Ансаб», источниками информации для автора «Муизза» были:

1. «Шуаб-и панджагана» Рашид ад-Дина.
2. Написанная Хусейном Али-шахом генеалогическая история, составленная, по всей вероятности, в годы правления Халил-султана (1405—1409). Рукопись хранится в Музее Топканы в Стамбуле.
3. Данные, собранные автором в 1426—1427 гг.
4. Дополнения, внесенные во времена правления Шахруха, Улугбека, Абу Саида, Хусейна Байкары [Муизз, 2006. С. 7].

А. П. Григорьев считает, что «История» Хусейна Али-шаха всего лишь альбом Байсункара (автор Хафиз-и Аbru), чьей задачей было соединение в одном месте генеалогий чингисидов и барласов с целью возвеличить барласов, из которых происходили Тимур и Шахрух [Григорьев, 2009. С. 119].

Во многом «Муизз ал Ансаб» повторяет данные Рашид ад Дина, но иногда его данные отличаются.

Кроме генеалогий чингисидов и тимуридов в «Муиззе» есть много пометок и примечаний, которые имеют большую научную ценность. Например: Бала-нойон — брат Архай-Хасара, начальника тысячи из кешиктинов. У Рашид ад-Дина не указаны дети Бала-нойона джалаира. Согласно «Муиззу», детьми Бала-нойона были Джучи-Дармала («из-за которого началась война с тайджиутами») и Джочи-Чарукай [Муизз, 2006. С. 35]. Джучи-Дармала был родоначальником иранских джалаиров, правивших после падения ильханов. Таких мелких отличий «Муизза» от Рашид ад-Дина довольно много, но мы бы хотели

остановиться на генеалогических различиях и на списках нойонов-тысячников.

Здесь мы можем видеть, что автор «Муизз ал Ансаба» гораздо ближе к Рашид ад-Дину, но в то же время между ними есть существенные отличия. При описании генеалогии родственников Чингис-хана мы обнаруживаем очень интересную информацию о возможном авторе ССМ, которую рассмотрим ниже.

Различия генеалогий из материалов Рашид ад-Дина и «Муизз ал Ансаб» мы продемонстрируем на четырех отрывках:

1. Потомки Кабула

Здесь для сравнения мы привлекли генеалогии из ССМ. Генеалогии от Бодончара мы не брали, так как те отрывки от Бодончара до детей Кабула идентичны.

Т а б л и ц а 1

Потомки Кабула

ССМ	Рашид ад-Дин	«Муизз ал Ансаб»
Окин-Бархаг, сын Хабула	Укин-Баркак, сын Кабула	Уктан-Баркак, сын Кабула
Бартан, сын Хабула	Бартан, сын Кабула	Бартан, сын Кабула
Хутухту-Мангур, сын Хабула	Кутукту-Мунгур, сын Кабула	Мунгур-Куйукту, сын Кабула
Хадаан, сын Хабула	Кадан, сын Кабула	Кадан, сын Кабула
Тодоев, сын Хабула	Тудан, сын Кабула	
Хутула, сын Хабула	Кутула, сына Кабула	Куйула, сын Кабула
Хулан, сын Хабула		
Хутухту-Юрки, сын Окин-Бархага	Суркату-Юрки, сын Окин-Баркака	Юраки-Саргаду, сын Уктан-Баркака
		Баджа-бигим, сын Уктан-Баркака
Сече-беки, сын Хутухту-Юрки	Сэчэ-беки, сын Суркату-Юрки	Сичан-бигим, дочь Юраки-Саргаду
Тайчу, сын Хутухту-Юрки	Тайчу, сын Кутукту-Мунгура	Байджу, дочь Юраки-Саргаду
Мангету-Киян, сын Бартана	Мунгэту-Киян, сын Бартана	Мунгду-Кайан, сын Бартана
Некун, сын Бартана	Нэкун, сын Бартана	Никун, сын Бартана
Есугай, сын Бартана	Есугэй, сын Бартана	Йисугай, сын Бартана
Даритай, сын Бартана	Даритай, сын Бартана	Даритай, сын Бартана
Бури-Боко, сын Хутухту-Мангура		Бури-Боко, сын Мунгура-Куйукту
Чжочи, сын Хутулы	Джочи, сын Кутулы ¹	Джуджи, сын Куйулы
Гирмау, сын Хутулы		Курмагу, сын Куйулы
Алтай, сын Хутулы	Алтан, сын Кутулы	Албан, сын Куйулы
Еке-Церен, сын Хулана		
Хадаан не имел потомства		4 сына Кадана: Кала-бахадур, Бикачаран, Шабакаджи, Тайджу ²
Унгур с Чаншиутами, сын Мангету-Кияна	Чаншиут, сын Мунгэту-Кияна	Джанксуг, сын Мунгду-Кайана
	Мугэту, сын Мунгэту-Кияна	Мунгду, сын Мунгду-Кайана
	Куки, сын Мунгэту-Кияна	Куки, сын Мунгду-Кайана
Хучар-беки, сын Некуна	Кучар, сын Нэкуна	Кучар, сын Никуна
	Букун-Джаукат, сын или внук Нэкуна ³	Букун-Джаукан, сын Никуна
	Тайнал-ее, сын Даритая	Тайнал-Йийи, сын Даритая

2. Дети Чингис-хана

Нижеприведенная таблица (табл. 2) является усовершенствованной таблицей Трепавлова [Трепавлов,

2006. С. 330], имена четырех сыновей от Борте и Кулкана мы здесь не указываем:

Таблица 2

Дети Чингис-хана

Рашид ад-Дин	«Муизз ал Ансаб»	СММ	«Алтан тобчи»
Джаур, сын от Есукат	Джакур		Чохур, сын от Йисугэн
	Саргаду		Хархаду, сын от Йисугэн
Джурчи(тай), сын от наложницы из найманов	Джурчик		Дзочибэй, сын от Йисуй-хатун
Ураджан, сын от наложницы из татар	Урджакан		Харачар, сын от Йисугэн
Фуджин-беги, муж — Буту-гурген икирас	Кува-увчин-бигим	Хочжин-бэги	Ходжин-беки
Чичиган, муж — Торэлчигургэн ойрат	Чичиган	Чечейген, муж — Иналчи ойрат	Сэчэйгэн, муж — Иналчи
Алагай-беги, муж — Джиджкан онгут	Алакай	Алаха-бэки, муж — из племени онгут	Ал Алтан, муж — Уран Чэнкюй энгюд
Тумалун, муж — Гургэн кунгират	Тумалун		
Алталун (Алталукан), муж — Джаур олконут			
Ил Алти, муж — идыкут уйгуров	Алталун	Ал Алтуна, муж — уйгурский идыкут	Илгалтун, муж — уйгурский идыкут
			Алиха-бэги, муж — Арслан-хаган, государь карлуков

Интересно, что по списку детей «Муизз ал Ансаб» занимает срединное место между «Алтан тобчи» и Рашид ад-Дином. Видимо, все три источника независимо друг от друга восходят к одному («Алтан Дэбтэр»).

3. Список нойонов, переданных Чингис-ханом своим детям и родственникам

Мы бы хотели рассмотреть вопрос о распределении нойонов и улусов среди родственников Чингис-хана. С этой точки зрения интересен отрывок из ССМ: «Порешив выделить уделы для матери, сыновей и младших братьев, Чингис-хан произвел такое распределение. Он сказал: „Матушка больше всех потрудились над созданием государства. Чжочи — мой старший наследник, а Отчигин — самый младший из отцовых братьев”». Ввиду этого он, выделяя уделы, дал 10 000 юрт матери совместно с Отчиги-

ном. Мать обиделась, но смолчала. Чжочию выделил 9000 юрт, Чаадаю — 8000, Огодаю — 5000, Толую — 5000, Хасару — 4000, Алчидаю — 2000 и Бельгутаю — 1500 юрт... „Отдавая в удел матери с Отчигином 10 000 юрт, я приставляю к ним четырех нойонов: Гучу, Кокочу, Чжунсая и Аргасуна. К Чжочию приставляю троих: Хунана, Мункеура и Кете. К Чаадаю — троих: Харачара, Мунке и Идохудая”». И еще говорил Чингис-хан: „Чаадай 1фут и скрытен характером. Пусть же Кокочу вместе с ним обсуждает задуманное, состоя при нем и навещая его и утром и вечером”. К Огодаю он приставил двоих: Илугея и Дегея. К Толую — Чжедая и Бала и к Алчидаю — Чаурхана» [Козин, 1941. § 242—243].

На основе этих трех источников мы составили таблицу (см. табл. 3), которая показывает распределение войск и нойонов согласно трем источникам.

Таблица 3

Список нойонов, переданных Чингис-ханом своим детям и родственникам

Имя	ССМ	Рашид ад-Дин	«Муизз ал Ансаб»
Джучи	9000 юрт Хунан генигес Мункеур Кете	4 тысячи: Мунгур сиджиут Кутан кингит, Хушитай хушин Байку хушин	Мунгеду сиджиут Кетилтай кунлиут Хушитай хушин Байку арлат
Чагатай	8000 юрт Харачар Мунке Идохудай Кокочу барин	4 тысячи: Каралжар барлас Мугэ кунгират ⁴ Неизвестный Неизвестный	Карачар барлас Муке джалаир ⁵ Чагатай сунит ⁵ Кутуке джалаир Кишлик суддус ⁶

Имя	ССМ	Рашид ад-Дин	«Муизз ал Ансаб»
Угедэй	5000 юрт Илугей джалаир Дегей бесуд	4 тысячи: Илугай джалаир Илак-Туа сулдус ⁷ Даир Хонхотан Неизвестный	Исукай джалаир ⁸ Илак-Туа сулдус Даир Хонхотан
Толуй	5000 юрт: Чжедай мангут Бала джалаир	101 тысяча: Много нойонов ⁹	Джидай бургут ¹⁰
Кулкан	Ему не достался улус, так как он либо еще не родился, либо не принимался в расчет	4 тысячи: Кубилай барулас Тогорил нукуз Тогорил нукуз Неизвестный	Кубилай барлас Тугрил нукуз Неизвестный Неизвестный
Отчигин	Вместе с Оэлун получил 10 000 юрт Кучу меркит Кокочу бесуд Чжунсая ноякин Аргасун урянкат	5 тысяч: 2 тысячи килингут Тысяча йисут Часть джаджират Часть смешанная	Нет сведений
Оэлун		3 тысячи: Из племен куралас и олкунут	Нет сведений
Джочи-Хасар	4000 юрт	Сборная тысяча	Нет сведений
Элджидай	2000 юрт Чаурхан урянкат	3 тысячи: Учкаш найман Нойон урянкат Нойон татар	Нет сведений
Бельгутэй	1500 юрт	1 тысяча ¹¹	1 тысяча ¹²

4. Нойоны Чингис-хана

После рассмотрения нойонов, пожалованных Чингис-ханом своим детям и родственникам, мы бы хо-

тели рассмотреть вопрос о соответствии имен тысячников из Рашид ад-Дина и «Муизз ал Ансаб» ¹³.

Т а б л и ц а 4

Эмиры личной тысячи

Рашид ад-Дин	«Муизз» о Чингис-хане	«Муизз» о Толуе
Чаган тангут	Уджган тангут	Учган мангут
—	Тудай Дура сунит, начальник личной сотни Чингис-хана	—
Ил-Тимур сунит ¹⁴	Ил Тимур сунит, брат Тудай Дуры	Ил Тимур сунит
Юраки дурбан	Туркай дурман,	Йурака, дед Фулад-аги
Улдай джалаир	Йисун-тува татар	Улдакуй джалаир
Албакар кераит	Илмангир кераит	Албакар кераит
Джемал-ходжа, брат Кулан-хатун	Джамал-ходжа, брат Кулан-хатун	Джамал меркит
Кинкиядай	Кинкиядай	Кутулуктай
Есун-Туа татар	Йисун-тува татар ¹⁵	Йису-Тува
—	Бура мангут ¹⁶	—

Здесь расхождения минимальны и вызваны, скорее всего, ошибками переписчиков и интерпретаторов.

Т а б л и ц а 5

Эмиры правой руки

Рашид ад-Дин	«Муизз» о Чингис-хане	«Муизз» о Толуе
Боорчи арулат	Тугунчи арлат	Букурджи арлат
Борагул хушин	Баргун хушин	

Рашид ад-Дин	«Муизз» о Чингис-хане	«Муизз» о Толуе
Джэдай мангут	Джидай мангут	Джидай бургут
Кинкядай олконут	Кингиядай алканут	
Тулун-черби хонхотан	Тулуй-черби кункитан	Тулуй-черби кункитан
Сукэту-черби хонхотан	Тулун-черби кункитан	Сукату-черби кункитан
Бала джалаир	Бала джалаир	Бала джалаир
Аргай-Хасар джалаир	Аргай-Хасар джалаир	Аргай джалаир
Тогорил сулдус	Тугрул сулдус	Тугрил сулдус
Шидун сулдус	Шадун сулдус	Шидун сулдус
Шики-Кутуку татар	Кутуку татар	
Дуйсукэ дурбан	Дусуке дурбан	Дусука дурбан
Мункал-Туркан барин	Манкур-кураган барин	Манкагал кураган
Кутука-беки ойрат	Курика-бегим уйрат	Кутука бигим уйрат
Баритай-Курчи барин	Баритай курчи барин	Нарастай Курчи барин
Балуган барлас	Балуган барлас	Балуган барлас
Мукур-Куран хадаркин	Мукар Куран хадаркин	Булур-казак хадаркин
Тайджу олконут	Тайджу улконут	Тайджу улконут
—	Есу-Бука урянкут	Есу-Бука урянкут
Есун-Туа урянкут	Йисун-Тухай и Нарин, дети Есу-Буки урянкуты	Исун-Тува урянкут
Кадан сунит	Кадан сунит	Кадан сунит
Мунлик хонхотан	Менклик кукнат	Мунлик кункитан
Ай-Бука (Алакуш, Шенгуй) онгут	Илсука улангут	Абукай, Алакус, Текин, Сукуй инкираты
Куки и Мугэду кияты	Куки кият	Куку и Кулду
	Курчи барин ¹⁷	
	Бурагун хушин ¹⁸	
	Такай, брат Бала-нойона джалаир	

Т а б л и ц а 6

Эмиры левой руки

Рашид ад-Дин	«Муизз» о Чингис-хане	«Муизз» о Толуе
Мукали джалаир	Мукали джалаир	Мукали джалаир
Есу-Бука урянкат	Васачи урянкат	—
Кэхтай и Бучин уруты	Кихтай урут	Кехтай и Буджир уруты
Буту-гурген икирас	Куту-гурген инкират	Куке-гурген инкират
Екэ-Кутукут татар	Йаке-Кутуку татар	Ика-Кутуку татар
Алчи, Хуку, Катай, Букур, Такудар, Шунгур кунгираты	Алчи, Кусу, Такудар, Дай, Даритай кунгираты	Илчи, Хуку
	Тагараджи джалаир	—
	Бака	—
	Така	—
Хуилдар мангут	Куйулдар мангут	Куйулдар мангут
Ная барин	Улада барин	Йайа барин
Суту хонхотан	Субу катаган	Суту кункитан
Джалаиртай-Есур джалаир	Джалаиртай Йису джалаир	Джалаиртай-Есудар джалаир
Онгур баяут	Тукса баяут	Унгур баявут

Рашид ад-Дин	«Муизз» о Чингис-хане	«Муизз» о Толуе
Укай и Байджу джалаиры	Укай и Карачу джалаиры	—
Субэдай урянкат	Субатай урянкут	Субудай урянкут
Доклоку-черби арулат	Тукунгун-черби арлат	Дулкуй арулат
Удачи хоин урянкат	Урубаджи урянкут	Удаджи хушин урянкат
Бельгутэй, брат Чингис-хана	Манкутай брат Чингис-хана	Бельгутэй, брат Чингис-хана
Шику-гурген кунгират	Есукай-кураган кунгират	Шилакур кунграт
Укар и Кудус барины	Укар и Кудус барины	Укай и Куддус барины
Окэлэ-черби сунит	Аджила-черби суннит	Уджике-черби сунит
Темудер сунит	Есударсай суннит	Есудар сунит
Дайсун, брат Мукали джалаир	Тайун	—
Кошакул и Джусук джаджираты	Кашаул и Джусук дурбаны	Кушавул и Джусук джаджираты
Мунке-калджа мангут	Мунка-калджа мангут	Мунка-калджа арулат
Уяр-ваншай каракитай	Уяр-ваншай каракитай	Уяр ваншай китай
Туган ваншай джурджэнь	Туган ваншай джурджа	Туган ваншай джурджа

Сопоставив эти части из Рашид ад-Дина и «Муизз ал Ансаб», мы можем резюмировать, что по содержанию эти два произведения близки, но в то же время стоит отметить, что «Муизз» более подробен в некоторых частях. З. В. Тоган это сходство объяснял тем, что автор «Муизз ал Ансаб» заимствовал многое из труда Рашид ад-Дина [Тоган, 1962. Р. 68—69].

Широ Андо поддержал эту гипотезу [Ando, 1992. Р. 6—13].

Также наглядным свидетельством того, что «Муизз» гораздо более подробен в некоторых местах, чем Рашид ад-Дин, является таблица из нового издания «Муизз ал Ансаб» с количеством имен чингисидов в разных списках «Муизза» и у Рашид ад-Дина [Муизз, 2006. С. 13].

Таблица 7

Количество имен чингисидов

Чингисиды	Рашид ад-Дин	«Муизз ал Ансаб»
Ветвь Джучи	273	576
Ветвь Чагатай	159	404
Ветвь Угедэя	188	201
Ветвь Толуя	266	283
Всего	886	1464

Одно из отличий Рашид ад-Дина и «Муизз ал ансаб» заключается в следующем.

Курмагу (в ССМ он назван как Гирмау), сын Хутулы-хагана, назван «автором Тупчана». По генеалогии он является двоюродным братом Есугея и братом Алтана и Джучи. По устному предположению Н. Базылхана, высказанному Ш. Вохидову (автор перевода «Муизз ал Ансаб»), возможно, именно Курмагу является автором «Сокровенного сказания монголов» [Муизз, 2006. С. 27].

Исследования ССМ идут очень давно, высказывалось очень много различных точек зрения по разным аспектам данного произведения. В 1993 г. вышел целый номер сборника «Mongolica», посвященный различным аспектам этого произведения. Вопрос авторства произведения дискутируется с момента ввода этого источника в научный оборот.

С. А. Козин считает, что автором или одним из авторов ССМ является доверенное лицо Чингис-хана

Коко-Цос [Козин, 1941. С. 35]. Л. Н. Гумилев считает, что ССМ — это политический памфлет, нацеленный на пропаганду среди «ветеранов» и «обижаемых офицеров», а автор в дальнейшем был среди тех нойонов, которые подбивали Отчигина (Темуге-отчигина) в 1242 г. на переворот [Гумилев, 1997. С. 310—312]. Ш. Гаадамба считает, что автором ССМ был Хоргасун, лицо из ставки Борте-фуджин. А. Д. Цендина частично поддерживает эту версию [Гаадамба, 1989; Цендина, 1993. С. 73]. Лю Цзинсо считал, что ССМ не является произведением одного человека и что одним из авторов черновика для ССМ являлся либо Тататунга, либо Шиги-Кутуку [Булаг, 1993. С. 95]. Вопрос о том, является ли ССМ плодом индивидуального или коллективного авторства, также бурно обсуждался в историографии. Б. И. Анкратов допускает существование обеих версий: записи со слов очевидца и коллективное творчество [Юань-чао би-ши, 1962. С. 5—6].

Л. Д. Шагдаров считает, что ССМ — типичная летопись-хроника и что авторская речь, которую он вкладывает в уста персонажей ССМ, была написана одним человеком [Шагдаров, 1973. С. 285—289; Яхонтова, 1993. С. 28]. А. В. Кудияров считал, что текст ССМ не писался, а диктовался анонимным автором, то есть запись велась со слов человека, видимо, не знавшего грамоты или не особо искусственного в ней [Кудияров, 1986. С. 50; Яхонтова, 1993. С. 29].

Ш. Бира считал, что ССМ было записано коллективными усилиями на курултае, который специально собрался по этому поводу [Бира, 1978. С. 40—41; Цендина, 1993. С. 62].

Говоря о связи Рашид ад-Дина с монгольскими летописями, хотелось бы упомянуть, что и Рашид ад-Дин и Юань Ши восходят к «Алтан Дэбтэр» («Золотая книга»), официальной истории чингисидов, монгольский текст которой не сохранился [Петрушевский, 1952. С. 25].

Интересным является вопрос о том, почему у Рашид ад-Дина отсутствует имя Гирмау (или Курмагу), автора «Тубчана». Конечно, можно предположить, что автор «Муизз ал Ансаб» почерпнул большинство своих сведений из Рашид ад-Дина, а про Гирмау узнал каким-то образом, но более оптимальной является версия о том, что оба источника (Рашид ад-Дин и «Муизз ал Ансаб») не зависели друг от друга и были скомпилированы с монгольского текста «Алтан Дэбтэр», этим объясняется, почему «Муизз», который был написан на 110 лет позже труда Рашид ад-Дина, более точен и подробен в большинстве случаев, касающихся генеалогий потомков и родственников Чингис-хана и списков нойонов. К тому же, скорее всего, только «Алтан Дэбтэр» мог быть источником знаний для «Муизз ал Ансаб» об авторе «Тубчана», причем автор «Муизз ал Ансаб» переписал данную ремарку просто механически, не особо разбираясь, что за «Тубчан» имелся в виду. Очень трудно представить себе, что в 1427 г. персидский автор мог очень хорошо знать, что такое «Тубчан» и кто его автор.

К тому же надо учитывать, что Рашид ад-Дин был прочингисидски настроен и, переводя «Алтан Дэбтэр» на персидский, мог сознательно опустить имя автора «Тубчана», а также исказить некоторые его нейтральные рассказы, придав им прочингисхановское звучание. Часть похожих эпизодов из ССМ и Рашид ад-Дина проанализированы Л. Н. Гумилевым [Гумилев, 1997. С. 313—328]. Интересно отметить некоторые прямые заимствования Рашид ад-Дина из ССМ [Bayani, 1976. С. 202, 207; Успенский, 1993. С. 192].

Таким образом, на основе краткого сообщения «Муизз ал Ансаба» мы можем предположить, что ССМ было записано со слов Курмагу, который к 1240 г. уже действительно был очень стар. Стоит принять во внимание, что он был двоюродным дядей

Чингис-хана и как минимум его ровесником. Этим можно объяснить такой перекосяк в повествовании автора ССМ, когда большая часть произведения посвящена периоду до рождения Чингис-хана, его детству, взрослению и становлению, а период после его смерти очень скомкан и противоречив. На момент смерти Чингис-хана автор ССМ (его двоюродный дядя Курмаги) уже был глубоким стариком, что подметил Л. Н. Гумилев [Гумилев, 1997. С. 312]. Л. Н. Гумилев отмечал, что очень странным является отсутствие упоминаний о Елюй Чуцае. Это он объяснял ветеранским настроением автора ССМ. Мы же считаем, что такой протестный настрой ССМ вызван политикой возвеличивания Чингис-хана после его смерти. Курмаги, его двоюродный дядя, видевший, как юный Темуджин бегал в колодке от юрты к юрте, и помнивший все шаги Темуджина к Олимпу власти, хотел написать правдивую историю Чингис-хана, со всеми его недостатками и достоинствами.

Подводя итоги статьи, можно сказать:

1. Вполне возможно, что автор «Муизза» был знаком с работой Рашид ад-Дина, но в основу генеалогических таблиц и списков нойонов, а также примечаний был положен другой источник. «Муизз ал Ансаб» в своей первой части не зависит от Рашид ад-Дина, а вместе с ним восходит к «Алтан Дэбтэр». Причем если Рашид ад-Дин цензурировал «Алтан Дэбтэр», убирая негативные, с точки зрения ильханов, моменты, то автор «Муизз ал Ансаб» такого редактирования не проводил, так как вся его деятельность была направлена на легитимацию тимуридов и поэтому данные о Чингис-хане и чингисидах из «Алтан Дэбтэр» являются аутентичными.

2. Слова автора «Муизз ал Ансаб» о том, что Курмагу (в ССМ он назван Гирмау), сын Хутулы-хагана, «автор Тубчана», можно интерпретировать так: Курмагу был автором «Сокровенного сказания монголов» («Монгол-Ун Ниуча Тобчаан»). Тогда объясняется такое детальное знание жизни Чингис-хана, ведь Курмагу был двоюродным дядей Чингис-хана и стал его сторонником, скорее всего, вместе со своим братом Джочи в составе десятого куреня: «Джочи-хан, сын Кутула-хана, который был дядей Чингис-хана. Его подчиненные [атба'] и приверженцы [ашйа'] заодно все были с ним» [Рашид ад-Дин, 1952. С. 88]. Безусловно, часть содержания ССМ была известна в западной части монгольской империи через «Алтан Дэбтэр», который стал основой для таких сочинений как «Муизз ал Ансаб» и сборник летописей Рашид ад-Дина.

Безусловно, «Муизз ал Ансаб» является уникальным источником по генеалогии чингисидов и истории Монгольской империи. В будущем исследование этого источника монголооведами может открыть много новых фактов, касающихся генеалогий монгольской знати (нойонов-тысячников и чингисидов).

Примечания

1. Рашид ад-Дин называет Джочи и Алтана, то сыновьями Хутулы, то сыновьями Кадана.

2. Данные имена взяты из перевода Ш. Вохидова, при взгляде на факсимиле можно заметить только двух сыновей (два

- круга), откуда Ш. Вохидов взял еще двух сыновей, можно лишь догадываться.
3. Рашид ад-Дин называет его то сыном, то внуком Нэкунтайши.
 4. Скорее всего, ошибка и его племя джалаир.
 5. Согласно Рашид ад-Дину, он был среди войск Чурмагуна в Иране.
 6. Скорее всего, ошибка и его племя килингут-тархан.
 7. Скорее всего, ошибка и его племя урянкат.
 8. Из всех эмиров Угедэя мы выбирали тех, у кого была приписка: «Из тех эмиров, которых вместе с войском Чингис-хан передал Угедэю». Остальных мы не брали, так как те стали эмирами после воцарения Угедэя.
 9. Имена приведем ниже.
 10. Единственный, у кого написано: «Из числа тех эмиров, которые во время раздела войск перешли к Толуй-хану», у

- большинства остальных написано, что перешли к Толую после смерти Чингис-хана.
11. В подчинении у Толуя.
 12. В подчинении у Толуя.
 13. Причем «Муизз» будет приводиться по двум колонкам: тысячники Чингис-хана и тысячники Толуя.
 14. Из анализа «Муизза» видно, что младший брат Чингис-хана по отношению к Ил-Тимуру обозначает младший брат Тудай-Дуры, начальника личной сотни Чингис-хана.
 15. Продублирован два раза.
 16. Видимо, Бура тангут, упоминаемый как заместитель Чагана в роли тысячника, был сотником этой сотни.
 17. Дублируется. См.: Баритай-Курчи.
 18. Дублируется. См.: Бартун хушин.

Литература

- Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. 1., СПб., 1898.
- Бира Ш.* Монгольская историография (XII—XVII вв.). М., 1978.
- Булаг.* Изучение «Сокровенного сказания» в Китае // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993.
- Гаадамба Ш.* «Нууц товчоо»-гоор айлчлахуй // *Хөдөлмөр*. 01.10.1989.
- Григорьев А. П.* Летописные лицевые своды в средневековых государственных образованиях России и Ирана: чингисидские родословия на персидском и чагатайском языках // *Тюркологический сборник 2007—2008*. М., 2009.
- Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1997.
- Козин С. А.* Сокровенное сказание монголов. Т. 1. М.; Л., 1941.
- Кудияров А. В.* Стиль «Гайной истории»: имплицитность, вариация, репрезентативность, подхват // *Mongolica: памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова*. М., 1986.
- Муизз ал Ансаб — История Казахстана в персидских источниках. Т. 3 (Муизз ал Ансаб). Алматы, 2006.
- Петрушевский И. П.* Рашид ад-Дин и его исторический труд // Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. М.; Л., 1952.
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. 1, ч. 2. М., 1952.
- Сабитов Ж. М.* Муизз ал Ансаб как источник по генеалогии джучидов // *Отан Тарихы*. № 4. Алматы, 2009.
- Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2: Извлечения из персидских сочинений // Сост. В. Г. Тизенгаузен, обработка А. А. Ромаскевича и С. Л. Волина. М.; Л., 1941.
- Стори Ч. А.* Персидская литература. Библиографический обзор: В 3 ч. / Указ., пер. с англ. яз. и доп. Ю. А. Брегеля. М., 1972.
- Султанов Т. И.* Муизз ал-Ансаб и Чингизиды Киче. Восток. 1994. № 1.
- Трепавлов В. В.* Предки «Мамая-царя». Киятские беки в «Подлинном родословце Глинских князей» // *Тюркологический сборник*. 2006.
- Успенский В. Л.* «Сокровенное сказание» и монгольская историография XVII—XVIII веков // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993.
- Цендина А. Д.* Изучение «Сокровенного Сказания» в МНР // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993.
- Шагдаров Л. Д.* Из наблюдений над речью автора-повествователя «Сокровенного сказания монголов» // *Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал. II боть. Улаанбаатар*, 1973.
- Юань-чао би-ши: Секретная история монголов / Предисл. Б. И. Панкратова. Т. 1. М., 1962.
- Яхонтова Н. С.* История изучения «Юань-чао би-ши» в России и СССР // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993.
- Ando Shiro.* Timuridische Emire nach dem Aristocratic Zentralasiens im 14. und 15. Jahrhundert. В., 1992 (Islamkundische Untersuchungen. Bd. 153).
- Bayani Ch.* L'histoire secrete des Mongols — une des sources de Jāme-al- tawārikh de Rachīd ad-Dīn // *Acta Orientalia (Copenhagen)* 37 (1976). 201—212.
- Togan A. Z. V.* The composition of the History of the Mongols by Rashid al-din // *Central Asiatic Journal*. 1962. Vol. 7, № 1.

Zh. Sabitov

«Muizz al-Ansab» as a source on the history of the Mongolian Empire

In this paper a comparison of data on the history of Mongolia (12—13 centuries) is made. Having compared the data available in three sources (namely, the famous «Secret History of the Mongols», «Muizz al-Ansab» and the well-known work by Rashid ad-din). The author makes up a conclusion that «Muizz al-Ansab» is a unique source on the genealogy of Chinggisides and the history of the Mongol Empire, which has many new facts on the genealogy of the Mongolian nobility — nojonov and Chinggisides.

Key words: The Mongol Empire, the Mongolian history, the Chinggisides.

А. А. Сизова

Монгольский перевод ламрима Гампопы

Автор анализирует монгольский перевод тибетского буддийского философского сочинения типа *ламрим* известного литератора и монаха XVII в. Гампопы. Основываясь на результатах сравнения тибетского оригинала с монгольским переводом, автор пришла к выводу, что перевод представляет собой сокращенную редакцию данного сочинения и основная цель его создания состояла в желании дать читателю краткое представление о картине буддийского пути.

Ключевые слова: буддийская философия, тибетская литература, монгольская литература, перевод.

В состав корпуса монгольской средневековой литературы входит ряд сочинений, в названии которых присутствует термин «ламрим» (*тиб.* lam jerge gim, *монг.* mǒg-ün). Литературную традицию ламрим следует считать одним из аспектов бытования учения ламрим, процесс передачи которого опирается как на авторитетные тексты (*тиб.* lung), так и на реализацию практикующим полученных от учителя наставлений (*тиб.* rtogs)¹. Согласно буддийским представлениям, живые существа, блуждая в сансаре, развернутой в пространстве и времени, переходят из одного существования в другое, но не обладают достаточными и необходимыми знаниями о причинах и следствиях собственного бытия. Литература подобного рода предоставляет читателю знания о возможных типах существования и действиях, которые необходимо совершать для достижения того или иного результата в будущем. Тексты ламрима описывают первые шаги, которые необходимо сделать практикующим в направлении освобождения, препятствия, могущие возникнуть на этом пути, и некие ориентиры, которых следует придерживаться. Также в них описываются качества, которым надлежит появляться по мере приближения к конечной цели, характеристики различных видов освобождения и многообразие методов, используемых различными типами практикующих.

В тибетской литературе функциональный жанр ламрима был достаточно продуктивен. Подобные сочинения создавались религиозными деятелями большинства школ и направлений тибетского буддизма. Наиболее авторитетный в рамках какой-либо школы текст принимался традицией в качестве основополагающего и подлежал обязательному изучению. В силу обширности тематики, охватываемой произведениями такого типа, они могут служить

своего рода энциклопедиями доктринальных особенностей той или иной школы.

В процессе знакомства монголов с буддийской литературной традицией Тибета на монгольский язык были переведены некоторые образцы сочинений ламрим. На основе тибетских сочинений в Монголии и Бурятии составлялись сокращенные переводы ламримов, предназначенные для монахов и мирян, желавших получить общее представление об изложенных в данных текстах аспектах буддийского учения, касающихся разъяснения этапов духовного совершенствования. Также монгольские авторы создавали собственные комментарии к сочинениям ламрим, включающие в себя те или иные темы, присущие сочинениям подобного рода.

В ряду переведенных на монгольский язык образцов данных сочинений важное место занимает ламрим Гампопы (*тиб.* sGam po pa (1079—1153)) под названием «Украшение драгоценного освобождения» (*тиб.* «Thar pa rin po che'i rgyan») ² [sGam po pa, 1992]. Религиозную деятельность Гампопа начал в школе Кадам, где в течение нескольких лет стал сведущ в учении ламрим [Davidson, 2005. P. 283] и впоследствии, желая усовершенствовать свои медитативные практики, встретился с Миларэпой (*тиб.* Mi la ras pa (1052—1135)) ³, который наставил его в учении Ваджраяны и практиках, связанных с Махамудрой ⁴. В религиозном опыте Гампопы теоретические учения школы Кадам были совмещены с тантрическими практиками, что нашло прямое выражение в его сочинениях, где теоретические положения сутр соединены с элементами тантры. Гампопа впервые начал использовать тантрические (эзотерические) тексты для объяснения спекулятивных (эзотерических) понятий. До этого в буддийской традиции имела место только обратная практика [Davidson, 2005. P. 286].

Разделение на главы в сочинении «Украшение освобождения» обуславливается шестью аспектами, перечисленными в первой главе:

первый — причина, природа Будды (*санскр.* tathāgatagarbha, *тиб.* bde gshegs snying po);

второй — основа, человеческое тело;

третий — сопутствующее условие, духовный наставник;

четвертый — средства достижения, наставления;

пятый — результат, состояние Будды;

шестой — деятельность на благо всех живых существ после достижения пробуждения.

Ламрим разделен на 21 главу, 16 из которых посвящены четвертому из перечисленных аспектов, остальные отведены по одной главе. Перечень глав:

1. О причине (*тиб.* rgyu).

2. Об основе (*тиб.* rten).

3. Об условии (*тиб.* tshul).

4. О непостоянстве составных явлений.

5. О страданиях, испытываемых в сансаре.

6. Деяния и их следствия (*тиб.* las 'bras).

7. О любви (*тиб.* byams pa) и сострадании (*тиб.* snying rje).

8. Об обретении прибежища (*тиб.* skyabs su 'gro zhing sdom pa gzung tshul)

9. Об обретении бодхичитты.

10. О практике зарождения бодхичитты.

11. О шести парамитах (*тиб.* phar phyin).

12—17. Главы о каждой из парамит.

18. О пяти путях (*тиб.* lam lnga).

19. Об уровнях (*тиб.* sa'i gnam).

20. О Совершенном Пробуждении (*тиб.* rdzogs pa'i sangs rgyas).

21. О деятельности Пробужденных (*тиб.* sangs rgyas kyi 'phrin las).

Сочинение предваряется вступительной формулой поклонения и завершается словами восхваления и благопожелания.

Текст всего сочинения строго и последовательно организован по принципу перечисления ряда аспектов и дальнейшего их разъяснения, зачастую с привлечением цитат из других буддийских сочинений. К примеру, шестая глава («Деяния [и их] следствия») содержит перечисление десяти видов дурных деяний. Описание каждого из них произведено по следующей схеме: сначала перечисляются три вида описываемого дурного деяния, потом соответствующие им результаты и наиболее тяжкая форма данного деяния.

В рукописном фонде ВФ СПбГУ хранится монгольское сочинение под названием «Шастра „Украшение освобождения“» («Tonilqui-yin čimeg kemekü žastir ogošibai») [ТС], представляющее собой сокращенный перевод трактата Гампопы⁵. Рукопись имеет формат бодхи и содержит 33 листа. Параметры страницы 34×10 (30×8) см, на странице расположены 27 строк текста.

В кратком переводе ламрима Гампопы были полностью выпущены следующие главы: седьмая («О любви и сострадании»), восьмая («Об обретении

прибежища»), десятая («О практике [зарождения] бодхичитты»), двадцатая («О Совершенном Пробуждении»), двадцать первая («О деятельности Пробужденных»).

Отсутствие двух последних глав затрагивает основной принцип построения оригинального сочинения. Согласно ему, освобождение включает шесть последовательных этапов: причина, основа, содействующая причина, метод, результат и последующая деятельность. Таким образом, без двух последних глав сочинения не осуществляется раскрытие двух последних этапов. Можно сделать предположение, что составление сокращенного перевода производилось из соображений практичности — для того, чтобы сфокусировать внимание читателя на методе (средствах достижения).

Сокращения текста внутри самих глав делались несколькими способами, зависящими в первую очередь от характера материала. Один из принципов сокращения заключается в исключении какой-либо части материала, присутствие которого в монгольском сокращенном переводе составитель счел необязательным. К примеру, в третьей главе («Об условии») приводится классификация благих друзей, но описание бодхисаттв в этом качестве в кратком монгольском переводе опускается, может быть, по причине того, что делается акцент на значимость человека в качестве благого друга. Из пятой главы («О страданиях, [испытываемых в] сансаре») взят только фрагмент, описывающий зачатие ребенка и этапы развития плода. Отсутствие подробного описания адов можно объяснить намерением составителя вырезать необязательные для целей данного краткого перевода фрагменты и оставить те части текста, которые касаются непосредственно человеческого существования. Шестая глава («Деяния и их следствия»), содержащая описание десяти видов грешных поступков и кармических наказаний, которые они за собой влекут, в переводе присутствует практически полностью, за исключением завершающей части, которая включает описание отношений между «причиной» и «следствием», отсутствующее в переводе на монгольский, вероятно, по причине сложности понятий, которыми автор в нем оперирует. Также в переводе нет цитат, касающихся кармы.

Другой принцип сокращения материала заключался в сохранении структуры без сопутствующих ей в оригинальном тексте разъяснений и цитат. Подобным образом была сокращена четвертая глава («О непостоянстве составных явлений») — она приведена в монгольском переводе в схематичном варианте и содержит только классификацию наставлений благого друга и принципы их действия без довольно пространный описания самой непостоянной природы явлений — из него составитель оставил только несколько сравнений. Одиннадцатая глава («О шести парамитах») представлена в сокращенном монгольском переводе списком парамит без классификации и разъяснения особенностей каждой из них.

При удалении фрагментов сочинения в кратком монгольском переводе текст, окружавший удален-

ный фрагмент, как правило, не подвергался изменениям. Например, шестая глава в монгольском переводе оканчивается описанием страданий плода в утробе матери, в то время как в оригинале перечисляются все сопутствующие человеческому существованию страдания. В связи с этим начало следующей главы, содержащее сообщение о том, что источником этих страданий является карма, воспринимается в другом логическом контексте. Но в целом смысловые сдвиги, возникающие из-за отсутствия некоторых фрагментов текста, не влияют коренным образом на изменение общего смысла.

Сокращение производилось по принципу выделения из текста определенной схемы путем удаления цитат и пространственных пояснений.

В качестве примера выполнения подобного сокращения цитат можно рассмотреть фрагмент первой главы, касающийся обладания всеми живыми существами природой Будды. В сокращенном списке опущены все цитаты; цитата из «Уттаратантры»⁶ о трех причинах того, что все живые существа наделены природой Будды, сокращена и не оформляется, как цитата. В оригинале данный фрагмент выглядит следующим образом:

«...Во всех живых существах, таких как мы, есть причина [для достижения] Пробуждения, Природа Будды. Также подобное [говорится] в „Самадхираджа-сутре”⁷: „Природа Будды охватывает всех существ”. Также из „Махапаринирванасутры”⁸: „Все живые существа обладают Природой Будды”. Также из „Махапаринирванасутры”⁹: „Если приводить пример, то как масло пронизывает молоко, так и Природа Будды пронизывает все живые существа”. Также из „Махаяна-сутраланкары”⁹: „Татхата, [которая] проявляется во всех [существах], хотя и неразличи-

ма, есть состояние Будды, поэтому все существа обладают его Природой”».

Если говорить, по какой причине живые существа обладают природой Будды, [то причины] — пронизанность всех живых существ пустотностью Дхармакайи, отсутствие различий в природе [всех] явлений, Татхате, и принадлежность всех живых существ к семействам¹⁰. Таким образом, по этим трем причинам живые существа обладают Природой Будды. Также подобное [сказано] в „Уттаратантре”: „Из-за пронизанности [всех существ] Самбуддхакайей, из-за отсутствия [категории] различий в Татхате, из-за существования семейств все существа всегда наделены Природой Будды”»¹¹.

В сокращенном переводе этот фрагмент выглядит следующим образом:

«Во всех живых существах присутствует Природа Будды в силу трех обстоятельств. Если говорить о том, какие эти три, [то это] — Самбуддхакайя, отсутствие [категории] различий в Татхате, существование семейств»¹².

Основываясь на результатах сравнений тибетского оригинала с монгольским кратким переводом, можно сказать, что при составлении сокращенного перевода ламрипа далеко не всегда соблюдалась построенная Гампопой структура изложения, и, соответственно, основным фактором сохранения либо исключения материала являлся его характер. Создание этой сокращенной редакции преследовало, по всей видимости, цель дать читателю краткое представление о картине буддийского пути без описания двух последних его аспектов, результата (состояния Будды) и деятельности после достижения Пробуждения.

Примечания

1. «Изучение текстов и реализация [изученного]» (*санскр.* āgamādhigama, *тиб.* lung gtogs). Так, например, Дж. Туччи отмечает: «Авторитетность и правильность учения должны были гарантироваться передачей от учителя к ученику. Когда Дромтон спросил Атишу, что более важно и существенно: текст писания (bka' — откровение и bstan bcos — шастра, тексты, написанные индийскими учителями) или наставления учителя, Атиша ответил, что непосредственные наставления учителя важнее» [Туччи, 2005. С. 45].
2. Полное название сочинения: «Изложение ступеней пути Махаяны, [объединяющей] два потока, традиции Кадам и Махамудры, под названием „Исполняющая желания драгоценность святой Дхармы, украшение драгоценного освобождения”» (*тиб.* Dam chos yid bzhin gyi nor bu thar pa rin po che'i rgyan zhes bya ba bka' phyag chu bo gnyis kyi theg pa chen po'i lam rim gyi bshad pa).
3. Миларэпа — йогин и поэт, ученик Марпы, одна из ключевых фигур школы Кагью (*тиб.* bKa rgyud).
4. Махамудра (*санскр.* mahāmudrā, *тиб.* phyag rgya chen po) — букв.: «Великая Печать», учение, которое, согласно буддийской традиции, считается квинтэссенцией текстов и практик «школ новых переводов» (общее название для школ Кагью, Сакья, Кадам и Гелуг). Название учения связано со способом постижения реальности, которого адепт достигает, практикуя Махамудру: *mudra* соотносится с проявлением феноменов, а *maha* — с тем, что они нахо-

5. Сокращенные редакции перевода издавались в составе монгольских хрестоматий О. М. Ковалевским [Ковалевский, 1836] и А. М. Позднеевым [Позднеев, 1900].
6. Трактат об Ануттара-тантре Махаяны (*санскр.* Mahayanot-taratantrashastra / Ratnagotravibhaga, *тиб.* Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan), одна из «пяти книг Майтреи».
7. «Сутра царственного медитативного погружения» (*санскр.* «Samādhirājasūtra», *тиб.* «Ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo») — одна из «весьма пространственных сутр» (махавайпудья-сутры), посвященная медитативной технике.
8. «Махапаринирвана-сутра» (*санскр.* «Mahāparinirvā'asūtra», *тиб.* «Myang 'das kyi mdo») — одна из главных сутр буддизма Махаяны.
9. «Украшение сутр Махаяны» (*санскр.* «Mahayanasutralankara», *тиб.* «Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan») — одна из «пяти книг Майтреи».
10. *Санскр.* gotra, *тиб.* rigs.
11. bdag cag la sogs pa'i sems can thams cad la sangs rgyas kyi rgyu/ de bzhin gshegs pa'i snying po yod pa'i phyir ro// de ltar yang ting nge 'dzin rgyal po'i mdo las/ bde gshegs snying pos 'gro kun yongs la khyab// ces gsungs so// mdo mya ngan las 'das chung las kyang/ sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can yin no// zhes dang/ mdo sde mya ngan las 'das pa chen po las kyang/ dper na 'o ma la mar gyis khyab par

gnas so// de bzhin du de bzhin gshegs pa'i snying pos kyang
sems can thams cad la khyab par gnas so// zges dang/ mdo sde
rgyan las kyang/ de bzhin nyid ni thams cad la// khyad par
med kyang dag gyur ba// de bzhin gshegs nyid de yi phyir//
'gro kun de yi snying po can// zhes gsungs so//

'o na rgyu mtshan ci'i phyir sems can sang rgyas kyi snying po
can yin zhe na/ chos sku ston nyid kyi sems can la khyab pa'i
phyir dang/ chos nyid de bzhin nyid la dbye ba med pa'i phyir
dang/ sems can thams cad la rigs yod pa'i phyir te/ des na rgyu

mtshan gsum yod pas/ sems can sang rgyas kyi snying po can
yin te/ de ltar yang rgyud bla ma las/ rdzogs sangs sku ni 'phro
phyir dang// de bzhin nyid dbyer med phyir dang// rigs yod
phyir lus can kun// rtag tu sangs rgyas snying po can// zhes
gsungs so// [sGam po pa, 1992. P. 2—3].

12. qamuγ amitan-a burqan-u jirūken γurban jūil-iyer bui : tere
γurban ali bui kemebesü : burqan-u bey-e tūgemel : mōn čī-
nar-a ilγal ūgei : ijaγur bui kiged buyu : [Tonilqui-yin čimeg,
2a].

Источники

Sgam po pa. Dam chos yid bzhin gyi nor bu thar pa rin po che'i
rgyan zhes bya ba bka' phyag chu bo gnyis kyi theg pa chen
po'i lam rim gyi bshad pa («Изложение ступеней пути Ма-
хаяны, [объединяющей] два потока, традиции Кадам и
Махамудры, под названием „Исполняющая желания дра-

гоценность святой Дхармы, украшение драгоценного осво-
бождения»). Mi rigs dpe skrun khang, 1992.

- Tonilqui-yin čimeg kemekü šastir orošibai («Шастра под назва-
нием „Украшение освобождения”). — Рук., РФ ВФ
СПбГУ, Mong D-1, инв. 638. 33 л.

Литература

Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Казань, 1836.

Позднеев А. М. Монгольская хрестоматия для первоначально-
го преподавания. СПб., 1900.

Туччи Дж. Религии Тибета. СПб., 2005.

Davidson, Ronald M. Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in
the Rebirth of Tibetan Culture. New York, 2005.

Ray Reginald. Secret of the Vajra World. Shambhala, 2001.

A. A. Sizova

A Mongolian translation of the lamrim by Gampopa

The author analyzes the Mongolian translation of a Tibetan Buddhist philosophical work of Lam-rim type, written by Gampopa, a famous cleric and literary figure of the 17th century. According to the results of comparison of the original text written in Tibetan with the Mongolian translation, the author came to conclusion, that the translation represents an abridged edition of the particular work and aims at giving the reader a short presentation of the Buddhist path.

Key words: Buddhist philosophy, the Tibetan literature, the Mongolian literature, the translation.

3. К. Касьяненко

Колофоны оригинальных сочинений — источник информации о формировании письменной культуры народов Центральной Азии

В статье анализируются колофоны средневековых монгольских сочинений как источник трансляции лингвистических знаний о языковой системе и переводческой практике средневекового периода. Главное внимание уделяется закономерностям организации, основным терминам, лексическим и грамматическим конструкциям, используемым в колофонах.

Ключевые слова: письменная культура, монголы, колофон, источник, монгольский язык, Центральная Азия.

До сих пор в монголоведении отсутствует системное представление о транслировании лингвистических знаний средневекового периода. И хотя корпус письменной словесности достаточно изучен, но база, на которой создавался этот корпус, языковая система, переводческая практика научного освещения не получили.

Общеизвестно, что переводческая практика народов Центральной Азии на разных этапах обращения к буддизму играла колоссальную роль в формировании языковых систем и развитии лингвистических знаний. Об этом есть много сведений как в оригинальных сочинениях, так и в исследовательской литературе. Черпаем мы эти сведения из различных источников. Это и сочинения самих участников процесса развития письменной традиции, и исторические источники, и колоссальная справочная литература, созданная для удобства переводческой деятельности: достаточно бегло посмотреть на перечень сочинений под рубрикой «Полиглотта», чтобы понять, сколь много было создано филологами средневековья для становления связей языков. И, конечно, об этом же говорит большой ряд текстов лучших форм письменностей. Оставляя в стороне столь значительные пласты источников, непосредственно отражающих лингвистические знания средневековых монгольских ученых, остановлюсь на одном из важных звеньев в этой цепочке. Работа каждого исследователя оригинальных сочинений обязательно включает в себя информационные сведения, содержащиеся в колофонах, если они есть (они имеются не всегда, ибо средневековые филологи не были столь озабочены фиксацией своего имени и защитой авторских прав). Не случайно в генеральном жанре справочной литературы — каталогах — непременно присутствует либо полный текст колофона, либо извлеченные из

него данные о времени, месте написания сочинения и, конечно, о его создателях. Беря за основу переводы канонических сочинений на монгольский язык, можно увидеть следующую закономерность. Колофоны могут быть более обширными, предельно краткими, но, независимо от этого, они отчетливо распадаются на два основных блока: первый — информирует об исполнителях перевода с санскрита на тибетский (иногда — на монгольский, китайский); второй — сообщает о переводчиках с тибетского на монгольский язык. Хотелось бы особое внимание обратить на статус переводчика и на термин, которым обозначали этого человека. Вся эта конструкция колофона очень четкая, она выражена в определенных лексических и грамматических элементах. Обязательно присутствует формула: *монг.* ...*kelemürčī (kelemürčī) oğčiyulbai* букв.: ‘...переводчик перевел’. Эта конструкция представляет собой как бы рамку, которая может заполняться различными другими словами, как правило глаголами в определенных формах, которые сообщают какие-либо сведения о людях, занимавшихся переводом. Эти сведения сообщаются последовательно одно за другим и выстраиваются в своеобразную цепочку. Сведения касаются создателей текста или перевода (если они известны), причем в колофонах всегда подчеркивается пиетет по отношению к этим людям. Он выражен такими словами, как: *монг.* *situqu* ‘опираться’, *dokiyalduyulqu* ‘сопоставлять’, *duradqaqu* ‘сопоставлять’ (букв.: ‘напоминать’).

В этой связи особое внимание привлекает позиция: *kelemürčī — oğčiyulbai*. Нигде не прослеживается замена этих понятий. Более того — слово *kelemürčī* снабжено, как правило, весьма весомыми эпитетами. Это и *уеке* *ujegčī* ‘много читающий’, *ayaľun-i (daľun-i) oğčiyuluyčī* ‘переводчик звуков

языка', *erketei* 'почтенный', т. е. подчеркивается их высокая лингвистическая квалификация. Иногда указываются языки, которыми они владели (*enedked* 'санскрит', *töbed* 'тибетский', *kitad* 'китайский').

Более скромно выглядит второй блок, где говорится о переводчиках на монгольский язык. Лишь имя главного редактора первого полного перевода буддийского канона на монгольский язык *Gunga-Odser* (Гунга Одзер) снабжено почтенными эпитетами, в том числе эпитетом *Manjuṣṭi* (бодхисатва — бог красноречия). Однако это встречается крайне редко (нами было замечено всего два или три употребления этого эпитета).

Особое внимание следует обратить на позицию слова *kelemürġi*. Только с ним соотносится монгольский глагол *nauiraγulqu* 'составлять', 'сочинять'. Он всегда предшествует глаголу *oġġiγulqu* 'переводить'. Из этого следует, что переводчик был таким человеком, который мог не только делать переводы, но и составлять, сочинять, редактировать. Здесь четко прослеживается компетенция: *nauiraγulqu* 'сочинять' — *jaṣaγu* 'исправлять', *aridqaγu* 'очищать'; *oġġiγulqu* 'переводить' — *mongγolġilaqu* 'переводить на монгольский', не более.

Складывается отчетливое представление о значительной и важной терминологической нагрузке слова *kelemürġi*. Нисколько не умаляя значения понятия «переводчик», хотелось бы подчеркнуть, что в колофонах этим словом прежде всего называли знатока языков, филолога-лингвиста. И это не противоречит истинному положению этой группы ученых: именно они создавали систему лингвистических знаний.

В исторических источниках можно найти тому много подтверждений. Известно, что Чойджи-Одзер написал сочинение по грамматике монгольского языка «Жирухэну толта» («Сердечное зеркало», *монг.* «*Jirūken-ü tolta*»), правда, не дошедшее до нас. Но есть исторические данные о том, что свои грамматические сочинения под таким же названием создавали и другие знатоки языков, в частности Гунга-Одзер. Известно также, что монголы, во всяком случае на рубеже XVII и XVIII вв., пользовались трудами индийских филологов. Эта цепочка не прервалась: одну из своих грамматик классического монгольского языка Ш. Лувсанвандан в прошлом веке

написал в духе грамматической системы Панини. Таким же путем шла монгольская санскритология и тибетология. Это можно проследить по трудам ученых средневековья, дошедшим до нас, а также по колоссальной учебной литературе, созданной ими: словарям, текстам, орфографическим и грамматическим сочинениям, как многоязычным, так и монографическим.

Колофоны указывают на удивительно стабильный состав переводческих групп. Это обстоятельство помогает в практической работе современного текстолога, занимающегося идентификацией творческого коллектива того или иного монгольского сочинения. Иногда определить имя переводчика (ввиду большого количества искажений) бывает очень трудно. Требуются большие знания о том, как писались имена разных переводчиков, авторов, составителей в колофонах сочинений, какие имена относились к тому или иному человеку. Часто помогает правильно идентифицировать человека окружение, в котором находится его имя. Например, в колофоне названо монгольское имя *Dra bodoi*. Кто это? В справочной литературе это имя отсутствует, но его окружение (имена двух других переводчиков — *Jina Mitra* и *Danasila*) позволяет идентифицировать его с *Silendra bodhi*, ибо имя этого переводчика во всех рассмотренных колофонах соседствует с именами Джина Митра и Данашила. Других вариантов быть не может: эти три переводчика работали одной группой.

Основное, на что хотелось бы обратить внимание:

1. Недопустимо интерпретировать лексическое значение слов-терминов, исходя из современного уровня языка. Правильно понять значение слова, находящегося на грани термина, можно только исследуя его в контексте эпохи. Все они строго функциональны.

2. Статус термина *kelemürġi* 'переводчик' сложен. Он, конечно, переводил, но потому что он — знаток языка, филолог, лингвист. Они разные, но их объединяет одно — они создавали системы лингвистических знаний. Переводчик — он может быть и поэтом, и ученым. А в общем, лучше Пушкина не скажешь: «Переводчики — почтовые лошади просвещения».

Z. K. Kasyanenko

The colophones of original texts — a source of information about the formation of written culture in Central Asia

The paper analyzes the colophons in medieval Mongolian texts from the point of transmission of linguistic knowledge concerning the language system and practice of translation at that period. Special attention is paid to the regularity in their structure, basic terminology, vocabulary and grammar structures used in the colophons.

Key words: Written culture, the Mongols, colophon, a source, the Mongolian language, the Central Asia.

Б. С. Дугаров

Концепт тэнгристской мифологии в контексте бурятской Гэсэриады

Тэнгристская мифология, содержащая пантеон древних божеств и мифологическую картину сакрального мироздания, имеет большое значение для определения статуса бурятской Гэсэриады как сказания, в котором присутствуют национальные основы духовного наследия бурятского народа и органическая связь с центральноазиатским культурным комплексом. Концепт тэнгристской мифологии реализуется в контексте бурятской Гэсэриады, наглядно представляя квинтэссенцию уранических взглядов бурят.

Ключевые слова: мифология, уранические представления, концепт, тэнгристская мифология, бурятская Гэсэриада.

Бурятский героический эпос о Гэсэре, как свидетельствует история фольклористических исследований в Бурятии, является одним из главных направлений в эпосоведении. Он считается достаточно изученным в плане сюжетики, поэтики и его соотносительности с бурятской фольклорной традицией. Будучи сводом различных мифологических сюжетов, лежащих в основе эпического сказания, эпос «Абай Гэсэр», тем не менее, еще слабо изучен с точки зрения уранических представлений бурят.

Будучи древнейшей формой освоения мира, тэнгристская (от слова *тэнгри* — 'небо', 'небожитель') мифология как таковая, о чем свидетельствуют тексты, занимает значительное место в мировоззрении сказителей — творцов Гэсэриады. Своеобразие бурятской мифологии, относящейся прежде всего к миру небесных богов и их пантеону в целом, наиболее рельефно выявлено в эпосе «Гэсэр», его начальной главе — прологе, где мифологическая картина всего космоса, богов-небожителей и отцов героев бурятского эпоса — Гэсэра и его тридцати трех баторов (богатырей) приняла законченный систематический вид. По мнению самих бурят, «самым лучшим руководством для ознакомления с шаманской мифологией является героическая поэма о Гэсэрхане — сыне неба» [Потанина, 1895. С. 7].

Тэнгристская мифология, содержащая пантеон древних божеств и мифологическую картину сакрального мироздания, определяет статус бурятской Гэсэриады как сказания, имеющего субстанциональное значение для идентификации национальных основ духовного наследия бурятского народа и его органической связи с центральноазиатским культурным комплексом. Необходимо особо подчеркнуть, что важнейшую идеологическую и сюжетообразую-

щую роль в бурятской Гэсэриаде играет ее вступительная часть, именуемая прологом. Именно в прологе дается описание божественных обитателей Верхнего мира (Дээдэ замби) и «портретная» характеристика основных персонажей тэнгристского пантеона, играющих существенную роль в завязке эпического действия и определении сакральных истоков образа Гэсэра. Многочисленные варианты прологов, прежде не становившиеся объектом исследования в эпосоведении, представляют собой три условные группы источников по тэнгристской мифологии.

К первой — базисной — относятся известные варианты сказителей М. Имегенова, П. Петрова, П. Тушемилова, П. Дмитриева, сводный вариант М. Н. Хангалова. Наиболее широко и развернуто мир небожителей представлен в прологе молькинского варианта, составляющего самостоятельную версию в унгинской Гэсэриаде и отличающегося от всех опубликованных текстов «Гэсэра» полнотой и своеобразием сюжетной структуры. Пролог, насчитывающий более 4 тысяч стихотворных строк, является фактически улигером в улигере и уникальным по полноте и разнообразию сводом мифологических сюжетов.

Вторую группу источников образуют малоизвестные, впервые введенные нами в научный оборот на русском языке материалы. К ним относятся три варианта в записи американского ученого Дж. Куртина, среди которых особую ценность представляет вариант Архокова, значительно дополняющий мифологический дискурс пролога в эхирит-булагатской версии. Также следует назвать прологи Гэсэриады сказителей О. Хантаева и М. Шобонова, хранящиеся в архиве Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ (Улан-Удэ) и архиве Института востоковедения (Санкт-Петербург). Третью группу источни-

ков составляют прологи, не связанные тематически с Гэсэриадой, но имеющие важное значение для уяснения пролового феномена и общих типологических черт, характеризующих значимость «тэнгристского» фактора и роль божеств в эпической традиции бурят. Сюда относятся прологи улигеров «Хухэрдэй Мэргэн» (сказитель Б. Болдонов), «Буха Хара хубун» (сказитель М. Имегенов), а также в сравнительном плане представляет интерес пролог в некоторых вариантах калмыцкого эпоса «Джангар».

Особую группу источников представляют собой прологи центральноазиатских и тибетских версий Гэсэриады. Некоторые из них впервые использованы нами в сравнительном эпосоведении. Так, например, благодаря помощи моего коллеги Сэчэнмунха из г. Ланьчжоу (КНР) переведена на русский язык гуйдэская версия. То же самое следует сказать о тувинской версии, переведенной на русский язык по нашей просьбе Д. С. Кууларом. К данной группе источников примыкают и прологи восточномонгольского «Сказания о кальпе» («Галвын үлгэр») и якутского олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», также впервые рассматриваемые в бурятской фольклористике. В целом вышеназванные монгольские, тибетские и тюркские версии прологов, исследованные в сравнительно-типологическом плане, явились важным условием в комплексном осмыслении значимости концепта сына неба как эпического героя в сибирско-центральноазиатском этнокультурном ареале и выявлении специфики бурятского фольклорно-мифологического континуума [Дугаров, 2005. С. 183—276].

В свете вышесказанного необходимо подчеркнуть, что характеристика богов в бурятской Гэсэриаде не ограничивается только прологом. Их роль проявляется во многих ключевых эпизодах эпического нарратива, поскольку сам Гэсэр и его баторы, будучи сыновьями западных небожителей, ведут на земле борьбу с потомками восточных тэнгриев, выступающих в образах могучих мангадхаев и других отрицательных персонажей. Поэтому, помимо пролога, имеют большое значение собственно улигерные (эпические) тексты, а также тексты шаманских призываний, этнографические и этнолингвистические материалы. В них содержится необходимая источниковая база для воссоздания целостной картины сакральных аспектов Гэсэриады, связанных с культовой характеристикой высших мифологических персонажей в общем контексте бурятской фольклорно-мифологической традиции.

Наличие двух разностадиальных версий — эхирит-булагатской и унгинской в рамках единой фольклорной традиции позволяет рассмотреть сложный комплекс уранических представлений бурят, обнаруживающих теснейшую связь с шаманистской мифологией, и проследить эволюцию образов, мотивов и сюжетов теогонической поэзии как высшей формы сказительского мифотворчества. По своей семантической характеристике и иерархической репрезентативности тэнгристские мифы в небесном прологе Гэсэриады образуют несколько сюжетных

циклов. Первый из них можно условно назвать «матриархальным». В него входят поэтические рассказы об Эхэ эхэ бурхан, Манзан Гурмэ и Маяс Хара. Эта триада представляет, соответственно, Великую мать-богиню с функцией демиурга и ее дочерей — прародительниц богов.

Следующий цикл мифов содержит информацию о происхождении и генеалогии уранических богов, приводится персональный ряд представителей старшего поколения во главе с небожителями-старейшинами. Третий цикл мифов объединяет архетипический мотив смены поколений богов, проявляющийся в форме борьбы за верховенство в небесном мире. Он находит развязку в военном конфликте западных и восточных божеств, возглавляемых, соответственно, Хан Хормустой и Атай Уланом. Теоматия, в свою очередь, характеризуется мотифемой. Так, в основном русле сюжета борьба за власть в Верхнем мире проявляется в мифе о Сэгэн Сэбдэг тэнгри — небожителе, олицетворяющем центр, и его дочери Сэсэг Ногон. Оригинальное продолжение тема битвы богов получает в серии мифов о борьбе Асарангуйских тринадцати тэнгриев за главенство среди восточных небожителей после низвержения Атай Улана на землю. Тот же мотив, его «зооморфная» модификация в виде единоборства западного и восточного небесных быков встречается в ряде еще не обнародованных вариантов пролога. Следует подчеркнуть, что тема бинарных оппозиций является популярной в небесных сюжетах, что объясняется дуалистичностью самой бурятской мифологии. Эта особенность бурятской мифологии наиболее рельефно выражена в лейтмотиве небесной теоматии, являющейся ядром пролового действия и не имеющей аналога в центральноазиатских прологах.

Что касается общей характеристики тэнгристского пантеона, она отражает в эпической интерпретации всю сохранившуюся у бурят сумму представлений о небесном мироустройстве и его генезисе. В архитектонике мира небожителей прослеживается стадильная преемственность, генеалогические и иерархические отношения между божествами, приведенные в определенную систему, основанную на дуалистическом принципе. Значительную роль в моделировании пантеона и классификации мифологических фигур с выделением основных членов патриархальной семьи небожителей играет символика чисел 3, 7, 9, 13, 44, 55, 99, которые считаются сакральными в мифологической традиции монгольских народов. Также важную «организующую» функцию несут цветовой и латеральный коды, регулирующие бинарные особенности тэнгристского космоса и теонимию персонажного ряда.

Концептуальный характер самого пантеона исходит из антропоморфических образов божеств, составляющих первостепенный элемент в небесной мифологии бурят. В эхирит-булагатской версии в результате анализа нами определены в синхроническом плане три группы небожителей. К первой относятся наиболее архаичные божества, олицетворяю-

щие небесный свод и атмосферно-природные явления. Это Оёр Саган тэнгри, Хурта Баян тэнгри, Манта Баян тэнгри, Харанхуй Бурунхуй тэнгри. К ним примыкает Галта Улан тэнгри — Огненный Красный тэнгри, представляющий персонифицированное солярное божество. В эпосе он выступает как предшественник Атай Улана в фольклорно-мифологической традиции бурят и как обобщенный образ восточных небожителей, что свидетельствует об их стадийном старшинстве в сравнении с западными. Отметим, что Галта Улан тэнгри — один из главных улигерных персонажей, а сюжетное действие, связанное с ним и его дочерью Гагурай Ногон — небесной женой Гэсэра, составляет существенную часть эпического нарратива, содержащего элементы прапролога.

Следующую группу божеств образуют Эсэгэ Малан тэнгри, Заян Саган тэнгри и Хухэдэй Мэргэн тэнгри. Они представляют верховную триаду западных небожителей — небесных прародителей и покровителей Гэсэра. Примечательно, что Ханхан Хёрмос (Хормуста) в эхирит-булагатской версии фигурирует как символический персонаж, не адаптированный в сюжетной структуре улигерного текста. Это обстоятельство указывает на факт позднего заимствования образа данного божества.

К особой группе мифологических персонажей принадлежат мангадхай во главе с их патриархом небесного происхождения. Атрибутивная символика старейшины мангадхаев и его метаморфизм имеют выразительные параллели в евразийских мифологиях, особенно в восточномонгольском эпосе «Сказание о калпе». Это говорит о нем как о бывшем тэнгри, низвергнутом с неба на периферию космоса и перешедшем в разряд демонических существ в результате смены поколений богов. Данный персонаж, сохранившийся во всей целостности своего образа в эхирит-булагатской версии, еще раз подчеркивает ее уникальную значимость в реконструкции архаических основ пантеона бурят-монгольских божеств.

Дальнейшую стадию развития теологических представлений бурятских сказителей-мифотворцев демонстрирует унгинская традиция. Общее количество тэнгриев как мифологических единиц первого порядка достигает 99 (знак высокой сакральной информативности текста), что позволяет считать список небесных божеств в пантеоне Гэсэриады наиболее полным каталогом тэнгристских богов, известных в бурятоведении. Выявлена следующая схема иерархического устройства небесного мира, отражающая приоритет богинь-прародительниц. Генеалогический ряд западных божеств представлен (по нисходящей линии): Манзан Гурмэ, Эсэгэ Малан тэнгри, Хан Хормуста тэнгри. Сыном последнего считается Гэсэр, который во всех вариантах унгинского пролога имеет бурятские имена и фигурирует в ряде случаев не только как сын верховного небожителя, но и как божество-воитель. Симметричность соблюдается и в отношении родословной восточных божеств: Маяс Хара, Асарангуй Хара тэнгри, Атай Улан тэнгри.

Билатеральная генеалогия верховных небожителей свидетельствует об упорядочении иерархического устройства пантеона в соответствии с эволюцией традиционных мифологических концептов бурят, что особенно наглядно проявляется при сравнении персонажного ряда ведущих божеств в эхирит-булагатской и унгинской версиях. В связи с этим небезынтересно отметить факт стадийной смены ряда уранических божеств в системе эпического пантеона. Так, Заян Саган тэнгри, Хухэдэй Мэргэн тэнгри, Галта Улан тэнгри, играющие существенную роль в эхирит-булагатской версии, в унгинской версии уходят на второй план, уступая свои функции новому поколению богов. В данном контексте важно подчеркнуть устойчивость позиции Эсэгэ Малан тэнгрия, сохраняющего свой верховный статус в обеих версиях Гэсэриады. Следовательно, эпический материал адекватно отражает культовую значимость данного божества как центрального в религиозно-мифологической традиции бурят.

Что касается Гэсэра, его образ, вобравший в себя черты многих улигерных героев божественного происхождения, органично воплощает архетипический концепт сына неба в бурятской эпической традиции. Поэтому пролог в контексте уранических представлений творцов Гэсэриады есть развернутый миф, повествующий о мире богов как о небесной предыстории героя. В качестве улигерного персонажа Гэсэр воспроизводит на «героическом» уровне функционально-семантическую характеристику Хухэдэя Мэргэна — бога-громовержца в бурятской мифологии. В эпической интерпретации функция истребителя сил Зла составляет древнейшее ядро образа небесного героя, отправляемого божествами Неба на землю для уничтожения чудовищ. Данный тип героя, связанный с центральной темой героических сказаний в центральноазиатской традиции, особенно ярко проявился в архаичном эхирит-булагатском эпосе.

Функциональное сходство бога-громовника и героя — посланника неба сохраняется и в унгинской версии Гэсэриады. В ней герой считается сыном Хан Хормуста, который в поздних мифологических представлениях бурят и монголов в качестве бога неба моделирует атмосферно-грозовые феномены, дублируя тем самым основную функцию Хухэдэя Мэргэна, оттесненного на задний план в результате смены поколений богов в бурятском пантеоне. В связи с вышесказанным необходимо подчеркнуть этиологическую мифологичность пролога как исходного пункта для проявления функции Гэсэра как бога и сына бога в ипостаси эпического героя, посредством которого эпос демонстрирует свою парадигматическую связь с мифом. Именно семантико-генетическое родство героя с Небом является предпосылкой для сакрализации самого улигера. Идея же божественного происхождения Гэсэра связана с генезисом пролога как важнейшей начальной части эпоса, содержащей образы теогонической мифологии.

Таким образом, концепт тэнгристской мифологии, представляющий квинтэссенцию уранических

взглядов бурят, наиболее рельефно и наглядно реализуется в контексте бурятской Гэсэриады. Данная тема является новой и перспективной для бурятского эпосоведения, поскольку она предполагает синтез смежных научных исследований в области религиоведения, мифологии, этнографии, источниковедения и культурологии. В этом также видится актуальное

направление в развитии фольклористических исследований не только в Бурятии, но и в тюрко-монгольском и евразийском ареале в целом с учетом современных реалий и тенденций в переосмыслении духовного наследия в контексте взаимосвязей народов Запада и Востока.

Литература

Дугаров Б. С. Бурятская Гэсэриада: небесный пролог и мир эпических божеств. Улан-Удэ, 2005.

Потанина А. В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.

B. S. Dugarov

Tengrist mythological concept in the context of the Buriat epic «Geser»

Tengrist mythology with the pantheon of ancient deities and mythological picture of the sacred universe is of great importance for determining the status of the Buryat epic «Geser». The latter combines the spiritual heritage of the Buryats and the relationship with the Central Asian culture. The tengrist mythology presented in the «Geser» epic represents the quintessence of Uranus views of the Buriats.

Key words: Mythology, Uranic representations, concept, tengrist-mythology, the Buryat Geser.

Л. С. Дампилова

«Поэзия эмоционально уплотненного тона» Б. Галсансуха

Статья посвящена творчеству одного из представителей новой плеяды поэтов «постсоветской» Монголии — Баатарын Галсансуху, испытавшему на себе влияние модернистских и постмодернистских течений. Анализируя известный сборник его стихотворений с эпатажным названием «Столетняя война за обновление поэзии», автор обращает внимание на новые для монгольской поэзии художественные образы и открытия самого недавнего времени.

Ключевые слова: монгольская современная поэзия, лирический герой, образ, семантика, модернизм, структура текста, поэтическая картина мира.

Современная монгольская поэзия отмечена доминирующим положением такого направления, как новый реализм, подразумевающий актуальную тему, структурные, лингвистические и стилистические новации. В литературоведческих исследованиях Х. Сампилдэндэва, Д. Галбаатара, С. Энхбаяра, Д. Отгонсурэна, Ч. Билигсайхана, Ж. Батбаатара и др. период с начала 90-х гг. рассматривается как современный этап развития поэзии с новым поэтическим содержанием и формой, восстановлением исконных традиций, религии, культуры. По мнению ведущих литературных критиков, монгольская литература выбирает лучшие достижения современной эстетической мысли, развиваясь под влиянием русского реализма, французского экзистенциализма, японского стихосложения, индийской поэтики, европейского абстракционизма и американского модернизма.

Одним из ярких представителей новой плеяды поэтов «постсоветской» Монголии является Баатарын Галсансух, творчество которого связано с модернистскими, постмодернистскими течениями. Анализируя известный сборник его стихотворений с эпатажным названием «Столетняя война за обновление поэзии» («Яруу найргийн шинэчлэлийн толоох зуун жилийн дайн»), монгольский литературовед С. Энхбаяр называет его «командующим фронтом модернистов». Программа, объявленная в названии книги, естественно, предполагает как модернистские формы, так и новые для монгольской поэзии художественные образы и открытия. Действительно, читая только названия его стихотворений, включаешься в модернистский поток «эпистемологической неуверенности».

Цикл стихотворений «Страна Унэдэй» («Унэдэй нутаг») по импрессионистским мотивам выдержан в

стиле неясного текучего настроения, мелодия стиха меняется, следуя принципу «пленэра», типу «мгновенного» пейзажа: образ бабочки, подобно перелетным птицам, улетающей в южные страны, олицетворяет духовный облик привольного края. Страна Унэдэй, скорее всего, олицетворяет мифологическую родину, куда вписывается повседневный пейзаж с нудным жужжанием комаров, с весенним ливнем теплой ночью (*Унэдэй нутагт хавар цагийн аадар нигжигнэхэд*). Сменяющиеся кадры изобилуют нестандартными изысками, напоминая характерную для импрессионизма «поэзию эмоционально уплотненного тона и звука». Зрительно выписаны прячущиеся в мягком сене муравьи, удивляющиеся зубам лошадей, жующих столь твердое сено (*Сэруун овс / Зажилах морины шудийг сонирхон / Зоолон овсон дээр шоргоолжнууд хуруудна*) [Галсансух, 2003. С. 8].

И мгновенно мысль перескакивает с вполне монгольского пейзажа на совершенно новое при упоминании о прозрачно-черном муравье, который, пробегая по сочно-зеленой траве, прочитал название книги «Ведущий поэт Блез Сандрар» («Тэргуун шулэгч Блез Сандрар»). Имя французского и швейцарского поэта и писателя авангардиста Блеза Сандрара навевает мысли о периоде, когда Сандрар писал стихи и увлекался кубизмом. Подобные вводные интертекстуальные цитации вызывают поток эмоций, но активную роль в данном случае играет читатель как субъект эстетического восприятия. Неясные, мгновенно меняющиеся импрессионистские рисунки предполагают создание определенного «настроения», которое Галсансуху, по сути, и удается воплотить в своих поэтических зарисовках.

Думается, поэт не зря выбрал для своих импрессионистских размышлений таинственно-волшебный

край «Үнээдэй нютаг», название *Үнээдэй / Энээдэй* аллюзивно притягивает мифологические ассоциации, связанные с шаманской легендой монгольских народов об Эсэгэ Малан тэнгри. На южной стороне его местопребывания находится неувядаемый бугор Хун болдок и незамерзающее озеро Энеэн, на берегу которого растёт Мать желтое дерево. Листья правой стороны его имеют золотистый цвет, а листья левой стороны — серебристый цвет [Михайлов, 1996. С. 62]. *Үнээдэй*, как и мифологическое пространство у озера Энеэн, вызывает в сознании лирического героя картины вселенской жизни, где срок времени не определен (*Үнээдэй нютаг ба цаг хугацаа*).

Мотив обетованной земли Унэдэй усиливается отсылками и сравнениями с небесами, вселенная Хурмасты, накладываясь на земное пространство, создает совершенно новый неожиданный ракурс видения. Возможно, следующие сцены, выполненные в жанре импрессионистской картины, выстроены по логике вымышленного сна. Время и пространство в стране Унэдэй подчиняется внутреннему состоянию лирического героя, произвольно сочиняющему соединение совершенно разных вещей, таких как: «Лягушка, песню (блюз) насвистев, не справившись со скорбью, / Душевной болезнью охвачена, И на [небесах] Хурмасты / Прекрасная Мэрилин Монро справляет свадьбу с Зигмундом Фрейдом, / Теплая ночь в стране Унэдэй» (*Мэлхий шаналалаа даалгуй (блюз) дуу исгэрсээр / Мэдрэлийн овчин тусч, хурмастад / Үзэсгэлэнт Мэрилин Монро Зигмунд Фрейдтэй хуримлах / Үнээдэй нютагай хавар цагийн халуун шоно*) [Галсансук, 2003. С. 11]. Тематическая эффективность неожиданности в соединении столь разных семантических единиц, как лягушка, играющая блюз, и свадьба Мэрилин Монро с Фрейдом, создает иллюзию единения всего и всех на небесах. Лирический субъект произвольно в потоке сознания или в состоянии ирреального сна фиксирует картины, выстраивая текст-коллаж.

Цикл стихотворений о стране Унэдэй поэт писал в 1991—1993 гг., в перестроечный период, потому автор воссоздает настоящее время в неясных полутонах и абсурдных картинах:

Үнээдэй нютагт зуслангийн байшангууд бомбологс мэт улайран

*Үнээдэй нютагт алтан шаргал жорлон гэрэлтэж
Ногоон онгоц шанаагаа тулан
Нисэх буудлын тэртээд бодлогоширох.*

В стране Унэдэй дачные домики, как шарики, краснеют,

В стране Унэдэй туалет сверкает золотом,
Зеленый самолет, подперев скулы руками,
У аэропорта задумался.

[Галсансук, 2003. С. 4]

Можно в целом констатировать, что мы только поверхностным взглядом коснулись отдельных картин, за которыми скрывается особый символический подтекст. Как пишет С. Энхбаяр, в творчестве Галсансуха характерная для монголо-тибетской поэтической традиции скрытая форма письма предполага-

ет расшифровку знакового образа как символа. А чтобы понять, что собой представляет знаковый образ в буддийской лирике, обратимся к стихотворению «Смысл ясен» известного поэта XIX в. Агван-лувсанхайдава. Его современник литературный критик Данлар лхарамба раскрывает смысл художественных образов, настолько далеких ассоциативно от основного значения, что догадаться почти нереально, например: весенний посланник — кукушка, пять звуков — куковать, сердце кустарникового дерева — научные знания [Галсансук, 2003. С. 112].

Данное стихотворение близко по стилю к написанным в скрытой форме буддийским философским текстам, которые сопровождаются целыми трактатами с расшифровкой. Для расшифровки подобных текстов надо в совершенстве владеть не только языком, но и культурным, этнографическим, историческим контекстом. Да и в этих случаях многие ассоциации настолько завуалированы, что невозможно их понять, потому одним из постулатов восточной поэзии была идея, что поэзия пишется только для избранных. Действительно, ничто не ново в подлунном мире, современные русские конструктивисты, концептуалисты, как и обэриуты серебряного века, утверждают, что поэзия не пишется для толпы, поэзия существует только для элиты. Особенность поэтического почерка Галсансуха видится в умелом сочетании модернистских тенденций с восточными поэтическими традициями.

Тему страны Унэдэй продолжает цикл стихотворений «История о летнем житии на окраине Ундурхана в эрвээхэй нютаге» («Ондор хаанаас захдуу эрвээхэйн нютагт зуншсан туух»), посвященный краю бабочек. Автор причудливо описывает свои чувства и маленький городок, где синие фуражки милиционеров на улицах как бабочки, где бабочка ждет гостя, «странные и чудные» рассказы гостя о жизни бабочки, длящейся всего месяц «от любви до цветка». Дается географический справочник и заметки о погоде в описываемой сказочно-мифологической стране у реальной горы Ундурхан, находящейся на родине поэта.

Край бабочек естественно притягивает сказочно-мифологические ассоциации, связанные с Дюймовочкой и маленькими эльфами: «Бабочек седлают мальчики, девочки-невидимки / И летают с цветка на цветок». Разыгрывается вполне реальная любовная драма между кузнечиком и бабочкой, бабочка решает, выбрать ли ей «рюмку вина, фаллос кузнечика и / Любовь, но ревности [собственной бабочка] боясь, с ним прощается» (*Хундага дарс, царцаагы янагийн эрхтэн / Хайр сэтгэлийн нэгийг сонгох үлдэнэ*) [Галсансук, 2003. С. 27]. Выстраивается следующая логическая цепочка: за рюмкой вина предполагается фаллос комара, а затем и любовь, которая повлечет за собой ревность, и в завершение делается немного иронический вывод, что бабочка из-за ревности осталась девочкой.

Модернистский семантический хаос текста поддерживается особыми структурными и орнаменталь-

ными элементами, подобными сравнительному повтору-параллелизму с метафорой: «Плачет бабочка, как плачет верблюд, / Хохочет бабочка, как хохочет щенок, / Пьянеет бабочка, как пьянеет женщина, / И дремлет бабочка, как дремлет лама» (*Эрвээхэй уйлах нь тэмээ уйлах мэт. / Эрвээхэй инээх нь голог инээх мэт. / Эрвээхэй согтох нь хуухэн согтох мэт. / Эрвээхэй нойрсох нь лам нойрсох мэт*), «У жеребят ножки, как у манекенщиц, прямые» (*Унаганы хол загвар узуулэгч хуухнуудийн хол мэт тэгш*) [Галсансук, 2003. С. 23, 26].

Не менее интригующим представляется цикл стихотворений, посвященный Маркизу де Саду «Дневник Маркиза де Сада, лежащего в больнице, с лирическими отступлениями» («Эмнэлэгт хэвтэж байгаа Маркиз де Садын уянгын халилтай удрын тэмдэглэл»). Цикл выстроен от лица де Сада, находящегося в психиатрической больнице, и манифестирует характерную для его эстетического кредо свободную от всяких канонов логику, не похожую ни на какую другую. Цикл состоит из одних утверждений и советов, и если возникает вопрос, он задается только для уточнения утверждающей позиции. Стихотворение «Короткий совет от Маркиза де Сада» («Маркиз де Садын богинохон зовлогоо») состоит из сентенций, декламирующих его авантюрную и беззаконную жизнь. Мир «чистого чувства», жизнь по первобытным инстинктам, сконструированные в творчестве де Сада, обыгрываются героем Галсансуха в условно-игровой, некоторой иронической манере. Лирический дискурс, объявленный как совет, выдержан в форме доверительно-разговорного монолога и на грамматическом уровне выстроен в виде коротких предложений в повелительно-желательном наклонении. Внутреннее единство стихотворениям придают повторяющиеся конструкции значимых смысловых единиц. Явная демонстрация таких «истин», что полезно курить, пить, совокупляться с женщиной и мужчиной, надо познать все, что возможно получить на этой земле, на том свете этого вам не предоставят, доказывает, что текст настойчиво формирует в сознании читателя особое восприятие.

В «Стихотворении, вверяющем небесам молитву за упокой Маркиза де Сада» («Маркиз де Садын хойтохыг тэнгэрт даатгасан шүлэг») ключевой доминирующей константой является описание неведомой болезни, которая погубила бедного, дорогого (*хоорхий, хайран*) Маркиза де Сада. Лирический герой определяет свое отношение к нему как к другу (*найз минь*). Молитва за упокой души духовного друга начинается с как бы ничего не значащих размышлений о дне его смерти, подкрепляемых народными высказываниями: «Люди говорят, что плохой человек умирает в субботу» (*Хумуус муу хуний ухэл бямбад гэнэ дээ*). Размышления дополняются отсылками к имени современного монгольского поэта С. Анудара: «С плохими помыслами счастья не познаешь» (*Мууг хуссэнээр жаргалыг олохгүй*). Характерные для постмодернистских дискурсов ссылки на авторитеты в творчестве Галсансуха имеют широкий культурный диапазон.

В эпилоге стиха повторяющаяся лексема «болезнь», семантически доминируя в тексте, настойчиво дает определение личности Маркиза де Сада как особого человека: «Есть такая одна болезнь. Это очень / Редкая болезнь. Вылечивающаяся болезнь. Очень тяжелая болезнь. / Заразная ли? Не заразная. Врожденная болезнь. / При желании ненаходимая болезнь. Красивая болезнь. Редкая болезнь. / Интеллектуальная болезнь. Особенная болезнь. Недоступная болезнь. /...Пугающая болезнь. Страшная болезнь. Опасная болезнь. / Поддерживающая таланты болезнь. Болезнь, познавшая бессмысленность жизни». (*Тийм нэг овчин байдаг... Тэр овчин / Их ховор овчин. Эдгэдэг овчин. Их хэцүү овчин. / Халдвартай юу гэж уу? Халдваргүй. Хамт тээж тордог овчин. / Хусээдч олдохгүй. Сайхан овчин. Ховор овчин. / Оюун ухааны овчин. Онцгой овчин. Олддоггүй овчин. / ... Аймаар овчин. Аймшагтай овчин. Аюултай овчин. / Авъяасыг тэтгэдэг овчин. Амьдрал утгагүйг ойлгосон овчин*) [Галсансук, 2003. С. 18]. В данном цикле техника перебивания мысли, переспрашивания создаст состояние тревожного раздумья, сомнения и окончательного утверждения. Повтор лексем, служащий для поддержания ритмической интонации, создает иллюзию мантры, молитвы, навязчиво и завораживающе доказывающей какую-то неведомую истину, в которую необходимо поверить. Так автор, психологически воздействуя на сознание, усиливает трагичность непонимания не только болезни такой личности, как Маркиз де Сад, но и всей сущности как его, так и всей человеческой жизни. Смысл бытия познается только избранными...

Стихотворение из цикла, посвященного Маркизу де Саду, «Действительно грустное стихотворение» («Үнэхээр гунигтай шүлэг») обрамлено предложениями, симметрично расположенными в начале и финале повествования: «Здесь не то. В больнице что-то не то. Не здесь» (*Энд нэг л биш. Эмнэлэгт нэг л биш. Энд биш ээ*) [Галсансук, 2003. С. 15]. Заданный в названии печально повторяющийся рефрен является ведущим мотивом в словесном оформлении текста. Выглядит логичным утверждение, что все ждут смерти друг друга: муж — жены, читатель — поэта, любовница — любовника, внук ждет смерти деда, но то, что дед ждет смерти внука, в первый момент вызывает естественный протест и кажется нарочито придуманным для эффекта, как и все размышления от лица Маркиза де Сада. Все в мире течет и изменяется, ничего нет постоянного, и в данном контексте вполне допустимо, что в мире действительно все живут в подспудном ожидании смерти друг друга. И в этой мысли еще более утверждаешься, читая завершающие строки: «Когда луна взойдет, / Ждут облака. А звезды ждут, когда наступит утро. / Наступления вечера ждет солнце» (*Сар гарахыг / Үүл хулээнэ. Оглоо болохыг од хулээнэ. / Үдэш болохыг нар хулээнэ*) [Галсансук, 2003. С. 15]. Доминантная константа о всеобщем ожидании смерти друг друга, навязчиво повторяясь, разворачивается в контексте человеческой жизни, что кажется неправдоподоб-

ным, но дальнейшая констатация этой идеи в цикле природной жизни подспудно примиряет читателя со столь неординарной мыслью.

Характерная в целом для творчества Галсансуха позиция иронической игры, сквозной волной проходящей в данном стихотворении, ярко обозначена в следующем четверостишии:

*Ухсэн хуний дурд би
Үнэндээ ганцхан удаа тогломоор байна.
Нижигнэсэн их алга ташилтан дор
Нэг их сайхан ухмээр байна.*

Роль мертвеца
Я бы один раз исполнил.
Под оглушительные аплодисменты
Я бы один раз красиво умер.
[Галсансук, 2003. С. 3]

Идея «на миру и смерть красна» разыгрывается на сцене. И здесь игра — *mimicria* (перевоплощение, отношение актер — игрок) (Кайуа) имеет дуалистическую природу, из-за образа актера, умирающего на сцене, явно проглядывают реальные жизненные отношения. Человеку не дано программировать свое рождение и смерть, и возможность сыграть собственную смерть предполагает обретение экзистенциальной свободы.

Поэтическая картина мира в творчестве Галсансуха отличается широким диапазоном культурологических, искусствоведческих интересов. Циклы стихотворений, посвященные литературным направлениям, написаны в стиле обозначенного течения: «сентименталистские исследования» (*сентименталист — хун судлал*), «сюрреалистские исследования» (*сюрреалист — хун судлал*), «поп-исследования» (*поп — хун судлал*), «символистские исследования», (*символист — хун судлал*), «классический авангард» (*сонгодог авангард — хун судлал*), «соцреалистические зарисовки» (*соцреалист зураглал*).

Его сентименталистский цикл более близок к русскому сентиментализму XIX в., где главным признается «культ чувства», и именно чувствительность определяется «мерилом добра и зла». Обозначенные в данном цикле простые человеческие истины, определяющие, что хорошо и что плохо, опираются на веками устоявшиеся народные традиции. Поэт без характерного для него напора и иронии, без ложного сентиментализма утверждает: «На протяжении семи веков незабываемое поучение / Младшим братьям своим передам, я думаю» (*Долоон уед нь ч мартагдахгүй сургаалаа. / Дуу нартаа зориулж хэлнэ гэж би боддог*) [Галсансук, 2003. С. 29]. Народная премудрость ценится как непреложная истина и служит подтверждением собственных мыслей: «Хорошо, что не надо поминать все старое, / Хорошо, что я всегда помню о том, / Что всему свое время» (*Хуучин бухнийг дурсах хэрэггүй нь сайхан / Цагийн юм цагтаа гэдэг уг / Цээжнээс минь гардаггүй нь сайхан*) [Галсансук, 2005. С. 33]. Содержательное преувеличение, пародийность и разговорный стиль меняется на возвышенно-элегические признания ли-

рического субъекта. В данном цикле стихотворений можно констатировать не характерную для творчества Галсансуха «этнопоэтическую чувствительность».

Соцреалистический рисунок в стихотворении «Соцреалистические зарисовки» («Соцреалист зураглал») выведен автором штрихами и намеками. Начинается он с идиллической картины, как и положено в романах, написанных методом социалистического реализма: семейный уют, светло, тепло и радостно под небом родной страны. Тревожная нотка вносится в виде сна, приснившегося малышу: «Не напугала ли тебя / хитрая лисичка-сестричка, говоря, что забрала твоего отца, ловкая лисичка-сестричка, / Говоря, что забрала твою мать?» (*Аргат унэг авгай / Аавыг чинь авлаа гэж, элдэвтэй унэг авгай ээжийг чинь / Авлаа гэж айлгав уу?*). Стихотворение заканчивается мажорным резюме, что вырастет малыш большим человеком и не будет бояться лисички. У тюрко-монгольских народов есть поверье, что маленьким детям часто снится лисичка, которая может как играть с ними, так и обижать их. Оттого дети улыбаются, имитируя улыбку лисы, и плачут во сне.

В целом текст в поэзии Галсансуха состоит из разных «ускользающих нюансов смысла». «Любое повествование, по Барту, существует в переплетении различных кодов, их постоянной „перебивке“ друг другом» [Совр. заруб. литературоведение, 1999. С. 184]. Творчество Галсансуха состоит из герменевтических, культурных, этнографических, символических кодов, которые расшифрует каждый читатель на своем уровне. Например, знающий символическое значение лисички в монгольской мифологии может интерпретировать текст на одном уровне. Ирреальная картина сна намекает о репрессиях и подспудном страхе при всеобщем восхвалении реальности. Это еще один код, расширяющий ассоциативное поле читательского восприятия.

Стихотворение выдержано в традиционном стиле восхвалений (*монг. магтаалов*), характерных для поэзии «советского периода». Анализируя влияние метода соцреализма на монгольскую поэзию, современные монгольские критики считают, что поэзия «советского периода» развивалась в основном в русле восхвалений, традиции довели над новаторством, она находилась в состоянии перепевания одних и тех же идеалов и тем. Литература социалистического реализма определяется как «литература люмпен-пастуха» с темами труда, скотоводства, природы. Галсансук, кодируя подобные идеи, намеками и неясными штрихами создавая нужные нюансы, структурирует свою поэтическую картину мира.

Галсансук посвятил цикл стихотворений Хэнтэйской поэтической школе. Хэнтэйский аймак Монголии населяют в основном буряты, выехавшие из России в конце XIX—начале XX в. Как нам показали экспедиционные исследования в Хэнтэйском и Дорнодском аймаках, в Монголии буряты не позиционируют себя как отдельную нацию, естественно идентифицируя себя как единый монгольский народ, но с разными говорами.

Интертекстуальная связь творчества Галсансуха с русской поэзией вписана в посвящение цикла элегий Хэнтэйской поэтической школе (*Хэнтэийн яруу найргийн сургуульд зориулсан их элегия*). В цикле композиционно и структурно нестандартно выделены разделы А, Б, В, Г, завершается цикл эпилогом. К каждому разделу имеются эпиграфы из стихотворений Н. Клюева, С. Есенина, О. Мандельштама, А. Ахматовой, А. Блока, Е. Рейна, И. Бродского. Идеи эпиграфа, имея доминирующее интеллектуальное влияние, в дальнейшем развиваются в тексте. Так, например, к разделу А, посвященному памяти поэта Цэндгомбо, эпиграфом даны два плача: плач Гилгутэй батора по Чингис-хану и плач К. Клюева по С. Есенину, раскрывающие суть «упрямого поэта Цэндгомбо».

К разделу В, посвященному хэнтэйским поэтам, эпиграф «...Эти ваши строки можно удалить из моего мозга только хирургическим путем» О. Мандельштама дополняет фраза А. Ахматовой «...Кто укажет, откуда донеслась до нас эта новая Божественная гармония, которую называют стихами Осипа Мандельштама». Поэты — особенным даром обладающие люди, как тонкий камертон, улавливают собственные, прошлые и чужие идеи, потому взаимосвязаны со многими именами. Хэнтэйские поэты в первую очередь вызывают в душе лирического героя бурятские ассоциации: «С привкусом черной черемухи / Старый бурятский напев» *‘Хар мойлын амттай / Хуучин буряад аялгуу’* [Галсансукх, 2003. С. 55].

В структуру текста вписано множество имен, начиная с имени «Эдгар По», которое слышится в карканье ворона. Напев песни рождает воспоминания о талантливых поэтах-учителях с берегов Керулена, обладающих небесным даром: «Светлый Нямдорж, / Золотой Чойном, / Светлый Цэндгомбо, / Золотой Одгэрэл, / Перед которыми неувядающий Галсансукх / Грустную голову склонив...» (*Хэрлэнгийн ховооноо / Ариун Нямдорж шулэгчид / Алтан Чойном шулэгчид / Ариун Цэндгомбо шулэгчид / Алтан Одгэ-*

рэл шулэгчид / Гандан бууригуй Галсансукх / Гунигдун тэргүүнээ бохийж...), сочиняет свои стихи. Также в цикле упоминаются знаменитые поэты танского периода Ли Бай, Ду Фу, русские крестьянские поэты Кольцов и Клюев, завершает серию имя американского поэта Томаса Элиота [Галсансукх, 2003. С. 56—57]. Таким количеством имен автор обозначает истоки своей поэтической школы, тех, кто сформировали его духовный мир. В целом поэтический текст Галсансуха не только аккумулирует национальные эстетические и культурные ценности, но и вписывается в контекст мировой культурно-текстовой парадигмы, как сказал Томас Элиот при награждении его Нобелевской премией: «Движение художника — это постепенное и непрерывное самопожертвование, постепенное и непрерывное исчезновение его индивидуальности» [Афоризмы лауреатов... 2000. С. 196].

В творчестве Галсансуха оформление прописными буквами значимых концептов, перенос в слове одной буквы на новую строку, выделение букв/графем предполагают особое воздействие и восприятие поэтического текста. Интонационно выраженное графическое построение стихотворений, подчиняясь внутренней организации текста, раскрывает его скрытые функционально-смысловые качества. Психологическое воздействие текста усиливается звуковыми и фонологическими повторами, подчеркивающими и расцвечивающими смысловые интонации.

Поэзия Галсансуха знаменательна тем, что монгольская этническая литература, выходя за рамки собственно восточных традиций, русской поэтической школы, обращается к евроамериканским литературным направлениям. Особая форма видения, темперамент, сочетаясь с элементами нарочитого примитивизма, с явной и подспудной иронической игрой, являются ведущими средствами формирования поэтической картины мира Б. Галсансуха. Итак, в современной монгольской поэзии желание возродить наиболее рациональные черты традиционной национальной культуры тесно переплетается с новыми модернистскими тенденциями.

Литература

Батбаатар Ж. Шинэхэн үеийн яруу найргийн хөгжлийн явц. Уб., 1999.

Галсансукх Б. Яруу найргийн шинэчлэлийн толоох зуун жилийн дайн. Уб., 2003

Сухбаатар Ц. Монгол хэлний найруулга зүй. Уб., 1998.

Сампилдэндэв Х. Нийгмийн шинжилтийн үеийн уран зохиолын зарим асуудал. Уб., 1998.

Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М., 1999.

Афоризмы лауреатов Нобелевской премии по литературе. Минск, 2000.

L. S. Dampilova

«The poetry of emotionally pressed tone» by B. Galsansukh

The article is devoted to the poetical work of one of the representatives of the new galaxy of poets in «post-Soviet» Mongolia — Baataryn Galsansukh, who has undergone the influence of modernist and post-modernist trends. Analyzing the famous book of his verses bearing the outrageous name «A Hundred Year War for the Renewal of Poetry», the author draws attention to artistic images and discoveries new for the recent Mongolian poetry.

Key words: The Mongolian modern poetry, the lyrical hero, image, semantics, modernism, text structure, poetic picture of the world.

Саймон Уикем-Смит

ШЕПОТ ВНУТРИ: ПОЭЗИЯ БЕКЗИНА ЯВУХУЛАНА ¹ (Перевод с английского А. В. Зорина ²)

Статья английского исследователя посвящена творчеству видного монгольского поэта XX в. и прекрасного переводчика русской поэзии Б. Явухулана, оказавшего большое влияние на плеяду молодых поэтов Монголии. Автор говорит о поэтической лаборатории поэта, его образах, художественном видении окружающей природы.

Ключевые слова: монгольская современная поэзия, лирика, образ, поэт, художник, стихотворение, перевод, английский.

*Эртний монгол шүлгийн
Гайхам санаа бодогдож
Элэг зүрхний гүнд
Бас л нэгийг шивнэсэн юм.*

(the beautiful ideas
of ancient Mongolian verse come to mind,
and, deep in my heart,
whisper something more)

... Древних стихов монгольских
Образы дивные вспомнились,
Далеко в сердце, внутри
Нечто откликнулось шепотом ³.

Перед нами портрет человека средних лет в белоглазобой клетчатой рубашке, правая рука покоится на высокой стопке книг, еще одна книга — в левой руке, глаза смотрят в сторону, он как будто застыл во времени, линии носа с горбинкой словно бы вторит чуть согнутый указательный палец; падающий сбоку свет подчеркивает резкость черт лица, а губы, кажется, сейчас оживут, стоит лишь мысли окончательно созреть, так что ее можно будет не сказать — прошептать миру. Портрет улавливает самую суть этого человека, его мягкую решимость, непреклонную доброту, его восприимчивость, его дух, его отвагу.

Когда смотришь на портрет Бекзина Явухулана, написанный художником и поэтом Мягмарином Амарху, то взгляд падает сначала на стопку книг, затем поднимается вверх, скользит вдоль шеи к лицу и останавливается на нем. Мы погружаемся в задумчивое созерцание, захваченные предчувствием мысли или слова, рождающегося в сердце поэта. Именно это тихое раздумье, как мне кажется, лучше всего характеризует дух поэзии Явухулана, выделяя его среди монгольских поэтов его поколения.

Явухулан родился в 1929 г. в Тасархае, близ горы Отгонтенгер, а в 1950-е гг. учился в Москве в Литературном институте. Затем, в 1950—60-е гг., ему суждено было возглавить движение за обновление монгольской литературы. Его ученик Гомбожавин Менд-Ойо и молодое поколение поэтов во главе с Цокдоржином Бавудоржем продолжили лучшие традиции монгольской словесности, в то же время развивая новую, современную литературу.

Явухулан был также плодовитым переводчиком, хотя занимался только русскоязычной поэзией (как оригинальной, так и переводной); в частности, ему принадлежат переводы стихов выдающегося русского поэта Сергея Есенина.

Кроме того, он был первым популяризатором японского жанра хайку в Монголии. Его опыт работы в этом жанре схож с опытом многих других поэтов, пытающихся перенести особенности японской поэтики на родную для себя почву, пользуясь для этого средствами собственного языка. Взяв тот или иной образ, он делит свое высказывание на три строки, добиваясь неординарного их звучания. Вот, например, хайку о зиме, входящее в цикл из четырех стихотворений, посвященных традиционной для монгольской литературы теме времен года:

*Өвөл нөмөрт бараантах
Өвөлжөө бууцны хөл өөд
Малын жим яарна.*

(the rush of the winter camp, the
winter shelter growing dark,
the cattle track hurrying along)

Зимы темнеет покров,
К зимовью семья спешит —
Путь проторил скот.

Подобно тому как традиционное японское хайку является прямым, внерассудочным словесным выражением сокровенного чувства, стихотворение Явухулана есть отражение его глубоко личного восприятия зимы. Трактовка Явухуланом данного жанра, с закрепленной за третьим стихом функцией своеобразного подведения итога высказывания, очень отличается от принципов написания хайку у таких поэтов, как С. Биликсайхан, для которого хайку — это скорее способ выражения определенной мысли, пропущенной через фильтр крайней лаконичности формы.

Именно то, как проявляется специфическое видение вещей у Явухулана, и есть самое интересное не только во всех его хайку, но и вообще в его поэтическом творчестве. Он словно бы под микроскопом изучает каждый аспект отражаемой им реальности, пытаясь понять, как существует тот или иной феномен и как он соотносится со своим окружением: через увеличительное стекло он сначала показывает его мельчайшие детали, а затем, отняв оптический прибор, раскрывает общий вид сцены, только усиливая значимость каждой ее детали. Это хорошо видно на примере стихотворения «Осенние листья»:

*Найран дээрээс гараад иртэл
Намрын навчис унаж байлаа.
Налгар тэнгэрээр шувуутай цуг
Нарлаг намар зэллэн одлоо.*

*Салхи ч үгүй нам гүм байтал
Шарласан навчис хийсэж байлаа.
Санаанд ч үгүй аж төрж явтал
Санчигны минь үс цайж байлаа.*

*Налгар тэнгэрээр шувуудыг дагаж
Зэллэсэн бүхэн эргэж ирнэ.
Намрын навч шиг надаас хийссэн
Залуу нас минь л эргэж ирэхгүй.*

(When I left the party,
the autumn leaves had been falling.
The sun of autumn was strung out
with birds through the calm skies.

The wind, though, had been silent,
and the yellowed leaves rustling.
The way of life, though, in my mind,
turned the hair white upon my temples.

All who had followed the birds
through the calm skies will return.
My youth, though, fluttering from me
like autumn leaves, will not return.)

Праздник оставив, я вышел:
Порхали листья осенние,
Птицам следуя, солнце
Покои небес покинуло.

Слышно не было ветра,
Шелестели лишь листья желтые,
Сердце безжизненно смолкло,
Седина на висках проступила.

Птицам следуя, солнце
В покои небес возвратится.

Подобно листу упорхнувшему,
Вовек не вернется молодость.

Образ опадающих осенью листьев, связанный с безвозвратно ушедшей молодостью, часто возникает в монгольской литературе. Хотя эта тема важна и для других литератур мира, все же для культуры кочевников она имеет особенное значение. Кочевая жизнь всецело строится на чутком понимании мира природы, для нее недостаточно простого любования природой, ибо от нее зависит самое существование кочевого общества, и это следует иметь в виду, читая стихи монгольских поэтов, и в частности Явухулана.

Например, в стихотворении «Осень кочевников» каждый образ передает ощущение длительности, незавершенности:

*Тал шарлаа л
Мал холхио л
Малчны сэтгэл гэнэт догдлоо л*

(the yellowing steppe and
the cattle in the distance and
the herder's mind suddenly thrilled.)

И бурая степь,
И скот вдалеке,
И в душе пастуха внезапная дрожь.

В этих медитативных, переплетающихся между собой образах — кочевое мировосприятие, и мы видим, как окружающий переменчивый пейзаж отображает движение жизни кочевника и словно бы подлаживается под него. Итак, перед нами старая идея о человеке-микрокосме и вселенной-макркосме, выглядящая довольно сложной при попытке ее изложения, но для живого восприятия куда более ясная и понятная.

Возвращаясь к «Осенним листьям», я хотел бы сказать, чем мне это стихотворение прежде всего интересно: оно выходит за рамки простого описания чувств кочевника, отражая отношение поэта к миру, в который он погружается. Внезапное ощущение осени так поражает поэта, который только что был в гостях, где, по-видимому, наслаждался жизнью, что виски у него седеют. Посредством этого образа, как мне кажется, Явухулан говорит не столько о природе, сколько о жизни в обществе, отклоняющей его от естественного восприятия мира.

Одной из основных тем творчества Явухулана, питавших его поэтический дар, является идея гармонического соотношения между существованием среди людей и ощущением себя неотъемлемой частью природы. Быть может, именно раздумье над этим вопросом и его разрешение почувствовал Амарху, когда создавал портрет Явухулана: поэт растворен в своих мыслях и в то же время опирается на книги, символизирующие его принадлежность «малому миру» — миру людей.

Это меланхолическое чувство, в равной степени присущее как «Осенним листьям», так и «Осени кочевника», лежит в основе всего творчества Явухулана. Образно выражаясь, у книги его стихов — по-

желтевшие края страниц. Это символ движения к покою и угасанию. Впрочем, для кочевника осень — это также и предвестие весны, и в концовке «Осенних листьев» Явухулан пишет о том, что земля продолжит свое вращение и после его ухода.

Люди, населяющие стихи Явухулана, кажутся вторичными по сравнению с пейзажами и животными, они не более чем функция, посредством которой поэт дает право голоса природе, но ни в коем случае не герои, творящие сюжет поэтического повествования.

В одном из самых известных своих стихотворений, называемом «Козий пик», Явухулан прибегает к воображаемому диалогу со своим отцом, чтобы описать предчувствие надвигающейся смерти дикого зверя. То, что стихотворение посвящено отцу поэта, Бекзу, также примечательно, поскольку он был охотником, а монголы, подобно многим народам, сохранившим традиционную культуру, считают, что охотники лучше чувствуют и понимают тех животных, которых убивают.

Явухулан нарочито сгущает краски, таинственным и мрачным описывая этот горный пик, недоступный людям. Через всю поэму проходит тема его удаленности и недоступности, в прямом и переносном смысле слова, и не случайно, что только самое крепкое из всех живых существ может взобраться на вершину горы. И вновь на ум приходит портрет Явухулана, задумчиво смотрящего вдаль, словно проникая сквозь пространство и время к далеким уголкам Монголии и зверям, живущим там. Но это описание еще более подчеркивает различие и отчужденность между людьми и дикими животными, козами, прячущимися в горной твердыне. Охотник, отец поэта, заполняет собой этот разрыв, он выполняет роль шамана, поскольку связан со звериным царством и понимает его.

Хотя речь отца составляет центр стихотворения, как по смыслу, так и формально, некоторые другие его компоненты также немаловажны. Я уже отмечал такую характерную особенность поэтического метода Явухулана, как использование своеобразной «микро- и макросъемки», и здесь мы также видим, как поэт, переводя «увеличительное стекло» с отца на сына, показывает раскрытие в нем способности замечать то, что ускользает от других (поэт называет эту способность «проникающим оком»).

Кроме того, в стихотворении присутствует орел, который кружит над горной вершиной, охраняя свое гнездо, — еще один символ обособленности. Но эта обособленность не означает одиночества, и интересно, что из тех людей, которые фигурируют в повествовании, только отец отправляется в одиночку на охоту, стремясь соприкоснуться, соединиться с миром животных. Такая трактовка стихотворения может показаться романтической и не имеющей отношения к действительности. Однако не надо забывать о свойственных личности поэта противоречиях: Явухулан был образованным человеком, вышедшим из семьи кочевников-охотников, ощущал глубокую связь с природой, но при этом отделился от истоков,

погрузившись в интеллектуальную среду людей искусства и став известным литератором. Мне кажется, эта тонкая драматическая линия проходит через все его творчество, и особенно ощутима она в таких стихотворениях, как «Козий пик», где Явухулан использует образ своего отца, чтобы подчеркнуть эти противоречия.

Следует также отметить, что все свои слова отец произносит как бы не от себя лично. Каждую свою реплику он заканчивает словом «говорят», тем самым показывая, что его сведения не абсолютно достоверны. Дикий козел, олицетворение животного мира в стихотворении, обретает мистический ореол: недоступный человеческому взору, он становится предметом слухов и домыслов. И еще более отдаляется от человека.

Фантазия же людей рисует поведение животного как почти (хотя и не совсем) человеческое. Например:

*Өндөр оргил дээр олон хоног
Зогсдог юм гэнэлээ.
Өнгөрүүлсэн амьдралаа эргэж нэг
Хардаг юм гэнэлээ.*

(They say it stands there, on the high summit,
for many days.
They say it looks back then
at its life.)

На вершине горы много дней
Он стоит — говорят.
На минувшую жизнь вновь и вновь
Он глядит — говорят.

Или:

*Ижил олон сүргээ эцсийн удаа
Үздэг юм гэнэлээ.
Эх болсон нутгаа сүүлчийн удаа
Хардаг юм гэнэлээ.*

(They say that, in its final moments, it sees herds of
many like itself.
They say that, in its last moments, it sees
its motherland.)

Сотни равных себе пред концом
Видит он — говорят.
Край, где был он рожден, пред концом
Видит он — говорят.

Рассказчиком у Явухулана выступает человек, обладающий глубоким знанием, что подчеркивается внешними деталями (он охотник, он сидит поодаль от других, не пьет с ними чай, погружен в свои мысли), и являющийся носителем народной мудрости (или, быть может, передающий собственные мысли, в которых отчего-то не до конца уверен); именно он говорит о природе животного и разъясняет причину, по которой гора носит название Козий пик.

Его речь служит своего рода инициацией: через нее сын охотника приобретает нужное знание и подготавливается к осознанию неизбежной участи дикого животного. После гибели зверя охотник пьет чай, «улыбаясь над тем, что видел». В случившемся есть своя правда, и, разумеется, неизбежность, и даже не-

кое благо, поскольку естественный ход вещей благ по своей сути. Понимание этого лежит в основе меланхолического чувства, пронизывающего всю монгольскую поэзию: действие сил природы поступательно и неизбежно, человечеству нечем ему противодействовать, оно должно принять это как данность, не опуская, однако, рук.

В конце стихотворения кочевники снимаются с места. Отец Явухулана оборачивается к Козьему пикку и тихо молвит: «Родина моя». Эти слова запечатлевают в сознании читателя связь между охотником, диким козлом и горным пиком. Но они также показывают, что человек, произносящий их, сам четко эту связь понимает. Простота же формулировки, сведенной к одному лаконичному стиху, свидетельствует о том, что признание это глубоко личное, ни в коей мере не показное и что каждому из нас следует самому попытаться ощутить его смысл. По описанию Явухулана, отец говорит прощальные слова приглушенным тоном, словно бы не желая, чтобы их услышали другие; это похоже на некий договор между ним, горой и ее обитателями.

Таким образом, стихотворение «Козий пик», хотя и может показаться простой зарисовкой, в действительности обладает глубоким смыслом, который не так-то легко постичь. Как люди, слушающие слова охотника, мы читаем это стихотворение, не имея сокровенной связи с природным миром, и потому в полной мере не ощущаем того, что ощущает отец Явухулана, и того, что Явухулан хочет донести до нас.

Итак, перед нами начинается проступать то сокровенное *нечто*, на которое намекает Явухулан в стихотворении, использованном в качестве эпиграфа к этой статье, и которое угадывается в портрете кисти Амарху. Это *нечто* нельзя увидеть или выразить, оно существует лишь в парадигме отношений человека и природы, отношений, которые, по мысли Явухулана, во многом утрачены городскими жителями. Речь идет о разрыве между жизнью, на глубинном уровне связанной с миром природы, и жизнью, оторванной от мира природы до некоторой степени (именно до некоторой, поскольку Явухулан, подобно многим монголам его поколения, сохранил глубокую любовь к земле, на которой родился).

Выше я заметил, что люди занимают в творчестве Явухулана вторичное положение в сравнении с природой и животными, но это ни в коем случае не умаляет мастерства его как поэта, пишущего о любви или, точнее, о любовном переживании. В стихотворении «Звук серебряной уздечки» описывается напряженное ожидание любимой:

*Зорин ирэх амрагаа хулээхэд
Морин төвөргөөн зүрхнээ хоногишиж
Шөнийн чимээгүй гадаа налайн
Унийн углуургаар саран гэрэлтэнэ.*

*Өнчин дэрэн дээр нойр хулжсан
Ухаангүй дурлалын урхинд байхад
Мөнгөн хазаарын бүдэг чимээ
Онгон зүрхийг цочоон баясгана.*

(I'm waiting for my lover to arrive,
the sound of horses' hooves pressed upon my heart.
Outside, the night is soundless, peaceful, and
the moon lights up the rafters.

Sleep has fled and, on my orphaned pillow,
I am snared by lovesickness.
And the dull sound of a silver bridle
brings happiness to my passionate heart.)

Возлюбленной дожидаться не могу,
Подковами коней истоптан я,
Спокойна ночь, беззвучно за окном,
Сквозь балки в дом сиянье льет луна.

Сбежал с подушки сиротливой сон,
Безжалостной любовью я объят,
Серебряной уздечки слабый звук
Пронзает сердце, полное огня.

Всего в двух строфах поэту удается выразить и весь жар любви, и иррациональный страх потери возлюбленной, который уходит при звуке приближающегося коня. При этом Явухулан не утверждает, но и не отрицает, что конь везет его возлюбленную, он лишь намекает на это, тем самым снова обозначая *нечто* сокровенное, во что мы не посвящены. Однако он позволяет нам почувствовать и даже увидеть (в лунном сиянии, которым поэт заливает сцену) любовное переживание, страстное желание любви.

Все дело в неопределенности звука, который он слышит. Звук «слабый» — этот эпитет только подчеркивает силу чувств поэта. Даже в такой тишине звук копыт может оказаться просто обманом слуха, шуткой, которую играет с ним его напряженное сознание (в конце концов он же объят «безжалостной любовью»). Лишь перечитав стихотворение несколько раз, мы осознаем, что через описание слабого, неопределенного звука Явухулан пытается выразить *нечто*, что на самом деле невыразимо.

И вновь перед нами — образ человека, находящегося в плену у внешних сил, в данном случае у коня, который звоном уздечки рождает надежду, что он принесет поэту его возлюбленную. Но Явухулан избегает какого-либо анализа и личной рефлексии, он скорее наблюдатель, рассказчик, его задача — отразить процессы человеческого сознания в их взаимодействии с внешним миром, природой. И прежде чем перейти к стихотворению «Монгольский стих», откуда взят эпиграф, я хотел бы заявить, что «нечто внутри», о котором он говорит, есть именно это непередаваемое чувство, которое связывает человека с миром природы и о котором большинство людей зачастую не подозревают, ибо оно было утрачено в процессе становления человека.

Подобно очень многим монгольским стихам, «Монгольский стих» соткан из шепота. Одним из способов, помогающих Явухулану слегка видоизменить традиционную поэтику, является повторение — не целых строф, а стихов и двустиший и не всегда регулярно, а часто в совершенно неожиданных местах. Но результат далек от какофонии, порой кажется, что, помимо голоса самого поэта, звучат еще чьи-то голоса, повторы его мысли.

В «Монгольском стихе» Явухулан сопоставляет монгольскую поэзию с высшими проявлениями мирового искусства, такими как Тадж-Махал, «Мона Лиза» и эфиопский танец. Причем имеется в виду не монгольская поэзия как таковая, не ее форма, или язык, или просодия, а скорее то, что за всем этим кроется, — то, что обозначается поэтом как «нечто внутри».

Образы монгольской поэзии, которые вспоминаются поэту, искусно вплетаются Явухуланом в ткань стихотворения, придавая ему структурную и фоническую сложность. При этом прямые высказывания Явухулана о монгольских стихах — напоминающих о великом искусстве, о любви к женщине, о вожделении к ней, испытываемом мужчинами, — не так важны в сравнении с его словами о том воздействии, какое оказывают стихи на слушателей и читателей:

*Сайхан бүсгүйг дуулсан
Монгол шүлгийн чадалд
Санаа сэтгэл ариусдагийн
Гогцоо нь гэвэл энд байна*

(In the power of Mongolian verse,
in its singing of the beauty of women,
there is the key
to purify the mind.)

Во власти монгольских стихов,
Женщин красу воспевающих, —
Влагой очистить сердца.
Ключ к очищению — в поэзии.

Но как соотносятся эти строки с реальностью? Для Явухулана, равно как и для многих других монгольских поэтов, поэтический дар есть необычная, почти шаманская способность преображения сознания и действительности, позволяющая высказать то, что в других обстоятельствах невыразимо, дать почувствовать то, что не ощутимо грубыми органами чувств. Как мы уже видели на примере стихотворения «Козий пик», в котором отец поэта разъясняет смысл гибели дикого зверя, словесное выражение, в единстве звучания и значения слов, действительно может служить «ключом к очищению сердец».

Впрочем, Явухулан ясно дает понять, что природа и человеческое искусство — явления разных сфер:

*Хүй сайхан байгаль
Цөмөөрөө уран ч гэлээ
Хүний гоо сайхантай
Зэрэгцэх нь огт үгүй.*

(Though nature in its splendor
is in every aspect art,
it really does not chime
with human beauty.)

Пускай искусству сродни
Чудесные лики природы,
Порядка иного они
В сравненьи с людской красотой.

В этих строках он не пытается отрицать, что человеческое искусство, включая его собственное, имеет ценность и красоту. Но природа — это *другое*,

она рождает красоту женщины, а поскольку Явухулан считает женщину «матерью красоты», то получается, что «красота собрана в нас полнее, чем где бы то ни было».

Такая трактовка женской красоты, разумеется, несколько непривычна для западного сознания, однако если принять во внимание, каково место матери в кочевой культуре монголов, куда более тесно связанной с природными циклами, нежели наша урбанистическая культура, то связь между природной и женской красотой у Явухулана выглядит вполне понятной.

В конце стихотворения Явухулан говорит уже не о таинственном внутреннем шепоте, который рождает в нем монгольский стих, а об общности монгольского стиха с великими проявлениями человеческого гения, такими как «Мона Лиза» Леонардо да Винчи. Указание на конкретный пример помогает Явухулану передать свою мысль. В той же плоскости лежит и его интерес к переводу иностранной поэзии на монгольский язык и приобщению монгольских читателей к образцам мировой литературной классики. Впрочем, возможно также, что те намеки, которые он поместил в середине стихотворения, намеки на нечто более тонкое, невыразимое и неосязаемое, к передаче чего, как он считает, монгольская поэзия ближе, чем какая-либо иная, указывают на ограниченность поэтического искусства и в то же время, если смотреть под более позитивным углом зрения, — на то, что непосредственное переживание этого невыразимого открыто любому, кто ясно поймет место человека в мире природы и кому окажется доступен «ключ к очищению сердца».

Явухулан скончался в 1982 г. в возрасте пятидесяти трех лет. Его влияние до сих пор ощутимо в творчестве многих современных монгольских поэтов, заметнее всего — в произведениях его ученика Менд-Ойю, которого роднит с Явухуланом гуманизм и любовь к миру природы.

Глядя на портрет, созданный Амарху, и размышляя над поэзией Явухулана, мы оказываемся в тонко сотканном пространстве, где монгольская традиционная поэтика предстает слегка измененной, но не вследствие того воздействия, которое оказал двадцатый век на романтический мир старой монгольской традиции, а вследствие продолжающегося обособления людей от мира природы и нарастающего противостояния с ним.

Никто не знает, о чем именно думает Явухулан на портрете кисти Амарху, глядя куда-то за пределы картины, мягко опираясь на свои книги. Но из стихов Явухулана перед нами возникает образ человека, который осознал, что может лишь попытаться указать на нечто, виденное им, намекнуть на широту скрытого от глаз мира, в котором отдельный человек — он сам, его отец, его возлюбленная, кто угодно другой — живет своей особенной, сокровенной жизнью.

Примечания

1. Статья является предисловием к сборнику стихов Б. Явухулана в переводе на английский С. Уикем-Смита (Оксфорд, Сизтл): *Mongolian Verse: the Collected Poems of Begziin Yavuhulan*. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Poetry and Culture, 2009.
2. Переводчик выражает признательность М. А. Зориной за помощь в редакции русского текста.
3. Здесь и далее стихотворные цитаты приводятся в трех вариантах: оригинальный монгольский текст, английский перевод С. Уикем-Смита, русский перевод А. В. Зорина, выполненный по подстрочникам, предоставленным автором статьи.

S. Wickham-Smith

**A whisper of something more: the poetry by Begziin Yavuhulan
(Transl. from English by A. Zorin)**

The article of the British scholar is devoted to the work of a prominent Mongolian poet of 20 century, an excellent translator from Russian — B. Yavuhulan who had a great influence on the following generation of young Mongolian poets. The author speaks about the poet's poetical methods, the images he used, his artistic vision of nature.

Key words: The Mongolian modern poetry, lyrics, image, a poet, poem, translation.

Д. А. Носов

Монгольская народная кумулятивная сказка

Автор рассказывает об истории изучения кумулятивной сказки в Европе и впервые анализирует особенности композиции и структуры монгольской кумулятивной сказки. Кумуляция названа одним из элементов сюжета сказки.

Ключевые слова: монгольская народная сказка, кумуляция, фольклор, структура, композиция, персонаж, сюжет.

Изучение народной сказки длится уже более ста лет. Значительный вклад в него был внесен представителями русской науки о фольклоре. Главной заслугой отечественных исследователей устного народного творчества был и остается структурно-типологический метод изучения фольклорных повествований. Его основы, заложенные А. Н. Веселовским в конце XIX столетия по отношению ко всему фольклору, были развиты на материале народной сказки А. И. Никифоровым, Р. М. Волковым в начале XX в. и продолжены В. П. Аникиным, Н. М. Ведерниковой, В. М. Жирмунским и многими другими.

Первым, кому удалось четко сформулировать одну из схем повествования — так называемую «волшебную» сказку, стал ленинградский исследователь В. Я. Пропп. Более сложно он называл её либо «тридцатиоднофункциональной», либо «семиперсонажной» схемой повествования. Благодаря усилиям В. Я. Проппа эта схема имеет значительную историю исследования, выдвинуты и предположения о характере её генезиса. В рамках пропповской школы проводились также исследования структуры повествования сатирических и бытовых сказок.

Несмотря на многочисленные проведенные исследования, по признаку устойчивой структуры повествования выделяется лишь так называемая «кумулятивная» сказка. Подобная схема исследована гораздо меньше, чем упомянутая выше «волшебная», хотя и она известна собирателям фольклора с момента начала фиксации сказок.

Впервые термин «кумулятивная сказка» был применен Н. П. Андреевым при переводе им на русский язык каталога А. Аарне, где часть таких сказок была осознана как отдельный подтип. Однако первой работой, в которой дана попытка четко определить формулы структуры повествования и предварительно классифицировать подобные сказки, была предпринята в статье В. Я. Проппа «Кумулятивная сказка», изданной в 1976 г.

Основной принцип построения структуры повествования в кумулятивных сказках, как отмечает исследователь, «состоит в каком-либо многократном повторении одних и тех же действий или элементов, пока созданная таким образом цепь не порывается или не расплетается в обратном порядке» [Пропп, 1976. С. 243]. В разных языках такие сказки называются по-разному. В немецком их называют *Kettenmärchen* («цепные сказки»), *Haufungsmärchen* («нагромождающие сказки») или *Zahlmärchen* («перечисляющие сказки»). В английском — *formula-tales*, *cumulative* или *accumulative stories* («кумулятивные сказки»). Во французском — *randonnees* («кружащие вокруг одного места») [Пропп, 1976. С. 243]. В качестве примеров кумулятивной сказки можно указать сказки «Репка» и «Колобок».

Пропп делит подобные сказки на формульные и эпические.

Формульные кумулятивные сказки представляют собой чистую формулу, чистую схему. Они делятся на одинаково оформленные повторяющиеся синтаксические звенья. Такие сказки могут принимать не только прозаическую, но и стихотворную, и песенную формы [Пропп, 1976. С. 243—244].

Эпические кумулятивные сказки также состоят из одинаковых звеньев, но каждое из них может быть синтаксически оформлено по-разному, раскрыто более или менее подробно. Они рассказываются стилем волшебных или других прозаических сказок, или, как назвал это Пропп, — «эпически спокойной» сказки [Пропп, 1976. С. 243—244].

Общая структура кумулятивных сказок состоит из экспозиции, кумуляции и финала.

Экспозиция состоит в основном из какого-нибудь незначительного события или «очень обычной жизненной ситуации» [Пропп, 1976. С. 244]. Пропп не считает эту часть повествования кумулятивной сказки завязкой, которая дает толчок к развитию дейст-

вия в сказке волшебной. По его мнению, события развиваются «не изнутри, а извне» [Пропп, 1976. С. 244], совершенно случайно и неожиданно.

За экспозицией следует цепь (кумуляция). Принципы, по которым эта цепь наращивается, чрезвычайно разнообразны, в отличие от типов синтаксического построения подобной цепи, которых может быть два. Во-первых, звенья кумулятивной цепи могут перечисляться одно за другим, во-вторых, при присоединении каждого нового звена могут повторяться все предыдущие [Пропп, 1976. С. 246—247].

Что касается типов, по которым наращивается кумулятивная цепочка повествования, то Пропп в своей статье предпринял попытку каталогизировать кумулятивные сказки и выявил одиннадцать подобных типов. Эти типы или их ещё можно назвать рядами, следующие: I. Ряд отсылок или насылок [Пропп, 1976. С. 249]; II. Ряд (осуществленных или избегнутых) пожираний [Пропп, 1976. С. 250]; III. Ряд мен или обменов [Пропп, 1976. С. 252]; IV. Напрашиваются в избу или изгоняются из нее (или не пускают в неё) [Пропп, 1976. С. 253]; V. Напрашиваются в сани (телегу, лодку) [Пропп, 1976. С. 254]; VI. Ряд приобретений или наград [Пропп, 1976. С. 254]; VII. Ряд действий неупопад [Пропп, 1976. С. 255]; VIII. Ряд отказов в помощи [Пропп, 1976. С. 255]; IX. Цепляются друг за друга, становятся друг на друга [Пропп, 1976. С. 255]; X. Убиваются о пустяках [Пропп, 1976. С. 256]; XI. Спрашивают, перечисляют, многократно рассказывают и пр. (В сказках данного типа/ряда кумуляция создаётся исключительно диалогами) [Пропп, 1976. С. 257].

В корпусе произведений устного народного творчества монголов также существуют кумулятивные сказки. Тем не менее в большинстве теоретических работ по монгольским и бурятским сказкам этот факт отмечен не был.

В общем корпусе фольклорных сказок монголоязычных народов впервые на кумуляцию обратил внимание Ласло Лёринц при составлении каталога сказок монголоязычных народов, изданного в 1979 г. В этой работе исследователь постарался распределить сюжеты известных ему сказок как по классификации, предложенной А. Аарне, так и по своей собственной, основанной на работах известных монгольских фольклористов Хорлоо и Гаадамбы. Открытие жанра кумулятивных сказок в корпусе устного народного творчества монголоязычных народов можно определить как заслугу Лёринца, хотя сделал он это скорее механически, в той части своего каталога, которая посвящена сличению монгольских сказочных сюжетов с сюжетами каталога сказок Аарне-Томпсона (далее: АТ). Им были обнаружены пять так называемых *Formelmärchen* (по аналогии с английским обозначением кумулятивных сказок в каталоге АТ — *formula-tales*), соответствующих конкретным типам пяти сюжетов из каталога общемировых сказок. С момента опубликования каталога прошло более 30 лет и ряд учёных, в том числе Д. Ёндон, отметили его неполноту. Тем не ме-

нее мы не можем обойти вниманием эту работу, так как она во многом является отправной точкой в исследовании устных сказок монголоязычных народов.

Первым Лёринц выделил вариант сюжета АТ2022, обозначенного как «Смерть петушка». Монгольский вариант, взятый из сборника калмыцких сказок «Медноволосая девушка», был назван Лёринцем 2022В «Смерть хорошего брата» [Lörlincz, 1979. С. 340]. В каталоге Аарне такого подтипа нет, это как бы «открытие» Лёринца.

Вторым он определил вариант сюжета АТ2028 (который в общемировых каталогах назван «Глиняный паренек»). Лёринц обозначил его как 2028В «Ненасытный мангус». Это записанная Шрёдером и изданная им в 1959 г. монгольская сказка [Lörlincz, 1979. С. 340]. Абсолютно похожего сюжета действительно найти пока не удалось ни в каталоге АТ, ни в его более поздних региональных вариантах, ни в предложенном Проппом каталоге кумулятивных сказок. Тем не менее мы можем отнести его к выделенному Проппом эпическому типу разряда II «Ряд осуществленных или избегнутых пожираний». Ближе всего он как раз к сюжету монгольской сказки «Глиняный паренек», состоящему в следующем: мангус ест корову и наедается настолько, что не может встать. Мальчик разрезает ему живот, выпускает корову и кладёт туда камень такой величины, что мангус не может больше двигаться.

Третий выделенный Лёринцем кумулятивный сюжет относится к XI «пропповскому» разряду «Спрашивают, перечисляют, многократно рассказывают и пр.». Лёринц определил его как представителя сюжета АТ2031 «Силач и ещё более сильный». Монгольский, вернее, калмыцкий вариант, взятый из сборника «Калмыцкие сказки» 1962 г. издания, Лёринц назвал «Сварливый пузырь» [Lörlincz, 1979. С. 340]. Это классический пример кумулятивной сказки, основанной на вопросах. Сюжет её заключается в следующем: сварливый пузырь последовательно задаёт вопросы о том, кто сильнее: Лёд, Солнце, Облако, Ветер, Трава, Собака, Женщина или Мужчина? Человеку это надоедает, и он топчет пузырь.

К этому же разряду относится и четвертый текст, определенный Лёринцем как кумулятивный. Он также характеризует его как неизвестный ранее вариант сюжета АТ2031D и обозначает его как «Всемогущий Будда». Это, по всей видимости, вариант сказки-перечисления. Он был взят из сборника бурятского фольклора [Lörlincz, 1979. С. 340]. Содержание сказки таково: пузырь учит мышь, хвост которой примерз ко льду, что всё в мире зависит от Будды. Лёд тает от солнца, солнце прячется за скалой, и все они, в конечном счёте, зависят от Будды.

Пятая кумулятивная сказка, обнаруженная Лёринцем, оказалась самой распространённой. Лёринц обозначает её как тип АТ2034В «Птичка и Чертополох». Она четырежды была встречена Лёринцем в сборниках монгольских сказок и один раз — в сборнике калмыцких сказок [Lörlincz, 1979. С. 341]. Её сюжет состоит в следующем: воробей получает укол

от камыша и идёт в козе просить, чтобы она съела камыш. Коза отказывается, говоря, что боится волка. Волк отказывается есть козу, потому что боится табунщика, и так продолжается, пока воробей не приходит к ветру. Ветер соглашается, и цепь разворачивается в обратном порядке. В итоге коза съедает камыш.

Кумулятивные сказки были обнаружены Т. Г. Басанговой в калмыцком фольклоре. Она отмечает незначительное число подобных сказок и их принадлежность к детскому фольклору. Принадлежность подобных сказок к фольклору для детей исследователь объясняет тем, что для них характерна напряженность сюжета, эмоциональность и занимательная форма исполнения. Басангова обращает внимание также на то, что в калмыцком фольклоре сохранились «кумуляции» прозаического, песенного и стихотворного характера, сохранились древняя лексика и упоминание мифических персонажей [Басангова, 2002. С. 35]. В подготовленном ею сборнике сказок она не выделяет кумулятивные тексты в отдельный раздел, а объединяет их со сказками о животных.

В качестве примера Басангова приводит сказку «Воробей» [Басангова, 2002. С. 191—192], относящуюся к разделу I пропповской классификации кумулятивных сказок. Этот раздел озаглавлен «Ряд отсылок или насылок». Данная сказка наиболее соответствует типу 2а этого раздела «Мыши нейдут горю брать». Из каталога Лёринца мы узнали, что эта сказка, по всей вероятности, самая распространённая кумулятивная сказка у монголоязычных народов. Описание её сюжета можно найти выше.

Сказка «Человеческое счастье» [Басангова, 2002. С. 192—193] относится к разряду III классификации кумулятивных сказок В. Я. Проппа — «Ряд мен или обменов». Сюжет её таков: человек получает от хана ягненка в награду за правильные ответы на вопросы. Ягненка он меняет на собаку, собаку — на рукавицы из собачьей шерсти, рукавицы — на пустой котел. Сказка снабжена дидактическим финалом.

«Сказка о жадном волке» [Басангова, 2002. С. 197—198] относится ко II разделу пропповской классификации — «Ряд осуществленных или избегнутых пожираний». Более точно её можно определить как разряд II тип 7 — «Пение волка» (вариант сюжета 162 из каталога Андреева). Вот о чём она повествует: волк каждую ночь приходит к юрте и воет. Ему последовательно отдают на съедение собаку, коз, дочерей, пока он не съедает всех.

И последняя кумулятивная сказка, обнаруженная нами в разделе «Сказки о животных и кумулятивные сказки» сборника Т. Г. Басанговой, это сказка «Человек — силач» [Басангова, 2002. С. 198]. По классификации Проппа она относится к XI разделу. Это типичная «вопросная» сказка, главный вопрос в которой — «Кто сильнее?». Мы можем предположить, что приведенный Лёринцом сюжет АТ2031 «Силач и ещё более сильный» и записанная Басанговой сказка — варианты одного и того же произведения. Краткий пересказ сказки таков: овечья селезенка

прилипает ко льду. На вопрос старика о том, почему она прилипла, та отвечает, что лёд сильнее. Лёд отвечает, что сильнее его — солнце. Солнце отвечает, что сильнее его — горы. Горы отвечают, что сильнее человек.

Отдельного рассмотрения потребует сказка «Старик со старухой и петух» [Басангова, 2002. С. 193—195], в которой, по всей вероятности, кумуляция раздела «Ряд осуществленных и избегнутых пожираний» является элементом, встроенным в сказку другой структуры. Такие явления отмечались ещё Проппом. Сюжет сказки заключается в следующем: петух избегает съедения стариком и старухой, пообещав заработать для них денег. Петух по пути последовательно проглатывает зайца, лису и волка. Попадает в курятник богача, где выпускает лису, а та убивает всех кур. Богач бросает петуха к овцам, выпущенный волк убивает всех овец. Богач пытается утопить петуха в колодце, но тот выпивает в нём всю воду. Богач пытается зажарить петуха, но тот выпитой водой тушит огонь в очаге. Богач запирает петуха в сундук с драгоценностями, но петух выпускает мышь, и та помогает ему уйти с мешком золота к старику и старухе.

Можно указать ещё на две сказки из сборника Басанговой, которые имеют кумулятивные элементы как часть своей структуры. Это «Сказка о трусливом зайце» [Басангова, 2002. С. 183—184] и «Свирепый лев» [Басангова, 2002. С. 187—188]. В обеих троекратная нарастающая отсылка персонажей играет не главную, но значительную роль. Вкратце сюжет обеих сказок можно передать так: заяц пугается чего-то в луже/колодце и убегает. К нему последовательно присоединяются разные животные. Последним присоединяется лев, который решает посмотреть, что напугало зайца, и успокаивает всех тем, что объясняет причину страха — прыгает на отражение в колодце и тонет.

Ещё несколько кумулятивных сказок были обнаружены нами в сборнике монгольских народных сказок, составленном Д. Цэрэнсодномом в 1982 г. Чёткий тип кумуляции по классификации Проппа можно определить у двух из них.

Первая, озаглавленная «Глупый волк», относится к разряду II «Ряд (осуществленных или избегнутых) пожираний», типу 6 общего каталога кумулятивных сказок. И Пропп и Аарне называли этот сюжет «Волк-дурень» (АТ122). Цэрэнсодном относит её к сказкам о животных. В ней повествуется о следующем: волк находит на дороге колбасу, та посылает его к кобылице, кобылица лягает его и волк находит телёнка, телёнок привозит его на своей спине к людям.

Монгольский вариант сюжета АТ122 упомянут и в каталоге Лёринца [Lörcincz, 1979. С. 222], где указаны два варианта персонажей — волк и лиса [Lörcincz, 1979. С. 33]. Сам составитель не определил его как кумулятивную сказку, а отнес, по своей классификации, к разделу «Животные, посягающие на жизнь других» сказок о животных.

Нами был обнаружен бурятский вариант этой сказки, записанный в сентябре 1946 г. в с. Шунта

Боханского района Иркутской области и опубликованный в обработке В. Бояринова в 1990 г. [БНС, 1990. С. 354—357]. Бурятский сюжет более пространен, нежели описанный выше монгольский. Вот его краткий пересказ: волк решает съесть застрявшего в грязи жеребенка. Жеребенок хитростью заставляет волка вытащить его и убегает. Волк встречает телёнка. Телёнок везет его на себе в айл к пастухам. От пастухов волк убегает к свиньям, но свиньи оглушают его до прихода пастухов. Убегая от пастухов, волк пытается съесть собаку, которая заманивает его в капкан, поставленный охотниками.

Вторая сказка озаглавлена «Семидесятилетний старик». В ней, как и в упомянутой выше сказке, весь сюжет строится на классической схеме кумуляции. В каталоге Проппа эта схема обозначена в разделе I «Ряд отсылок или насылок», однако более точной параллели данному сюжету в каталоге найти не удалось. Сам Цэрэнсодном относит ее к сатирическим бытовым сказкам. Сюжет сказки таков: к старику приходит мангус, чтобы съесть скот старика или его самого. Старик предлагает на съедение себя, но отправляет мангуса за волшебным ножом, который может разрезать живот старика. Владелец ножа посылает мангуса за волшебным точилом, владелец волшебного точила — за волшебной одноколкой, владелец одноколки — за волшебным жеребенком, владелец жеребенка — за волшебной ургой. Владелец урги говорит, что она находится на другом берегу внешнего моря, и при попытке переплыть море мангус тонет.

Нами был обнаружен также бурятский вариант этой сказки [БНС, 1990. С. 108—110], озаглавленный «Сказка о жирном Замае и мангатхае». Он, как и в случае с предыдущим сюжетом, идентичен монгольскому по схеме, но отличается в деталях: мангатхай решает съесть жирного Замай-таргана. Тот посылает его за ножом к своему брату. Владелец ножа посылает его за точильным бруском. Владелец бруска отправляет мангатхая за сивым быком, чтобы увести брусок. Владелец быка посылает мангатхая за море, где пасется его бык. В море мангатхай тонет.

Отдельного рассмотрения в дальнейшем заслуживает сказка «Небывалый старик Боролзой», которую Цэрэнсодном определил в разряд волшебных и богатырских сказок. В ней мы наблюдаем сразу два типа кумуляции: из раздела I и из раздела XI. Причём вторая кумуляция является как бы раскрытием первой. В первой части героя постоянно атакуют с каждым разом все более сильные враги. Однако ему благодаря его способностям всегда удается победить противника. Во второй части разворачивается диалог между героем и Хурмаст-ханом. Этот диалог строится на обвинениях и их опровержении. В этой кумуляции герой каждый раз опровергает обвинения при помощи хитрости.

Литература

Аникин В. П. Теория фольклора. М., 2004.

Нам удалось выявить бурятский вариант и для этой сказки. Текст «Старик Хоредой» был записан и опубликован в 1889 г. М. Н. Хангаловым у балаганских бурят Иркутской области. Он отличается от монгольского в ряде деталей. Например, вместо Хормусты в нем фигурирует Эсэгэ-малан [БНС, 1990. С. 65—66]. Действия персонажей остаются неизменными.

Из рассмотренных нами восемнадцати текстов сказок тринадцать мы можем без сомнений разместить среди разделов каталога Проппа. К первому разделу относятся четыре сказки: «Воробей» и «Птичка и чертополох» (варианты одной и той же сказки на сюжет 2а кумулятивного каталога «Мыши нейдут горох брать»); «Смерть хорошего брата» (вариант сюжета 1 «Смерть петушка» того же каталога) и сказка «Семидесятилетний старик», более четкий вариант которой в мировых каталогах найти пока не удалось. К разделу II «Ряд (осуществленных и избегнутых) пожираний» относятся «Ненасытный Мангас» (вариант сюжета 4 «Глиняный паренек»), «Глупый волк» (вариант сюжета 6 «Волк-дурень») и «Сказка о жадном волке» (вариант сюжета 7 «Пение волка»). К разделу III «Ряд мен или обменов» нам удалось найти лишь одну сказку — «Человеческое счастье». Три сказки — «Человек-силач», «Сварливый пузырь» и «Всемогущий Будда» относятся к разделу XI. Они построены на цепи вопросов.

Ещё четыре сказки — «Старик со старухой и петух», «Сказка о трусливом зайце», «Свиристый лев» и «Небывалый старик Боролзой» не отнесены нами к какому-то конкретному разделу каталога Проппа. Роль кумуляции в них требует отдельного дальнейшего рассмотрения.

Все обнаруженные Лёриным, Басанговой и нами кумулятивные сказки соответствуют первому типу присоединения кумулятивных звеньев, т. е. — одно за другим. Текстов, в которых при присоединении нового звена повторялись бы все предыдущие, нам пока обнаружить не удалось.

Наличие кумуляции в монгольской народной сказке до сих пор не было должным образом отражено в научной монголоведной литературе. Тем не менее нам удалось доказать, что кумуляция представлена в рассматриваемом жанре фольклора монголов и калмыков достаточно широко. Нами также было доказано, что для изучения этого явления могут быть применены методы и подходы, предложенные известным отечественным сказковедом — структуралистом В. Я. Проппом. Помимо выявленных им кумулятивных структур сказочного повествования в ряде сказок монголоязычных народов мы обнаружили кумуляцию как один из элементов сюжета. Подобные структуры, которые можно назвать самобытными монгольскими кумулятивными сказками, требуют дальнейшего, более пристального рассмотрения фольклористами-монголоведами.

Бурятские народные сказки. М., 1990.

Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975.
Веселовский А. Н. Поэтика. Т. II, вып. 1. СПб., 1913.
Волков Р. М. Сказка. Т. I. Одесса, 1924.
Никифоров А. И. Сказочные материалы Заонежья. Л., 1927.
Пронн В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Пронн В. Я. Морфология волшебной сказки. М., 2005.
 Сандаловый ларец / Сост. и пер. Т. Г. Басанговой. Элиста, 2002.
 Монгол ардын үлгэр (Д. Цэрэнсодном эмхтгэв). Уб., 1982.
Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. FFC № 3. Helsinki, 1911.
Lörincz Laszlo. Mongolische Märchentypen. Budapest, 1979.

Приложения

25. Глупый волк (*Тэнэг чөнө*)^{*}

Давным-давно шел один Волк по дороге. На той дороге лежала Колбаса. Волк увидел ее и захотел съесть, но Колбаса сказала:

— Волк, не ешь меня. На севере в грязи валяется Кобылица. Может, лучше пойдешь туда и съешь ее?

Волк поддался уговорам Колбасы, и когда отправился в то место, куда указала Колбаса, то действительно увидел, что в грязи валялась толстая молодая Кобылица. Он решил ее съесть, но Лошадь сказала:

— Господин Волк, если вы собираетесь меня съесть, то сначала вытащите меня из пыли, а потом и ешьте.

Он стяхнул с Лошади пыль, как она и просила, но та опять произнесла:

— Не стоит есть меня такую грязную, сначала почистите меня от грязи, а потом и ешьте.

Волк облизал ее своим языком, как она его и просила. Тогда она снова сказала:

— У меня на копыте задней ноги записка. Прочтите ее мне и съешьте меня.

И как только Волк оглянулся, чтобы прочитать, что написано на копыте, Лошадь ударила его ногой по затылку и ускакала. Волк упал без сознания.

Когда же он пришел в себя, то Кобылицы уже и след простыл. Так он шел, обнюхивая каждый куст и шатаясь, от бугорка к бугорку, но, к счастью, на одном перевале он встретил двухгодовалого Теленка. Волк пошел к Теленку, чтобы съесть его, но тот отвел ему:

— Если Вы будете употреблять меня в пищу здесь, на перевале, то увидят люди. Заведите меня в овраг и там ешьте. Господин Волк, Вы устали, садитесь мне на спину и езжайте.

Волк взобрался на Теленка, голова его склонилась, и он заснул, так говорят. Так Волк ехал с закрытыми глазами. Теленок и привез Волка к одному айлу. Тамошние люди выбежали из айла и наперебой стали гнать Волка. Только и осталось ему поплакать.

51. Небывалый старик Боролзой (*Болдоггүй Боролзой өвгөн*)

Давным-давно жил-был один старик по имени Небывалый старик Боролзой. И было, говорят, у этого старика семь серых овец, летучий серый конь и нелетучий серый конь. Небывалый старик Боролзой

жил в лачуге на серой вершине горы Болзоот. На серой вершине Болзоот он пас семь своих овец. Летучего серого коня он привязывал справа от своей юрты, нелетучего серого коня он привязывал слева от своей юрты.

Небывалый старик Боролзой решил принести жертву: «Пусть у моей янтарно-серой овцы родится белоснежно-белый ягненок. Я принесу его в жертву Хурмаст-тэнгрию». Стало так. Когда у янтарно-серой овцы родился белоснежно-белый жеребенок, старик обрадовался, что поднесет его Хурмаст-тэнгрию. Когда он привязал теленка на привязь и возвращался с ним из степи, прилетел ворон Хурмаст-тэнгрия и выколол теленку глаза, так говорят. Небывалый старик Боролзой разозлился, оседлал своего летучего серого коня, полетел, схватил ворона за клюв и вставил ему деревянный клюв.

Тогда Хурмаст-тэнгри разозлился на то, что его ворону заменили клюв, и послал двух своих волков, чтобы те съели летучего серого коня. Узнал об этом Небывалый старик Боролзой и перевязал своих коней — летучего серого коня на левую сторону, а нелетучего — на правую. Пришли два волка Хурмаст-хана, съели нелетучего серого коня и убежали. Небывалый старик Боролзой оседлал своего летучего коня, отправился за ними в погоню и натянул двум волкам на морды шкуру так, что она свисала. Тогда Хурмаст-хан послал двух своих демонов — с обезьяньей головой и с оленьей головой — убить Небывалого старика Боролзоя. Когда два демона пришли, то Небывалый старик Боролзой варил в котле потроха скота. Двое демонов подошли, и когда посмотрели через дыру в стене, то им окропили лица горячими потрохами и они убежали, ошпаренные. Хурмаст-хан разозлился и отправил двух своих драконов, чтобы убить Небывалого старика Боролзоя. Небывалый старик Боролзой узнал об этом, и когда он пас своих овец на серой вершине Болзоот, то надел серую доху на березовый шест, поставил пугало и внезапно удалился в другое место. Два дракона превратили серую вершину Болзоот в пепел. Небывалый старик Боролзой оседлал своего серого летучего коня, погнался за ними и отрубил хвосты двум драконам.

Хурмаст-хан рассвирепел. «Арестуйте Небывалого старика Боролзоя!» — передал он через послов, и старик явился на зов хана. Хан спросил его:

— Ты почему поменял костяной клюв моего ворона на деревянный клюв?

— Если у моей янтарно-серой овцы родится белоснежно-белый ягненок, то принесу его в жертву Хурмаст-тэнгрию, так я думал. И когда у моей ян-

^{*} В данном разделе приведены выполненные автором переводы монгольских кумулятивных сказок из сборника Д. Цэрэнсоднома «Монгол ардын үлгэр». В названиях сохранена порядковая нумерация, отражающая расположение текстов в сборнике.

тарно-серой овцы родился белоснежно-белый ягненок, то, в то время как я радовался, что преподнесу его Хурмаст-тэнгрию, прилетел ворон и выколол ему оба глаза. Поэтому я, рассвирепев, забрал клюв ворона.

— Правда твоя. Но зачем ты натянул моим двум волкам шкуру на морды? — спросил его Хурмаст.

— Вы велели съесть моего летучего серого коня? Или же велели съесть моего нелетучего серого коня? — спросил старик у Хормусты.

— Я отправлял их с приказом съесть летучего серого коня!

— Но эти два волка съели моего нелетучего серого коня и я, рассвирепев, натянул им шкуры на морды.

— Тогда правда твоя. Но зачем ты ошпарил лица двум моим демонам?

— Вы приказывали извести Небывалого старика Боролзоя? Или же приказывали дыривать его серый шалаш?

— Я отправлял их с приказом извести Небывалого старика Боролзоя!

— Но когда они вместо того чтобы извести Небывалого старика Боролзоя, стали дыривать мою хижину, то я разозлился и ошпарил им лица.

— Но, старик, зачем ты отрубил хвосты моим двум драконам? — спросил его Хурмаст тэнгри.

— Их посылали извести Небывалого старика Боролзоя? Или испепелить серую вершину Болзоот? — спросил старик.

— Их посылали извести Небывалого старика Боролзоя!

— Тогда они, вместо того чтобы извести небывалого старика Боролзоя, превратили в уголь серую вершину Болзоот, вот я и отрубил им хвосты.

— Тогда правда твоя, — сказал Хурмаст-хаган.

Так Небывалый старик Боролзой зажил счастливо со своими семью овцами и серым летучим конем.

93. Семидесятилетний старик (Далантай өвгөн)

Остановился как-то Семидесятилетний старик, у которого были семьдесят красных коров и бык с

кривыми рогами, на водопой, чтобы напоить своих семьдесят коров. Но вдруг, говорят, пришел пятнадцатиголовый мангас-костолом и спросил: «Любишь ли ты своих семьдесят коров, любишь ли ты своего быка с кривыми рогами или же ты любишь свое брюхо с семьюдесятью складками?» Семидесятилетний старик ответил:

— Я люблю своих семьдесят коров и своего криворого быка, так что ешь мое брюхо с семьюдесятью складками. Но мое брюхо в семьдесят складок может взять только бритва Тонтий гуая.

Мангас отправился к Тонтий гуаю и сказал:

— Дай мне свою бритву.

— Мою бритву нельзя наточить ничем, кроме точильного камня Бинтий гуая, — сказал Тонтий гуай.

Мангас отправился к Бинтий гуаю и сказал:

— Дай мне свой точильный камень.

— Мой точильный камень нельзя увезти ни на чем, кроме одноколки Хантий гуая.

Мангас отправился к Хантий гуаю и сказал:

— Хантий гуай, дай мне свою одноколку.

— Мою одноколку не может увезти никто, кроме большого белого жеребенка Тантий гуая, — сказал Хантий гуай.

Мангас отправился к Тантий гуаю и сказал:

— Тантий гуай, дай мне своего большого белого жеребенка.

— Моего жеребенка не поймать ничем, кроме длинной урги Унтий гуая, — сказал Тантий гуай.

Мангас отправился к нему и сказал:

— Унтий гуай, дай мне свою длинную ургу.

— Моя длинная Урга находится на дальнем берегу внешнего моря, — сказал Унтий гуай.

— Как туда попасть? — спросил мангас.

— Привяжи к шее большой камень и иди по воде, — сказал Унтий гуай.

Мангас поступил таким образом и, пойдя по океану, умер. Все они были братьями Семидесятилетнего старика и, вместе победив врага, зажили <они> счастливо.

D. A. Nosov

The Mongolian folk cumulative-type tale

The author traces the history of studying cumulative-type tales in Europe and for the first time analyzes the composition and structure of the Mongolian cumulative tale. Cumulation is proved to be one of the elements of a fairy tale.

Key words: The Mongolian national fairy tale, cumulative, folklore, structure, composition, the character, a plot.

А. Алима

Особенности распространения монгольской протяжной песни

В статье описываются результаты предпринятых за последние пять лет на территории Монголии международных фольклорных экспедиций по сбору монгольских протяжных песен с целью исследования их бытования, сохранности в разных регионах и особенностей исполнения. Песни были классифицированы по региону распространения, манере исполнения, содержанию, строению, принципам стихосложения, включенности их в различные обряды. Автора интересуют зональные, локальные и региональные характеристики территорий распространения песен.

Ключевые слова: монгольская современная поэзия, лирика, образ, поэт, художник, стихотворение, перевод, английский.

В «Программе по содействию и развитию традиционного национального искусства», утвержденной распоряжением Правительства Монголии за № 68 от 1999 г., были затронуты проблемы, связанные с недостаточным вниманием ученых к вопросам объективного подхода и всестороннего научного исследования и сохранения колоритных и самобытных видов традиционного народного искусства, стоящих у некоторых народностей и этнических групп Монголии на грани исчезновения. Эта же идея нашла свое отражение в запланированной на 2005—2014 гг. программе «Морин хур¹ и протяжная песня». Для того чтобы решить эту проблему, надо в первую очередь составить полный перечень протяжных песен, дошедших до наших дней в пределах Монголии, уточнить ареал их распространения, изучить историю их возникновения и современное состояние. Это и положило начало работе по коллекционированию протяжных песен, и в частности редких и исчезающих песен у малых народностей и этнических групп, и по восстановлению их первоначальности с целью их сохранения и упорядочения для дальнейшего систематизированного изучения.

В данной статье мы предлагаем результаты полевых исследований, проводившихся с начала 2006 г. по настоящее время и касающихся ареала распространения всех зафиксированных нами песен на территории различных регионов Монголии.

Каждая протяжная песня может иметь несколько вариантов, в которых отражается характер местной манеры исполнения, унаследованный от знатоков и любителей пения данного региона. Все эти варианты могут иметь некую общность исполнения, по этому признаку они объединяются в одну группу, имеющую приблизительные границы и ареал своего функционирования. Перед нами была поставлена за-

дача определить общность монгольских протяжных песен по звучанию, манере исполнения, содержанию, строению, принципам стихосложения, а также по включенности их в различные обряды. Нас интересовали зональные, локальные и региональные характеристики территорий распространения песен.

Региональное распространение протяжных песен. Протяжные песни охватывают обширную территорию, на которой проживают различные монгольские народности. Монгольские песни характеризуются определенной общностью по сравнению с песнями других этносов. Однако в зависимости от региона и местности своего бытования монгольские песни разнятся между собой по манере исполнения, сюжетике, героям, стилистике и музыкальным характеристикам. В сферу исследования зонального распространения протяжных песен вошли не отдельные случайно выбранные области, но большие регионы, в которых традиционно проживали и проживают в настоящее время монгольские народы. Такая методика работы используется учеными России, Китая, Монголии, участвующими в международных фольклорных экспедициях, регулярно проводимых с 2008 г. (см. табл. 1).

В ходе проведения совместных исследований устанавливаются предварительные границы регионов распространения протяжных песен монголоязычных народов. Интересные выводы были сделаны на состоявшемся в Улан-Удэ 11—12 августа 2010 г. Международном круглом столе, прошедшем в рамках экспедиционного проекта «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный проект», в котором принимали участие специалисты из России, Монголии и Китайской Народной Республики².

На этом круглом столе нами было замечено, что регион распространения протяжных песен Монголии

имеет две основные зоны. Протяжные песни Автономного Района Внутренней Монголии Китайской Народной Республики (АР ВМ КНР), по мнению ученого из Внутренней Монголии Баянжаргала [Bayanjiragal, 2000. С. 771], в зависимости от своих особенностей могут быть распределены на семь групп:

1) песни Шилийн-гола (исполняют чахары, абага, удзумчины, сунниты); 2) песни Кулунбойра (испол-

няют баргуты, буряты); 3) зу-Удинские песни (их исполняют онниуты, северные хорчины, байрины), жирэм-хангайские песни (исполняемые хорчинами); 4) баяннурские песни (исполняемые урутами и уланцавами); 5) песни Их Зу, или ордосские; 6) песни Алша и торгутов; 7) песни синьцзянских и хухнорских монголов (их исполняют торгуты, ойраты, олэты и этнические группы Хебуксара).

Таблица 1

Районы проведения международных фольклорных экспедиций

№	Название экспедиции	Срок проведения	Место проведения	Цели и результаты
1	Монголо-китайская экспедиция (две группы)	24.08.2008—28.09.2008	Центральные и Гобийские аймаки	Исследование современного состояния протяжных песен центральных халхасцев, борджигин, баянбарат
2	Китайско-монгольская экспедиция (две группы)	25.09.2001—25.10.2009	Западные и восточные области АР ВМ КНР	Исследование современного состояния протяжных песен ордосцев, алашанцев, торгутов, халхасцев, восточных и западных баргутов, бурят, абага, хорчинов
3	Российско-монгольская экспедиция	2009	Бурятия	Исследование традиционных народных песен восточных и западных бурят, в том числе протяжных песен. История, эволюция и современное состояние протяжных песен
4	Монголо-российская экспедиция	05.08.2009—14.08.2009	Хентэйский аймак Монголии	Исследование бытования протяжных бурятских песен

В результате исследования территорий Монголии и АР ВМ КНР выявлено 5877 протяжных песен. Из них 0,9 %, или около 40 песен, имеют общий характер и поются как в самой Монголии, так и в АР ВМ КНР. Такое скромное количество протяжных песен, хорошо знакомых кочевникам Внутренней Монголии и Монголии, объясняется тем, что разделение монголов на два региона проживания произошло давно, и на протяжении нескольких веков люди существовали достаточно разобщенно. Это привело к тому, что ряд духовных и культурных ценностей, общих для обеих монгольских групп, были утрачены одной группой, трансформировались в культуре другой, в то же время в обеих группах появились элементы, которые можно назвать совершенно самостоятельными и независимыми от соседей.

Тематически они достаточно разнообразны. Это песни о природе, о любви к природе, к женщине, о лошади, песни на религиозную тему и философские.

Зональное распространение протяжных песен. Среди большого многообразия монгольских протяжных песен имеются достаточно сильно отличающиеся от всех остальных по характеру музыкального звучания, содержанию и художественным особенностям. Они имеют ярко выраженный местный колорит, их зарождение и бытование связано с точно определенной местностью. Зональный характер песенного фольклора проявляется в образовании самостоятельных сообществ, имеющих не только исторически родственные, но и общие культурно-духовные и территориальные корни. Как было сказано выше, протяжные песни Монголии по своим характеристикам могут быть представлены двумя группами, причем каждой из них будет соответствовать определенная зона распространения. Они названы нами зонами А и Б. Географическое расположение этих зон представлено на рис. 1³.



Рис. 1. Расположение зон распространения групп протяжных песен

В зону А входят Центральная и Восточная области целиком и некоторые области западных регионов Монголии. Жители этой зоны в основном халхасцы, хотогойты, дархаты, удзумчины, дариганга и немногочисленные этнические группы баргутов, проживающие в сомонах Восточного аймака. В административном отношении в эту зону входят Восточный, Хентэйский, Сухэбаторский, Восточно-Гобийский, Южно-Гобийский, Средне-Гобийский, Центральный, Гоби-Сумберский, Орхонский, Селенгинский, Балганский, Хубсугульский, Архангайский, Убурхангайский, Баянхонгорский, Дзабханский, Гоби-Алтайский аймаки.

Протяжные песни, исполняемые в этих аймаках, существенно отличаются от песен других районов Монголии. Они имеют собственные, неповторимые музыкальные ходы и гармонию, плавные движения мелодии и изящные переливы в верхних регистрах, широкий диапазон звучания. За кажущейся простотой слов кроется глубокая мудрость кочевого устройства мира, понимание древним человеком природы и Вселенной. Совершенство формы и содержания является воплощением феномена, называемого кочевым миром, в котором протяжной песне отведена значительная роль. Песни, зафиксированные на всей территории Монголии, составляют 40 %. По многим своим параметрам они имеют характеристики, сходные с центральнохалхаскими протяжными песнями, созданными халхасцами, кочевавшими в Центральном, Восточном и Западном регионах Монголии. Эти места издавна славилась музыкой и песнями, которые сопровождали все празднества и пиршества, собиравшие жителей из близлежащих и дальних мест. В зону А кроме удзумчинов и баргутов входят буряты и дархаты, живущие в северных областях Монголии. В силу ряда этнокультурных особенностей и самобытности уклада жизни и местных традиций, культура этих народностей несколько отличается от халхаской. Некоторые ученые считают, что песни бурят и дархатов, проживающих в этой местности, не могут претендовать на то, чтобы называться классическими в полном смысле этого слова, так как их форма значительно отличается от всех остальных монгольских протяжных песен. Однако в них сохраняются некоторые элементы протяжных песен, поэтому другие ученые настаивают на том, чтобы причислять их к протяжным песням. Люди старшего поколения помнят рассказы стариков о том, что в древности у хонгодорских бурят существовали некоторые формы песен, такие как *ууцын дуун*, *ут дуун*, *йй-дон*, по структуре стихосложения и общему строению очень напоминающие протяжные песни халхасцев. Отличие заключается в мелодике и манере исполнения.

Во время экспедиции нами было зафиксировано у бурят несколько песен, сохранивших явные черты протяжной песни. Это песни «Хэррэтэйхэн хээр», «Өнчин цагаан ботго», «Хууяа шилэ». Однако, можно предположить, что на самом деле они являются вариантами халхаских протяжных песен, в силу раз-

личных обстоятельств попавших к бурятам. Решение этих вопросов дело будущих исследований. Что касается дархатских песен, то мы не имеем достаточных оснований отнести их к разряду протяжных песен, хотя они имеют специфический колорит и манеру исполнения, которые роднят их с протяжными песнями. Очевидно, поэтому К. Н. Яцковская в своей книге «Сто песен дархата Г. Даваажай», вышедшей в 1978 г., причислила 71 дархатскую песню к протяжным. Однако этот вопрос нельзя считать до конца решенным.

В зону Б входят дертеты, баяты, захчины, мянгаты, ойлаты, алтайские урянхайцы, живущие в западных областях Монголии. В административном плане эта зона представлена аймаками Увс, Кобдоским и частью Баянхонгорского.

Песни зоны Б, называемой «многонациональной», отличаются от песен зоны А поэтикой, исполнительской манерой, мелодикой и количественным составом. В них хорошо сохранено обрядовое содержание. Исполнительская манера достаточно резкая. Жанр «айзам дуун» не зарегистрирован. Стих в песне несколько длиннее, чем в халхаской песне, основная тема связана с природой. Зарегистрировано несколько религиозных песен.

Халхасцы сомонов Чандмань, Дарви, Цэцэг, относящиеся к Кобдоскому аймаку, до сих пор поют такие песни на религиозные темы, как «Хан уул», «Эрдэнэт баахан шарга», «Газрын холоос гүйдэлтэй алтан шарга морь» [Экспедиционные материалы, 2010].

Протяжные песни зоны Б сильно отличаются от песен всех других зон. Например, только у ойратов есть песня «Арван гурван хүлгийн дуу». Мы считаем, что при исследовании протяжных песен не следует пользоваться термином *ойрад монголы*. Мы исходим из того, что в союз ойратских племен входили торгуты, баяты, дзахчины, монголыже в него не входили. Однако надо учитывать и тот факт, что в настоящее время здесь проживают и хотоны и халхасцы. Как было установлено при изучении изданных сборников протяжных песен и архивных материалов фондов Института языка и литературы АН Монголии, около 60 % протяжных песен Монголии составляют песни зоны Б.

В зону Б входят районы: Дербетский, Баятский, Захчинский, Алтайский, Урянхайский, Ойлатский, Мянгатский, Торгутский. По этническому признаку процентное соотношение протяжных песен зоны Б можно представить таким образом:

- дербетские песни 40 %;
- захчинские песни 21 %;
- торгутские песни 12 %;
- алтайские урянхайские песни 8 %;
- халхасские песни 7 %;
- ойлатские песни 7 %;
- баятские песни 4 %;
- мянгатские песни 1 %.

Одной из особенностей протяжных песен зоны Б является наличие так называемых «общих песен».

Такие песни есть в каждой этнической группе. Они составляют 32 % песенного состава зоны Б. Наблюдения за образованием вариантов этих общих песен показывают, что вариантов старых песен имеется больше, чем возникает новых песен. Характер мелодии у этих вариантов в каждой этнической группе отличается друг от друга незначительно. Так, песню

«Цагаан цоохор морь» дербеты считают своей в той же степени, в какой баяты и урянхайцы. У центральных халхасцев в восточных регионах она не звучит, однако ее исполняют торгуты во Внутренней Монголии КНР. Распространение этой песни показано в табл. 2.

Таблица 2

Распространение песни «Цагаан цоохор морь»

Номер регистрации «Фонда фольклорных материалов ИЯЛИ АНМ», название книг	Аймак	Сомон	Народность
3.1.34	Гоби-Алтайский	Дарив	халхасцы
3.1.35	Гоби-Алтайский	—	халхасцы
3.1.45	Увс	Зун-Гобийский	баяты
3.5.93	Увс	—	баяты
x-5.big	Баян-Ульгийский	—	урянхайцы
3.13.75	Хубсугульский	Сумбер-бригад	халхасцы
5.48.	Баян-Ульгийский		урянхайцы
3.9.95	Кобдоский	Манхан	дзахчины
Урянхайские народные песни. Ганболд М. Хөвд, 1992. С. 19	Кобдоский	—	урянхайцы
Захчинские народные песни. Пурэвжав Э., Катуу Б. Улан-Батор, 2005. С. 128, 129	Кобдоский	Дзэрэк	дзахчины
5.10.6	Кобдоский	—	дзахчины
3.9.73	Кобдоский	Манхан	урянхайцы
3.9.25	Баянхонгорский	Бумбогор	халха

В таблице наглядно показано, что эта песня зарегистрирована у халхасцев четыре раза, у урянхайцев — четыре раза, у захчинов — три раза, у баят — два раза.

Локальное распространение протяжных песен.

В протяжных песнях, которые относятся к определенным зонам, можно увидеть ряд особенностей, позволяющих разбить их на группы, представленные песнями частных локальных территорий. Зоны, где звучат такие песни, названы нами локальными зонами, или подрегионами. Образование данных локальных зон, или подрегионов, связано с историей расселения различных этнических образований, с разделением проживания одного и того же этноса в разных государственно-административных единицах. Например, в юго-восточной части Увурхангайского аймака, который ранее принадлежал к Тушэтухан-

скому аймаку, зарегистрировано множество мелодий, не встречавшихся в других его районах. А в северо-западной части этого же аймака, который ранее принадлежал Сайнноинханскому аймаку, зафиксированы мелодии «Илден бейла» и «Тээла», которые также не были зафиксированы в других местах. В Архангайском аймаке нами были записаны мелодии песен «Монастырь Заяя», «Номунхан» и «Князь Дашдо», не известные ни в каких других районах.

Мы поставили задачу выяснить, какое распространение имеют песни, занимающие преобладающее положение в зоне А, — в тех аймаках, которые по своему географическому положению находятся на границах зон А и Б. В качестве примера мы взяли песни Баянхонгорского и Гоби-Алтайского аймаков (см. табл. 3).

Таблица 3

Распространение песен в Баянхонгорском и Алтайском аймаках

Название аймаков	Песни зоны А	Песни зоны Б	Песни, общие для зоны А и Б	Песни, распространенные в данном аймаке
Баянхонгорский 100 %	53 %	16 %	4 %	26 %
Алтайский 100 %	56 %	18 %	5 %	21 %

Более 50 % песен, распространенных на территориях этих двух аймаков, принадлежат к зоне Б. Среди них немало песен имеют сугубо местный колорит. Распространение песен зоны Б рассмотрено нами на примере подрегиона баят. Баятские народные протяжные песни изучены мало. В фольклорном фонде ИЯЛИ АНМ имеется всего около 30 вариантов песен баят, а в сборник «Баятские народные песни» любителя и собирателя песен Х. Мунхо включено 35 протяжных песен. В фольклорном фонде ИЯЛИ АНМ хранятся баятские протяжные песни, такие как «Уулын ундур», «Тэнгэрийн агаар», «Газрын холоос гүйдэлт», «Нарийн саарал морь», «Урээн сайвар зээрд», «Гурван хээрийн чихтей», «Алтай захын бургас», «Бадам чихтэй халтар», не вошедшие в вышеупомянутый сборник.

Состав фонда баятских протяжных песен только на 22 % относится к собственным песням этой этнической группы, остальные песни поются также и другими этносами.

Примечания

1. Морин хур (монг. *морин хуур*) — монгольский традиционный двухструнный смычковый музыкальный инструмент.

Не следует понимать термины «зона», «регион», «территория» как чисто географические понятия, определяемые природными факторами и подразумевающие такие конкретные географические районы, как северная тайга, средняя степная полоса, Южная Гоби. Наше понимание этой проблемы имеет культурологическую основу.

Протяжные песни Восточного региона Монголии по своему составу, художественным особенностям, принципам стихосложения, характеру возникновения и бытования имеют много общего с песнями Центрального региона.

Изучение распространения монгольских народных протяжных песен в зонах А и Б дает возможность рассмотреть развитие протяжных песен во взаимодействии социальных, географических и культурных факторов, а также определить этнические, языковые и культурные особенности их функционирования.

2. Проект РГНФ № 09-04-00540 аГ.

3. Темным цветом обозначены местности, в которых не велась регистрация протяжных песен.

Литература

Bayan-irayal S. «Mongyol urtu-yin dayuu-yin ucir jüi». Öbür mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 2000. ö.71.

Интернет-ресурс:

http://www.mofa.gov.mn/mn/index.php?option=com_content

<http://www.mongoljournal.com/ru/view=article&id=151:2009-05-04-03-32-52&catid=35:2009-02-23-04-19-12>

Экспедиционные материалы по изучению западных халхских протяжных песен в аймаке Ховд, Говь-Алтай. 14—25 августа 2010 г.

A. Alima

The distribution features of Mongolian «long» songs

This article gives some results of several international folklore expeditions undertaken on the territory of Mongolia over the past five years. The aim of these expeditions was to collect Mongolian «long» songs, to study their existing, preservation in different areas and local features of singing. The songs were classified according to the area, performance style, content, structure, principles of versification, their use during various ceremonies. The author is interested in zonal, local and regional characteristics of the songs distribution area.

Key words: The Mongolian modern poetry, lyrics, image, a poet, poem, translation.

Т. Г. Басангова

Демонологические персонажи в фольклоре калмыков

Так называемая «низшая» мифология, включающая в себя комплекс представлений о демонах и духах (т. е. существах, принадлежащих к потустороннему миру), занимает особое место в системе традиционных верований монгольских народов. Автор анализирует визуальный код демонологических персонажей фольклорной прозы, содержащей сведения об образе и функциях мифических существ.

Ключевые слова: демонологический персонаж, фольклор, литература, проза, монгольские народы.

Особое место в системе традиционных верований занимает «низшая мифология» (термин немецкого этнографа В. Маннхардта, 60—70-е гг. XIX в.), включающая в себя комплекс представлений о демонах, духах, то есть о существах, принадлежащих к потустороннему миру.

Визуальный код демонологических персонажей фольклорной прозы — та загадка, которая таит в себе немало важных сведений об образе и функциях мифических существ. Внешний облик персонажей народной демонологии не раз привлекал к себе внимание исследователей [Померанцева, 1975. С. 15]. Визуальный облик демонологических персонажей складывается из определенного более или менее изменчивого набора компонентов. Это и физические параметры персонажа (его рост, толщина или худоба), и одежда, и присущие ему атрибуты. И, безусловно, поскольку мы имеем дело с существами, способными к изменению своего облика, доминирующим в описании персонажа народной демонологии будет считаться тот образ, который видится человеку, согласно текстам демонологических преданий. Предания о представителях низшей мифологии — отдельная глава в калмыцком фольклоре. Образы низшей мифологии — это алмаасы, мусы, шулмусы, лусы, мангусы, буг эрлики, четкеры. Данные образы являются персонажами эпоса, сказок, в текстах которых они являются врагами главных героев, препятствующими богатырю. Место обитания демонологических существ — это горы, водоемы, дороги, пустыющие дома.

В словаре Г. Рамстедта названы такие персонажи низшей мифологии, как *bog* — демон, обитающий в степи, *alms* — демон, чудовище женского пола, *lusin chan* — хан водной стихии, *mus* — чудовище с огромной силой, *mangas* — злой дух, пожиратель людей [Рамстедт, 1935. С. 15].

Современные информанты также имеют представление о демонологических существах: *донам*, *шулмус*, *четкр*, *домая*.

Опрос информантов происходил по следующей схеме: название мифического существа, портретное описание, половая принадлежность, рассказ об их деяниях. Демонологические образы делились на несколько категорий, а именно: 1) по возрасту (старика / молодежь); 2) по родственным отношениям (отец, муж, сын); 3) по социальному статусу. В произведениях устного народного творчества калмыков мангусы и мусы, шулмусы изображены целыми семьями — братья, муж и жена. У шулмусов есть свой хан — Шар Гюргю. Мангус является владельцем множества скота и подданных, как и хан. О мифическом существе *донам* говорится следующим образом: ноги их были повернуты назад. Эти существа бродили по ночам вдоль дорог, мешали путникам передвигаться. Конь путника также подвергался опасности, *донам* цеплялся за уши коня и не давал ему двигаться. Этот образ упоминается в романе Б. Дорджиева «Мой оток» — это великан черного цвета, покрытый шерстью с мокрыми руками, от него исходит дурной запах [Дорджиев, 1968. С. 34]. Одним из характерных признаков нечистой силы являются распушенные неприбранные волосы, таким персонажем является *алмас*, у калмыков это существо обозначено как *алмс* — *шулмс*. По представлениям калмыков, это огромная длинногрудая женщина, которая перебрасывает грудь назад, у нее распушенные волосы золотого цвета. Повествуя о мифических существах, информанты указывают на их половую принадлежность. Они могли принять облик как мужчин, так и женщин. Так, в *шулмусов*, *домая*, *четкеров* перевоплощались души обиженных людей. *Домая* относится к невидимым персонажам. Местом его обитания является загон для скота, он пугает и

разгоняет скот¹. Согласно народным представлениям, он мог побаиваться только козла. Эти существа относятся к категории дорожных духов или дорожных вредителей. Ночами эти существа блуждали по дорогам, останавливали всадников, тянули лошадей за хвост, таким образом водя их всю ночь². Если у лошади был усталый вид, о ней говорили: «Ночью на ней скакали алмас и шулмусы»³. Шулмусы, по представлениям калмыков, селились в пустующем доме. Превратившись в прекрасных девушек, они звали путников-мужчин звонким голосом. Оберегом от них служило грубо сказанное слово, ругательство. Как известно, главными врагами богатырей эпоса являются во многих случаях демонические существа: мангасы, шулмусы, мусы, лусы и др. В наиболее архаической форме изображены мангасы. Они обладают пятнадцатью, сорока, девяносто и более головами. В ойратском эпосе описание внешности мангаса таково: «У него девяносто пять голов с гривой верблюда-самца, с бычьими рогами и девяносто восемью клыками» [Монголо-ойратский героический эпос, 1923. С. 45]. Мангасов можно победить в том случае, если уничтожить их души. В поэме о Бум-Эрдени говорится, что заветная душа находится в головах двух змей, которые высовываются из ноздрей седловатого Лыски. Душа другого мангаса, с которым вступил в схватку названный герой, находилась в красной родинке величиной с сустав большого пальца. Мангасы обычно изображаются горбатыми, в сражении стремятся проглотить (всосать в себя) богатыря. В несколько ином ключе изображены мангасы в калмыцком «Джангаре». Они подверглись значительной трансформации, утратив многие архаические черты (многоголовость и т. д.) и приобретя больше антропоморфных. Богатыри «Джангара» сражаются с мангасами как с обыкновенными противниками. Мангасы (мангусы) — персонажи мифов о происхождении календарного праздника Цаган Сар. Небесная дева Окон-Тэнгри побеждает Мангаса. В этот день люди здороваются особенным образом, подавая руку внутри рукава как память о том, что при битве с мангусом рука Окон-Тэнгри была окровавлена [Менке-Буйн Цецег, 1990. С. 4]. В калмыцком фольклоре образ мангуса претерпел изменения. В «Джангаре» мангус — владелец всех стад, множества подданных, пастбищ. У калмыков заболевшего человека называют *адма* — человек, обуреваемый влиянием злых духов (*ad*). Сходное обозначение злых духов наблюдается у алтайцев, например, духов умерших людей, которые беспокоят живых, называют *аз* [Дьяконова, 1975. С. 63]. При встрече со злым духом *аз* человек может умереть. У калмыков *ад* — это чрезмерное пристрастие к чему-либо [Ользева, 2007. С. 136]. Представление о злых демонах *буг* отражено в заговоре — страшилке калмыков «Бужи, бужи!», которым пугают детей. Пугающий выворачивает нижние веки и произносит данные слова [Борджанова, 2005. С. 84]. По представлению сказителя Чойнхора из Внутренней Монголии, дух, именуемый *бог* (*буг*), происходит из бер-

цовой кости умершего человека [Неклюдов, 1994. С. 263]. В речи калмыков *четкера* встречается в сочетании *эрлг—четкр*, четкер бестелесен, против него трудно бороться. Он является обитателем нижнего мира. В некоторых сюжетах богатырских сказок герой женится на существах демонического происхождения. Они обозначены как *эрлг күүкн* — 'девушка из подземного царства Эрлика'. Герой узнает о ее демонической сущности, от людей ее отличают вывернутые наружу пятки, через дыры в подмышках видны ее легкие. Одним из вредоносных духов у калмыков именуется *гууц*, его образ запечатлен в устных рассказах. Слово *гууц* произошло от слова *гуух* — 'бегать (бегающие)', эти духи обладают громадной силой. Вредоносные духи бывают в образе как мужчины, так и женщины, которая обладает необыкновенной походкой и при ходьбе издает звуки⁴. *Гууц*, как и шулмусы, относится к дорожным духам.

В Калмыкии были места, где, считалось, кружат шулмусы. Про человека, затерявшегося в степи, говорили, что его шулмусы окружили. Люди остерегались этих мест. Из рода в род передавались устные рассказы о встречах с шулмусами. Одним из оберегающих действий была битва с неведомой враждебной силой. Доехав до такого места, нужно было снять одежду и начать драться с неведомым призраком и кричать: «Уйди отсюда»⁵. Чтобы избавиться от демонологического существа и обеспечить счастливый исход путешествия, в дорогу нужно было брать оберег в виде серебряной монеты. Оберегом от демонологических существ могут служить острые предметы, например, согласно тексту калмыцкой легенды, *токуг* (украшение для волос из серебра). «Как-то раз девушка отправилась в степь собирать аргал. Там ее начал соблазнять дьявол. Девушка смогла защититься, ударив того токугом, после чего искуситель исчез»⁶ [Информант Л.-Г. Цоргаев, запись Г. Ю. Бадмаевой]. Защитой от шулмуса, который, по представлениям калмыков, сидит в середине вихря, является нож. Если бросить нож, появляется кровь. (Полевые записи автора). Такие же представления о вихре бытуют у якутов [Алексеев, 1975. С. 54]. Согласно полевым данным, шулмусы в своих деяниях всегда соревновались с Буддой (Бурхан Багши). Если Бурхан Багши создал учение и аршан — божественный напиток, то шулмусы создали игральные карты и курево, приносящие человеку вред⁷ [Информант Д. Нандышев, запись Б. Горяевой, 2006]. Для демонических персонажей характерна недостаточность, они хромы, одноглазы. Фольклору калмыков известны отголоски мифа о циклопе, в частности, это образ одноглазого богатыря Онкор Шара в песне «О битве Хонгора с войсками мангасов Авланги-хана», записанной в 1901 г. И. И. Поповым на Дону от сказителя Бадмы Обушинова. В названной песне он выступает как обыкновенный богатырь на стороне хана мангасов Авланги. Богатырь Хонгор, одержав победу над войском Авланги-хана, отдохнув, опять вступает в битву. Получив множество ран, обессиленный, он падает на землю. Тут появля-

ется Онкор Шара, который своему хану дал клятву, что он убьет Хонгора, привязав за шею железной цепью к хвосту своего коня и волоча его по земле. Долго скачет Онкор и наконец решает бросить Хонгора на съедение слепой щуке, лежащей на дне моря, кипящего ядом. Но щука отказывается проглотить Хонгора. Из-за дочери Онкор везет его к мусу, который втягивал в себя всё, что находится рядом. Онкор Шара помещает Хонгора в железный сундук и волочит его [Кичиков, 1992. С. 67]. В богатырской сказке калмыков одноглазый великан (своеобразный Геракл) — это черный человек, на макушке которого находится единственный глаз. В богатырской сказке «Дамбин Улан-Батор» противником героя выступает богатырь Орха с единственным глазом. Богатырь ослепляет его, а также лишает его рук и ног. Одноглазые существа выступают и в женской ипостаси. Фольклору монгольских народов известен сюжет об одноглазой старухе, функции которой сходны с функциями Бабы Яги. Старуха происходит из рода *шулмусов*. Эта старуха подсыпает богатырю в чай яд, волшебным посохом богатырь выкалывает ей глаз. Мифический персонаж *яга* выступает обычно в женской ипостаси. Крайне редко встречается он в эпосе монгольских народов. В эпическом репертуаре джангарчи М. Басангова имеется песнь, адресованная *ягц*. Ягц выступает обычно в женской ипостаси в образе красивых девушек, которые угощают путника *арзой*. В репертуаре джангарчи М. Басангова имеется песнь, в которой *ягц* является активным женским персонажем, противоборствующим богатырю. Для демонических персонажей характерна изменчивость облика. *Ягц* способна изменять облик от прекрасной девушки-чаровницы до медноклювой старухи, которая высасывает кровь богатыря. Одним из характерных признаков потусторонних сил являются распущенные неприбранные волосы. Местом обитания этих сил является безлюдная степь. В сказках калмыков есть образы стариков — как помогающие главному герою-богатырю, так и враждебные. К ним относится *древняя старуха-горбунья в дырявой шубе*, с джейраньими ногами. Место ее обитания — подземелье. Для обезвреживания старухи богатырю достаточно оторвать одну ее ногу и троекратно забросать ее камнями [Хальмг туульс, 1960. С. 23]. Старуха-*эмеген* управляет природными стихиями, радуга у калмыков — это «хромая старуха». Исследователи видят в старухе «одно из демонических воплощений сил природы» [Антонова, Чвырь, 1987. С. 23].

Примечания

1. Полевой дневник автора.
2. Инф. Ш. В. Боктаев, 1935 г. р., род хошеут, запись 2007 г.
3. Инф. тот же.
4. Запись Т. И. Шаравовой, канд. ист. наук.

Литература

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975.

К мангасам близки по своим функциям *мусы* — одноглазые демонические существа, которые сосуществуют с ними в одном пространстве и встречаются в основном в сказочном и — реже — героическом эпосе калмыков. *Мусы*, как и мангусы, многоголовы, обладают поглотительной и пожирающей функциями. Демонологические персонажи имеют гигантский рост. Так, в фольклоре калмыков герою противостоит человек большого роста (*ики хара кюн*) — большой черный человек. У. Душан, говоря о роде бага-цаатан, пишет о том, что они склонны к разного рода суевериям. Представители этого рода полагали, что в камышах, поблизости от их поселений, расположенных на берегах озер, обитают чело-векоподобные гиганты, покрытые шерстью *кун-мус*. С наступлением темноты они выходят из своих камышей и могут не только натворить много бед, но и похитить людей. Поэтому после захода солнца люди старались не находиться долго вне своих кибиток [Душан, 1976. С. 13].

К числу мифических персонажей в эпосе «Джангар» относятся также *бирмены*, которые не встречаются в эпосах монголов и бурят. По своей природе *бирмены* менее активны, чем мангасы, чаще всего они выступают в качестве посланцев вражеских ханов или просто упоминаются как враги Джангархана и его богатырей. Тела уничтоженных демонических существ обычно не подлежат захоронению, их расчлениают на куски и сжигают, поскольку они обладали способностью оживать.

Людям, живущим ближе к водным источникам и питающимся его дарами, нечистая сила может представляться в виде морских обитателей. У калмыков это *лус*. Водные источники, по представлениям калмыков, имеют своего хозяина — *эзена*. Духи вод именуются *усна хад*. Они ведут вполне земную жизнь. *Усна хад* имеет жену и дочь, к которой сватается богатырь.

Демонические существа — это обитатели нижнего мира (*дор газр*), но некоторые из них обитают в пространстве между небом и землей (*шавилг*). Это место обитания мангусов, гигантских многоголовых ядовитых змей, враждебных ханству богатыря.

Таким образом, данная работа — начало большого исследования, которое может быть выполнено в дальнейшем путем сравнительного изучения демонологии монгольских народов.

5. Полевые записи автора, 2004.

6. Инф. Л.-Г. Цоргаев, запись Г. Ю. Бадмаевой, канд. искусствоведения.
7. Инф. Д. Нандышев, запись автора, 2008.

Антонова Е. В., Чвырь Л. А. Таджикские весенние игры и обряды и индо-иранская мифология // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

- Борджанова Т. Г.* Сказка о Буджинде // Теегин Герл. 2005. № 4.
- Дорджиев Б.* Мой оток. Элиста, 1968. На калм. яз.
- Душан У.* Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический вестник. Элиста, 1976.
- Дьяконова В.* Погребальный обряд тувинцев. М., 1975.
- Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». М., 1992.
- Менке.* Буйни Цецг Цаеан Сар нэр давулдг йосн // Хальмг үнн. Лу сарин, 1990.
- Монголо-ойратский героический эпос. Пг.; М., 1923.
- Неклюдов С. Ю.* Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак: Сб. ст. по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А. Н. Журинского / Отв. ред. В. И. Беликов, Е. В. Муравенко, Н. В. Перцов. М., 1994.
- Ользеева С. С.* Народные обычаи и традиции. Элиста, 2007.
- Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Рамstedт Г.* Калмыцко-русский словарь. Хельсинки, 1935.

T. G. Basangova

Demonological characters in the Kalmyk folklore

The so-called «low mifology» which deals with demons and spirits, i. e. the beings belonging to the other world, occupies a special place in the traditional beliefs of the Mongolian peoples. The author analyzes the visual code of the characters from demonological folk prose, which bears information about the creature's image and functions.

Key words: Demons and spirits, folklore, literature, prose, the Mongolian peoples.

Е. В. Сундуева

Вербализация зрительного восприятия световых явлений в монгольских языках (на материале корней с согласным *г*)

Автором рассмотрены особенности вербализации в монгольских языках таких понятий, как «свет», «луна», «солнце», «рассвет», «закат», «мираж» и др. Их фоносемантический анализ, считает автор, доказывает способность сонанта [r] отражать глубокую семантическую эволюцию и позволяет с достаточной долей последовательности реконструировать прамонгольскую картину языкового состояния.

Ключевые слова: межъязыковые контакты, лексическая форма, монгольский язык, перевод, лексическое взаимодействие, административно-территориальная терминология.

С позиции фоносемантики переднеязычный дрожащий сонант [r] во многих языках мира соотносится с такими признаками, как резкость, грубость, яркость, что обусловлено его физическими (акустическими и артикуляционными) свойствами и в большинстве случаев ведет к внутреннему диссонансу. Так, признак 'шершавый, шероховатый', вербализация которого происходит на основе тактильного модуля перцепции, в большинстве случаев реализуется в односложных корнях с дрожащим сонантом [r] и аффрикатами [E] и [č] в ауслaute (п.-мо. *arEa yar*, мо. *арзгар*, бур. *арзагар*, калм. *арзһр*, ойр. Синьцз. *арзаһар* 'шероховатый; грубый'; п.-мо. *berE igir*, мо. *бэржэгэр*, бур. *бэржэгэр* 'неровный, шероховатый' и др.). В восприятии данного признака задействованы как тактильные, так и аудиальные структуры воспринимающего тела. Проведение пальцами рук по шершавой поверхности вызывает внутреннее дрожание (раздражение). По выражению М. Булгакова, слово 'шершавость' «скребет по нервам, будучи просто произнесенным».

Базисная семантика 'дрожания, осложняющего или нарушающего восприятие', также стала источником для развития в монгольских языках значений 'острый, резкий, кислый, неприятный (о вкусе и запахе)'. Например, п.-мо. *darbigina-*, мо. *дарвигна-* 'ощущать пряный, острый вкус'; бур. *шороб* 'резкий, бьющий в нос, едкий (о запахе)' и др.

Однако известно, что наибольшая когнитивная нагрузка в сенсорной организации ощущений приходится на органы зрения и слуха — оптические структуры глазодвигательного и акустические структуры ушного аппаратов. «Свыше 90 % информации, воспринимаемой модальностями тела, пропускается через оптические структуры зрения» [Шилков, 1998. С. 92].

Корни с рассматриваемым согласным передают как однократные, так и прерывисто-кратные световые явления, которые могут проявляться как в атмосфере, так и на воде. Корень **ir/ irb* передает резкую боль в глазах от яркого света: п.-мо. *iryа-*, мо. *ярга-*, бур. *урга-* 'резать, колоть (о боли в глазах)' < *ir ge-* 'сделать *ir*', п.-мо. *iralj-*, мо. *яралз-*, калм. *ярлз-*, ойр. Синьцз. *йаралза-* 'рябить, переливаться; сверкать, блестеть; смеясь скалить зубы' (п.-мо. *iray-al/ iralj-*, мо. *яраал/ яралж* 'рябь на воде'). Тот же корень **ir* реализует схожие значения в маньчжурском языке: *ирахи* 'струя (на воде), зыбь; зайчик, луч (света, проникающий через отверстие и представляющийся пылинкой)', *ирахина-* 'струиться, колебаться', *ирэн* 'зыбь, волнение, струи на воде (от плавающей рыбы)', *ирэнэ-* 'образовываться зыби, струям на воде (от плавающей рыбы)' [Сравнительный словарь... 1975. С. 324], ср. также эвенк. *борилкән-* 'покрываться рябью (о водной поверхности)', *ларгв-* 'покрываться зыбью (о море)' [Сравнительный словарь... 1975. С. 96, 494]. Привлекает внимание фонетическая близость корней в бур. *ерб-эдэ-*, калм. *ирв-лз-* 'ослеплять, бить в глаза (о солнце)' и рус. *ряб-*ить.

Здесь можно наблюдать верхний абсолютный порог ощущений, когда интенсивность стимула вызывает изменение модальности ощущения. Очень яркий свет, воспринимаемый нервными окончаниями сетчатки глаз, вызывает болевые ощущения, сопровождаемые внутренним дрожанием, сопоставимым с акустико-артикуляционными характеристиками звука [r]. Таким образом, базисная семантика корней с дрожащим сонантом [r] выражает однократное или прерывистое движение света, осложняющее или нарушающее восприятие.

Корни **sar/čar* соотносятся с яркой, ослепительной вспышкой света: п.-мо. *čargi-*, мо. *царги-* 'слеп-

нуть (от блеска снега)», бур. *һарга-* ‘слепить глаза (о солнечных лучах)’ (производные *һаргама* ‘ослепительный’, *сарьяма сагаан* ‘белый-пребелый, бело-снежный’). Отсюда мо. *саруул*, бур. *һаруул*, калм. *сарул*, ойр. Синьцз. *саруул* ‘светлый, ясный’. Мягкорядный вариант **ser/serb* передает меньшую степень реализации признака: мо. *сэрвэгэнэ* ‘мерцать’, *сэрвэс хий-* ‘чуть мелькнуло вдали’.

Вероятно, развитие в слове п.-мо. *sar-a*, мо. *сар*, бур. *һара*, калм. *сар*, ойр. Синьцз. *сара*, орд. *sara(n)*, даг. *sar*, дунс. *sara*, бао. *sare, sera*, ж.-уйг. *sara*, монгор. *sara* значения ‘луна’ обусловлено тенденцией к ослаблению проявления в корне интенсивности света: ‘яркий свет’ → ‘лунный свет’ → ‘луна’. Выбор «резкой» с позиции фоносемантики фонемы [s] в анлауте, вероятно, обусловлен тем, что лунный свет кажется достаточно ярким на фоне темного ночного неба. Заслуживает внимания приведенная авторами «Etymological Dictionary of the Altaic Languages» параллель между пмонг. **sara* ‘луна’ и птюрк. **jar-* ‘светить; рассветать; свет’. Мо. *jara-* ‘светить, блеснуть’, обычно сопоставляемое с тюркской формой, здесь, на наш взгляд, ошибочно рассматривается как «очевидное заимствование из тюркского». Авторы сомневаются в правильности предположения В. М. Иллич-Свитыча о том, что мо. *sara* является просодическим вариантом *sira* ‘желтый’ [Starostin, Dybo, Mudrak, 2003. 1513].

Л. С. Левитская справедливо предполагает, что тюрк. *йары-* ~ *жары-* ~ *дары-* ~ *чары-* ‘светить, блеснуть, сиять’ является производным от первичной имитативной основы **йар*, представленной также в распространенной основе *йарқ/ жарқ* ‘блистать’. Реальность **йар* подтверждают як. *сыр* в *сыр гын* ‘отсвечивать’, *сырдай-* ‘блестеть’ [Этимологический словарь... 1989. С. 134—135]. В нанайском языке Н. Б. Киле зафиксированы следующие формы: *ярак* ‘пребывая в относительном покое, будучи ярким; ярко светясь, горя’, *ярак-ярак* ‘с яркими пятнами, крапинками, полосками (о расцветке ткани)’, *ярбар* ‘стать ярким, ярко озариться’ [Киле, 1972. С. 188], маньчж. *дэр сэжэ* ‘бело, как снег; блестяще, как звезда; ясно, как день’ [Сравнительный словарь... 1975. С. 237]. Ср. корень **jark* в рус. *ярк-ий*.

Связь между тюрк. *jar-* ‘светить’ и *jar i n* ‘утро; завтра; следующий год’ допускается большинством алтаистов (А. Вамбери, В. В. Радлов, М. Ряснен, В. Банг и др.). Э. В. Севортян рассматривает *йарын* как отглагольное образование (ср. кирг. *жаркын* ‘свет, светлый’ < *жаркы-* + *n*), где *-n* можно интерпретировать как аффикс со значением результата действия [Этимологический словарь... 1989. С. 147—148]. В качестве надежной монгольской параллели тюрк. *jar i n* Л. С. Левитская приводит мо. *nara-n* ‘солнце’ [Сравнительно-историческая грамматика... 2001. С. 81]. В п.-мо. *nara*, мо. *нар*, бур. *наран*, калм. *нар*, ойр. Синьцз. *нар*, орд. *nara(n)*, могол. *наран*, даг. *нар*, дунс. *наран*, бао. *нараң*, ж.-уйг. *наран*, монгор. *nara* ‘солнце’ «мягкая» [n] в анлауте, по всей видимости, коррелирует с меньшей степенью проявления

признака ‘яркий’ в корне. В Алтайском словаре также даны: Пяп. **àri-* ‘рассвет, заря’ и Пкор. **nár* ‘солнце, день, погода’ [Starostin, Dybo, Mudrak, 2003. 1028].

Ср. также выражение идеи «вспышки света → рассвет» с помощью корня **Еar* в рус. *заря, зарево, озарить*, укр. *заря*, ст.-слав. *зарѣ*, болг. *заря*, словен. *zarja*, чеш. *záře* ‘сияние, блеск, свет’, др.-польск. *zarza*; наряду с этим: укр. *зоря* ‘звезда, заря’, болг. *зора* ‘утренняя звезда, утренняя заря’, сербохорв. *зопа* ‘заря’, словен. *zórja*, чеш. *zorě*, словц. *zora*, польск. *zorza*, н.-луж. *zońa* ‘зареве’. М. Фасмер приводит родственные имитативные слова: лит. *žarijà*, мн. *žaryjos* ‘раскаленные уголья’, *žerėti, žerėtiù* ‘сверкать, блеснуть’, *žerėtioti* ‘тлеть, светиться’, *žirstu, žirti* ‘сыпать искры’, *pážaras* ‘отблеск зари’ [Фасмер, II. С. 81].

В монгольских языках понятие ‘рассвет, заря’ передается с помощью лексемы п.-мо. *ür*, мо. *үүр*, бур. *үүр*, калм. *өр*, ойр. Синьцз. *өр*, орд. *oro, or*, даг. *ur*, бао. *or*, ж.-уйг. *ojir*, монгор. *ör*. Тюркскую параллель *ürün* ‘белый; светлый, ясный; предрассветная темнота; едва заметный, смутно виднеющийся (в полутьме)’ И. В. Кормушин определяет как праязыковое прилагательное, вытесненное в большинстве языков начиная со средней поры огузским *aq*, приобретшим к этому времени значение ‘белый’ из общетюркского ‘белесый, седой, сивый’. «Древность рассматриваемого слова косвенно подтверждается неясностью морфологического состава, здесь виртуально можно вычленил суффикс *-ŋ*, но подходящая семантическая основа **ürü-* ~ *ür-* в тюркском корнеслове отсутствует» [Сравнительно-историческая грамматика... 2001. С. 601]. В данном случае имитативный корень *ür* передает сияние солнечных лучей, полос, наблюдаемых на рассвете, ср. калм. *урң-урң ги-* ‘еле светиться, мерцать’, тюркские формы: «тур. диал. *өрле-*, кирг. *өрдө-*, тат. *үрлә-*, башк. *үрлә-*, сюг. *ерле-* ‘всходить (о солнце)’» [Этимологический словарь... 1974. С. 543].

Корень *ür/ör* при появлении расширителя [l] и словообразовательного суффикса *-ge* служит для обозначения в монгольских языках части суток: п.-мо. *ör-l-ü-ge* ‘утро, утром; завтра’ (ср. рус. *утро* → *за утро* → *завтра* → *завтра*). Корневой кластер [rl] также наблюдается в словах: п.-мо. *dürleger*, мо. *дүрлэгэр* ‘с широко раскрытыми глазами, пучеглазый’; п.-мо. *kürleyi-*, мо. *хүрлий-* ‘мрачнеть, хмуриться, багроветь’ и др. Можно предположить, что, подобно форме п.-мо. *kürleyi-* ‘мрачнеть’, форма **örleyi-* означала ‘светать, заниматься (о заре)’, отсюда *örlüge* ‘рассвет’ → ‘утро’.

По замечанию Г. А. Рубинштейн, зрительные представления частей суток в русском языке, как правило, связаны с образами света: «И день, и утро могут сиять, белеть, мерцать, блеснуть, заниматься, светиться, светлеть, бледнеть. <...> Часто зрительные представления связаны с горением, которое может быть представлено и в своей начальной стадии (возгорание), и в конечной стадии (угасание, таяние

в результате сгорания, подобно свече), однако возгорание более типично для утра, а угасание – для вечера и ночи» [Рубинштейн. С. 10—11].

Функция корня **Eir* также состоит в подражании блистанию, сверканию, мерцанию: мо. *жирэв жарав* ‘мигание, мерцание’, *жирэв жирэв тат-/жирэв жирэв хий-* ‘промелькнуть, сверкнуть; проходить быстро’, калм. *жирви-* ‘сиять, мерцать’, ойр. Синьцз. *жирши-* ‘поблескивать вдаль’. Вариант **jer* обладает схожей семантикой: п.-мо. *Eerbeski-*, мо. *зэрвэсхий-* ‘мелькать’, калм. *зервк* ‘мимоходом, мельком’. Ср. эвенк. *Жерин-* ‘мелькать, сверкать (о снеге)’, эвен. *Жерльчи-* ‘мелькать’, ма. *Жеркилэ-* ‘сверкать, блеснуть’ [Сравнительный словарь... 1975. С. 286].

В п.-мо. *Eirya-*, мо. *жарг-*, бур. *жарга-* ‘заходить, скрываться за горизонтом (о солнце); гаснуть, угасать (о свече, лампаде)’, калм. *жирh-* ‘ярко светить (о солнце); переливаться, играть всеми цветами (о радуге); садиться, заходить (о солнце)’ имитативный корень *Eir* указывает на то, что в момент номинации действовало зрительное восприятие отблесков во время угасания светящегося объекта. П.-мо. *Eergelge*, мо. *зэрэлгээ(н)*, бур. *зэрэлгээ* ‘мираж; марево, дымка’ (ср. бур. *зэрэг* ‘смутный, неясный для зрительного восприятия’) соотносится с мнимым изображением реально существующего предмета, невидимого в обычных условиях и возникающего в результате аномальной рефракции лучей света в воздухе. Якут. *дьэрэгэлгэн* ‘струящийся теплый воздух, мираж’ В. И. Рассадин относит к монголизмам [Рассадин, 1980. С. 66].

Примечательно выражение данного атмосферного явления в разных языках с помощью изобразительного корня **mir/mer/mar/mor*: фр. *mirage* ‘мираж, видимость’, англ. *mirage*, итал. *miraggio*, исп. *miraje*, рус. *марь, марево, хмарь* и др. Ср. англ. *miracle* ‘чудо; удивительное событие’, *morning* ‘утро’, *tomorrow* ‘завтра’, нем. *Morgen* ‘утро’, *morgen* ‘завтра’. Вызывает безусловный интерес фонетическое созвучие последних примеров с п.-мо. *maryaši*, мо. *маргааш*, бур. *маргааша* ‘завтра’, значение которого, по всей видимости, также развилось на базе ‘свет; рассвет’: ср. п.-мо. *mer-ser*, мо. *мэр-сэр* ‘еле-еле, кое-как (о слабом свете)’.

В. Л. Цымбурский приводит показательный ряд индоевропейских соответствий: лит. *mérkti* ‘мигать’, др.-инд. *márka* ‘солнечное затмение’, др.-исл. *myrkr* ‘темный’. На славянском же уровне эти имена соот-

носятся с рядом глаголов, несущих семантику ‘темноты как неустойчивого переменного признака’: слав. **myrcati* ‘мигать, мерцать, терять сознание’, **myrčati* ‘меркнуть’, **merkati* ‘мерещиться, бредить, мечтать’, **mersčiti* ‘мерещиться’ [Цымбурский. С. 3]. Понятие ‘сумрак; сумерки’ в монгольских языках реализуется посредством лексем, производных от **bar/bür/qar/kir*: *харуй бүрий, бүрий баруй, бүрэнхий* (глагол мо. *харуйх баруйх* ‘смеркаться, темнеть’), которые также заимствованы в т.-ма. языки: эвенк. *боро* ‘сумерки’, маньчж. *буру бара, бурухун буту* ‘мельком, мелькая, неясно’ [Сравнительный словарь... 1975. С. 96].

Корням с гуттуральными *g/k* в анлауте в целом свойственно передавать некоторую приглушенность световых явлений: п.-мо. *kiray-a*, мо. [үүрийн] *хирaa*, бур. [үүр] *хирaa* ‘предрассветные сумерки’; п.-мо. *kirqai*, мо. *хярхай* ‘мельком виденное, смутно представляемое’; п.-мо. *gerel*, мо. *гэрэл*, бур. *гэрэл*, калм. *герл*, ойр. Синьцз. *герел*, орд. *gere*, *gerel*, даг. *gerel*, дунс. *gieren*, ж.-уйг. *gerel*, монгол. *gərēl, gərē* ‘луч, свет’; п.-мо. *ger-e*, мо. *гэрээ*, бур. *гэрэ* ‘лучина (как источник света); свет (перед рассветом); факел’, также бур. *зартагай* ‘шепочка, лучинка; дощечка; дрова’ (дальнейшее развитие в *зартага* ‘доска’, *зартуха* ‘задок телеги’).

Ср. в т.-ма. языках: ульч. *гар-гар би* ‘ясный’, нан. *гарби* ‘ясный, яркий’, эвенк. *гарпа-* ‘излучать свет, сиять, освещать лучами (о солнце)’, нан. *гарпа-* ‘светить (о солнце, звездах)’, маньчж. *гэрси фэрси* ‘на рассвете’ [Сравнительный словарь... 1975. С. 141, 142, 182], нан. *нэрбэрбэр* ‘очень яркий’, *нэриу-у* ‘быстро двигаясь (о ярком пламени, свете)’, *нэрум-м осу* ‘становиться светлым, заниматься (о заре)’, *нэрумсэк* ‘вспыхнув (о пламени, свете)’, маньчж. *гэри гариламэ* ‘мелькая, блистая, сверкая’, *гэри гару* ‘едва, чуть видно; мелькая, мерцающая; сумерки, свет (от огня)’, *гэрила-* ‘блистать, сиять, сверкать’ [Сравнительный словарь... 1975. С. 672].

Нами рассмотрены особенности вербализации в монгольских языках таких понятий, как свет, луна, солнце (как источники света), рассвет, закат, мираж и др. На примере данных лексем мы убедились, что фоносемантический анализ доказывает способность сонанта [r] отражать глубокую семантическую эволюцию и позволяет с достаточной долей последовательности реконструировать прамонгольскую картину языкового состояния.

Литература

Киле Н. Б. Образные слова нанайского языка. Л., 1973.

Рассадин В. И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. 1: Тюркское влияние на лексику монгольских языков. Элиста, 2007.

Рубинштейн Г. А. О концептуализации отрезков времени в русском языке [Электронный ресурс] / Г. А. Рубинштейн // Режим доступа:

<http://www.seelrc.org/glossos/issues/2/rubinstein.pdf> (дата обращения — 14.07.2010)

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд., доп. М., 2001.

Шилков Ю. М. Психосоматические структуры сознания // Метафизические исследования. Вып. 6. Сознание. Альманах лаборатории метафизических исследований при философском факультете СПбГУ. СПб., 1998.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I. Л., 1975.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. М., 1971. Т. 2.

Цымбурский В. Л. «Друг» и «дрожь»: к этимологии нескольких слов с затемненной внутренней формой // Режим доступа: <http://russ.ru/academ> (дата обращения — 22.08.2010).

Этимологический словарь тюркских языков: Общeturкские и межтюркские основы на гласные / Авт. слов. статей Э. В. Севортян. М., 1974.

Этимологический словарь тюркских языков. Общeturкские и межтюркские лексические основы на «Ж», «Ж», «Й» / Авт. слов. статей Э. В. Севортян, Л. С. Левитская. М., 1989.

Starostin S., Dybo A., Mudrak O. (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Part I [A—K], Part II [L—Z], Part III [Indices].* Leiden; Boston, 2003.

Список сокращений

англ.	—	английский	ойр. Синьцз.	—	язык ойратов Синьцзяна
бао.	—	баоаньский	орд.	—	ордосский
башк.	—	башкирский	п.-мо.	—	старописьменный монгольский
болг.	—	болгарский	польск.	—	польский
бур.	—	бурятский	пкор.	—	протокорейский
даг.	—	дагурский	пмонг.	—	протомонгольские языки
др.-инд.	—	древнеиндийский	птюрк.	—	прототюркские языки
др.-исл.	—	древнеисландский	пяп.	—	протояпонский
др.-польск.	—	древнепольский	сербохорв.	—	сербохорватский
дунс.	—	дунсянский	слвц.	—	словацкий
ж.-уйг.	—	желто-уйгурский	словен.	—	словенский
исп.	—	испанский	ст.-слав.	—	старославянский
итал.	—	итальянский	сюг.	—	сарыг-югурский
калм.	—	калмыцкий	тат.	—	татарский
кирг.	—	киргизский	т.-ма.	—	тунгусо-маньчжурские языки
лит.	—	литовский	тур.	—	турецкий
маньчж.	—	маньчжурский	тюрк.	—	тюркские языки
мо.	—	халха-монгольский	укр.	—	украинский
могол.	—	могольский	ульч.	—	ульчский
монгор.	—	монгорский	фр.	—	французский
нан.	—	нанайский	чеш.	—	чешский
нем.	—	немецкий	эвен.	—	эвенский
н.-луж.	—	нижнелужицкий	эвенк.	—	эвенкийский

E. V. Sunduyeva

The verbalisation of visualization of light phenomena by native speakers in the Mongolian languages (on roots with a consonant «r»)

The author describes the features of verbalization of such concepts as «light», «moon», «sun», «sunrise», «sunset», «a mirage», etc. in the Mongolian languages. Phonosemantic analysis, the author believes, proves the ability of the sonorant [r] to reflect deep semantic evolution and allows with a sufficient share of the sequence to reconstruct the pre-Mongolian language state.

Key words: interlingual contacts, the lexical form, the Mongolian language, translation, lexical interaction, administrative-territorial terminology.

Т. Б. Тагарова

Адгерентная выразительность фразеологических единиц в драматургии Д. Батожабая как стилистический прием

Автор обращается к художественному стилю известного бурятского драматурга Д. Батожабая. В статье описываются фразеологические единицы, присутствующие в языке персонажей пьес этого автора. Обзорение функционирования фразеологических единиц бурятского языка показывает универсальность ряда теоретических положений, выдвинутых отечественными и зарубежными учеными-лингвистами.

Ключевые слова: бурятская фразеология, драматургия, фразеологическая единица, стилистика, разговорные конструкции, адгерентная выразительность.

Бурятская фразеология изучалась достаточно интенсивно. Основу исследованию фразеологии бурятского языка положили Т. А. Бертагаев (1949), Ц. Б. Будаев (1970), Ш.-Н. Р. Цыденжапов (1989, 1992), Д. Л. Шагдарова (2003). Ценен труд Г. Ц. Пюрбеева (1972) по фразеологии монгольских языков.

Известно, что единой точки зрения на определение сути фразеологической единицы до сих пор в языкознании нет. Ш. Балли сделал первую попытку последовательной классификации фразеологических единиц, различив два основных типа устойчивых словосочетаний: «1) когда сочетание распадается немедленно после того, как оно было создано, и составляющие его слова вновь обретают полную свободу вступать в другие комбинации; 2) когда слова, в силу того что они постоянно употребляются в этом сочетании для передачи одной и той же мысли, полностью теряют свою независимость, оказываются неразрывно связанными между собой и имеют смысл только в данном сочетании» [Балли, 1961. С. 89].

Акад. В. В. Виноградов впервые определил предмет и задачи исследования фразеологии как особой отрасли языкознания, дал характеристику наиболее типичным разрядам фразеологических единиц (ФЕ) русского языка.

На семантическую классификацию фразеологических единиц акад. В. В. Виноградова современная наука опирается до сих пор. Фразеологические единицы подразделяются по степени семантической спаянности элементов словосочетания, по мотивированности включения их в словосочетание на несколько групп: фразеологические сращения, фразеологические единства, фразеологические сочетания [Вакуров, 1983. С. 23—30].

Классификацию фразеологических единиц по семантико-грамматическим признакам дал Т. А. Берта-

гаев. Фразеологическими единицами Т. А. Бертагаев называет «сочетания слов, синтагмы, предложения, выражающие единое, целое понятие и социально (нормативно) установившиеся в языке в этой роли. Иначе говоря, лексикализованное сочетание слов и есть устойчивая фразеологическая единица» [Батожабай, 2007. С. 64].

Существуют разные определения этой языковой единицы. Например, Ц.-Д. Б. Будаев пишет: «Под фразеологическим оборотом подразумевается воспроизводимая в речи общеупотребительная (во всеобщей или более узкой сфере) языковая единица, состоящая не менее чем из двух знаменательных слов и целостная по своему значению» [Борисова, 1970. С. 6].

Фразеологическая стилистика бурятского языка находится только в начале своего развития. Вследствие этого мы обращаемся к трудам по стилистике таких отечественных ученых, как: В. В. Виноградов [1977], Л. Д. Шагдаров [1974], И. А. Федосов [1977], А. М. Мелерович [1979], А. И. Федоров [1995], Н. М. Шанский [1996], Д. Д. Санжина [2000; 2007] и др.

Известна классификация ФЕ Н. М. Шанского с точки зрения экспрессивно-стилистических свойств [1972; 1996]. Так, им выделяются «межстилевые» («простые наименования явлений объективной действительности, без какой-либо их оценки; они экспрессивно не окрашены и общеупотребительны, а поэтому в ряду синонимичных слов и оборотов всегда выступают как стилистически нейтральные» [Шагдаров, 1974. С. 251]) «разговорно-бытового характера», преимущественно или исключительно употребляемые в устной речи, со «сниженной» экспрессивно-стилистической окраской (ласки, бранности, иронии, презрения, шутки, фамильярности и т. д.

[Там же. С. 252]), фразеологические обороты «книжного характера», преимущественно или исключительно употребляемые в письменной речи, с «повышенной» экспрессивно-стилистической окраской (книжности, торжественности, патетичности, поэтичности и т. д. [Там же. С. 253]).

Важным для нашей работы является замечание Н. М. Шанского о творческом подходе писателей и публицистов к использованию ФЕ, когда приемы их употребления могут быть самыми различными. Фразеологические обороты могут использоваться в определенных стилистических целях, как без изменений, так и в трансформированном виде, с иным смысловым значением, обновленной структурой или новыми экспрессивно-стилистическими качествами [Там же. С. 256]. Надо заметить, что в бурятской фразеологии эта проблема еще не разрабатывалась, кроме как в работах автора этих строк.

Отмечаются такие приемы новаторства писателей, как наполнение фразеологического оборота новым смысловым содержанием при сохранении его лексико-грамматической целостности, обновление фразеологического оборота путем замены одного из его компонентов синонимом, образование по существующей модели новых индивидуально-художественных оборотов, употребление фразеологического оборота одновременно и как свободного, и как фразеологического, контаминация, сталкивание ФЕ и одного из образующих его слов в пределах одной фразы [Там же. С. 258—262]. Отметим, что иллюстрацией приведенных приемов являются контексты из поэзии и прозы.

Труд Л. Д. Шагдарова явился знаменательным этапом в развитии бурятской стилистики, осветив широчайшие возможности языковых единиц как стилистических ресурсов, таких как лексика, синтаксис, словообразование и морфология. Им впервые выделены функциональные стили бурятского литературного языка. ФЕ приводятся в параграфе о семантико-стилистических ресурсах бурятского языка [Цыденжапов, 1989. С. 133—164] в связи с характеристикой переносного значения. Специального описания ФЕ нет, но имеются примеры ФЕ, которые демонстрируют образование фразеологического значения на основе переноса семантики компонентов.

Всестороннему стилистическому анализу подверг материал фельетонов В. Н. Вакуров [1983]. Им выявляются многообразные способы и приемы использования ФЕ: 1) без изменения их семантики и структуры (узусное употребление); 2) с изменением (обработкой, трансформацией, деформацией) семантики и структуры (оказиональное употребление) [Бурятско-русский... 1992. С. 61]. В. Н. Вакуров рассмотрел в рамках ингерентной (общезыковой) выразительности изобразительно-оценочные и изобразительно-живописующие функции ФЕ [Там же. С. 62—68] адгерентной (связанной с определенным образом организованной последовательностью ФЕ и соседствующих с ними контекстных средств) выразительности — иплификация, антитеза, столкновение ФЕ с

общим компонентом [Там же. С. 73—99]. Опираясь на высказывание Л. В. Щербы «Речевая деятельность... в принципе является речетворчеством, обусловленным правилами языковой системы» [Щеглова, 1984. С. 104], исследователь пишет, что именно речевые изменения и обусловили относительную устойчивость ФЕ, выраженную в их способности варьироваться [Бурятско-русский... 1992. С. 107]. Таким образом, ФЕ могут употребляться с изменением как семантики, так и структуры. В стилистических целях авторы могут заменить один компонент ФЕ, сократить его, распространить и т. д. Все эти преобразования позволяют автору выразить свое отношение к изображаемому, интенсифицировать образно-метафорическое и эмоционально-оценочное значение ФЕ, а также конкретизировать фразеологическое значение применительно к теме, к уникальной ситуации.

Так языковое средство становится стилистическим, получая стилистическое значение в процессе образования с его участием стилистического приема [Виноградов, 1977. С. 83—84].

В настоящее время автором этих строк сделана попытка создания небольшого учебного пособия по бурятской фразеологии в свете стилистики [Тагарова, 2008. С. 6]. Мы придерживаемся широкой точки зрения на фразеологию, включая в объем фразеологии кроме идиом также и пословично-поговорочные выражения, т. к. они обладают всеми теми качествами, которые присущи фразеологической единице. При исследовании фразеологических процессов в бурятском языке мы исходим из следующих положений:

1. Фразеология — один из важнейших уровней семантической системы языка, образующийся в результате закономерных связей лексических единиц, и вербализующий фрагменты многообразных предметов и явлений реального мира, большая часть которых требует субъективно-оценочного отношения к себе.

2. Фразеологической единицей является стилистически маркированное несвободное словосочетание, характеризующееся семантической спаянностью компонентов, устойчивостью значения и лексического состава, которое как актуализация образного восприятия этносом реальной действительности образуется транспозицией значения либо всех составляющих фразеологизм компонентов, либо одного из компонентов. Семантическая транспозиция словосочетания в комплексе с такими качествами, как устойчивость, смысловая целостность, воспроизводимость, создает качественно новое значение (фразеологическое), которое является главным дифференциальным признаком ФЕ. Однако наблюдения показывают, что устойчивость ФЕ не абсолютна. Она лишь ограничивает возможность новых транспозиций значения ФЕ.

Так как функционирование фразеологических единиц в языке и речи еще не рассматривалось в бурятском языкознании, мы решили обратиться к художественному стилю [Сахновский-Панкеев, 1964], сделав попытку описания ФЕ как стилистического

средства. Интерес вызывает в этом плане, конечно, и такой жанр, как драматургия, язык которой до сего времени еще не исследовался.

Язык пьес Д. Батожабая, без преувеличения, может послужить пособием для создания новых произведений. Содержательное своеобразие драматических произведений Д. Батожабая — постижение духовно-нравственного мира современника. Его драмы «Зүрхэнэй шарха» («Сердечная рана»), «Эхэ тухай домог» («Легенда о матери»), «Модон шоро» (букв.: «деревянный вертел», перен. «Злой рок, судьба»), комедии «Залинта аадар» («Гроза»), «Урбаанай уршагта ябадалнууд» («Незадачливые приключения Урбана») и др. поднимают социальные и нравственные проблемы. При этом особое место в драме занимают этнически выразительные возможности.

По языку и, в частности, по фразеологии русского драматического текста известны работы В. Сахновского-Панкеева [1964], М. Б. Борисовой [1970], Г. Н. Щегловой [1984] и др.

Так, интересно исследование А. Г. Ломова [1982], выявляющего процесс «фразеологизирования» текста пьес А. Н. Островского, когда насыщение его фразеологическими единицами происходит и за счет субституции лексических единиц (хорошо — слава богу, почему? — с какой стати? и т. д.), что привносит в текст живость, разговорность [Козина, 1993. С. 11]. При этом им отмечается, что лексемы и ФЕ не равнозначны семантически (плачут — волком воют и т. д.). В анализе языковых особенностей произведения руководством может послужить мнение такого ученого, как А. М. Мелерович: «При лингвостилистическом анализе речевые средства художественного произведения предстают как целостная система взаимообусловленных элементов, подчиненная авторскому замыслу. Содержание и стиль художественного произведения неразрывны» [Ломов, 1982. С. 72—79]. Отмеченное исследователем М. Б. Борисовой разное осмысление языковых единиц в связи с социально-психологическим обликом персонажей в драматургии М. Горького [Бартагаев, 1949. С. 11—12] справедливо также и по отношению к языку Д. Батожабая, великолепного знатока народного языка.

О жанровых особенностях драматургии писал известный бурятский филолог В. Ц. Найдаков: «Даже умозрительно, в плане чисто теоретическом, невозможно представить себе хорошую пьесу, лишенную борьбы характеров, чувств, страстей, идей. Человеческая личность, характер, являющийся главным в пьесе, может раскрыться, проявиться только в действии. Действие же обязательно предполагает борьбу. На сцене незачем появляться человеку, который не действует. Если же он действует, то совершает определенные поступки, защищает определенные убеждения, опровергает противоположную точку зрения и т. д., т. е. ведет активную борьбу во имя каких-то определенных целей. Если же этого нет, то нет пьесы, какими бы другими достоинствами она ни обладала» [Мелерович, 1979. С. 95].

Отсюда речь героев характеризуется эмоциональностью, высокой экспрессией, обилием восклицательных, вопросно-ответных конструкций, разгово-

рных элементов, реплики зачастую имеют побуждающую интонацию. Специфика языка драматического произведения заключается в том, что текст состоит из диалогов и монологов, речь персонажей является одновременно и действием.

Насыщение текста ФЕ, наблюдаемое в речи действующих лиц, связано со стремлением автора усилить эмоционально-экспрессивный тон реплик. Надо отметить чрезвычайно большую роль контекста в определении значения ФЕ, ибо в диалогической речи ФЕ в большой степени наполняются новым содержанием, отвечающим замыслам автора в одном конкретном эпизоде, раскрывающем характер персонажа, ситуации.

Поскольку контекстуальная этимологизация ФЕ повышает экспрессию, выразительность текста, то можно считать это стилистическим приемом. Например, часто встречается употребление ФЕ в одном контексте с синонимами, выполняющими функции уточнения и замещения. По сравнению с прозаическим текстом, здесь более интенсивно выражена такая функция ФЕ, как установление связи с предыдущим высказыванием, репликой. А также в языке пьесы чаще, чем в прозе, используются ФЕ с эмоционально-экспрессивной оценочностью.

Введение ФЕ в специально организованный контекст позволяет подчеркнуть образно-эмоциональные и функционально-стилистические свойства фразеологизмов, актуализировать их. Так, выявляется такой стилистический прием, как соположение ФЕ с синонимичными словосочетаниями:

1. При соседстве с другими ФЕ в одном синонимическом ряду полнее раскрываются и значение, и, отчасти, внутренняя форма. Например:

1) — *Зай, амаа хабша...*; — *...Хэлээ хазаад ябахая бодоорой!* [Батожабай, 1981. С. 61]; — *...Үргөө хабшал даа!* — *Хэлээ хагал даа, золиг!* [Там же. С. 70—71]. В приведенных контекстах *амаа хабша*, *үргөө хабша* (букв.: ‘рот, челюсти сомкни’) — варианты, *хэлээ хаза* (букв.: ‘язык прикуси’) — синоним ≈ ‘рот заткни». Их объединяет одно значение — ‘замолчать’. Напомним, что в бурятском языке существует *амаа тагла* — ‘рот заткни’.

2) — *...Үбгэн толгоймнай хүдэлдэшио. (Хургаараа толгойгоо тонионо). Эндэхи шүрэбүүдынь хуладашио!* [Там же. С. 136]. Здесь *толгой хүдэлдэшио* (букв.: ‘голова сдвинулась’) и *шүрэбүүдынь хуладашио* (букв.: ‘шурпы расслабились’) имеют значение ‘умом тронуться’. Отметим, что ремарка указывает на символический жест говорящего, стучащего пальцем по голове.

3) — *Энэнэй билдагууша нюур, худалша үргэн хоёрын бултанһаа урид бил тухайлаа нэм!* Слова *билдагууша нюур* (‘лицемер’) и *худалша үргэн* (‘лживый язык’) также относятся к одному концепту — концепту обмана, т. е. в контексте эти ФЕ синонимичны. Одно выражение уточняет и дополняет другое. На этой же странице встречаем ФЕ, также относящуюся к этому же семантическому полю

...булхайшнн булуугаараа гарашабал даа! (164) (букв.: 'обман твой через головку бедренной кости вышел').

4) —... Гэм зэмэтэмнай балшыса баригдашабал! Мэхэнь мэнгээрэн хоолойдоо торошобо. ...Ши энэ-эгээр хүнэй нюдэ халхалхагүйш! (204) — 'Преступник пойман с поличным! Раскрылся его обман. ...Ты этим глаза не застишь!' Отчетливо просматривается, что выражения *балшыса баригдаша* ('быть пойманным с поличным'), *мэхэнь мэнгээрэн хоолойдоо торошобо* ('обман в дыхательном горле застрял'), *нюдэ халхалха* ('глаза застит') принадлежат к одному семантическому полю, или к одному концепту — концепту «обман».

5) —... Арад зонойнгоо хүзүү мүлжэһэнтнай багадаад, шуһыень хорохоёо ханаа гүт? [Там же. С. 221] — 'Мало грызли шею народа, хотите кровь высосать?' Здесь синонимичны ФЕ *хүзүү мүлжэхэ* (букв.: 'шею грызть') и *шуһыень хорохо* (букв.: 'кровь сосать') и т. д.

6) — Танай хаихархада, сожоошые татанагүйб! — Минишые ханяадаһан хүрэнэгүй [Там же. С. 34] — 'Когда вы кричите, меня это несколько не трогает! — Да и мне не хочется кашлять'.

Вторая реплика представляет собой усеченный вариант ФЕ *энеэдэн ханяадан болуужа* 'как бы смех не превратился в кашель', выражающей предостережение. При преобразовании структуры меняется семантика: ≈ 'чихал на вас!' Отметим значение предыдущей ФЕ *сожоошые татахагүй* ≈ 'и в ус не дует'.

2. ФЕ вступает в окружение с несинонимичными словосочетаниями, которые также способствуют вскрытию и семантической стороны, и внутренней формы ФЕ:

1) — Гэрэлэй үгэ юмэндэ бү тооло! хагиуурта уһа хэһэнһээ өөрэгүй харьяжал ябаа бэээ (33) — 'Не принимай всерьез слова Гэрэл! Не хуже сита воду льет'. ФЕ *юмэндэ бү тооло* 'не считай за что-то стоящее' уточняется ФЕ пренебрежительного оттенка *хагиуурта уһа хэһэнһээ өөрэгүй*. Здесь можно предположить, что *харьяжал* представляет собой компрессию, результат усечения ФЕ *хамар доро хархай аман байнал гэжэ харьяха* (букв.: 'болтать, что есть рваный рот под носом').

2) —... Өөрын хүн гэшиш. Тохир хурган аман тээшээ гэһэн юм (174) — ФЕ *өөрын хүн* ('свой человек') и *тохир хурган аман тээшээ* ('кривой палец к своему рту') относятся к одному семантическому полю, выражая значение ≈ 'своя рубашка ближе к телу'.

3) — Тэдэ хоёртнай хүнэй нюдэ далдалжа хэрлэдээд, үнэн дээрээ үлхөөтэй хоёр бөөрэнүүд байһан байха (41) — 'Они двое, засты глаза людям, сделали вид, что поссорились', на самом же деле это связка почек (≈ 'пара сапог'). В художественном контексте могут выступать в роли синонимов ФЕ, которые в узусе таковыми не являются. Здесь, думается, отрицательно-оценочные ФЕ *нюдэ далдалжа* 'застить глаза' и *хоёр бөөрэ* 'две почки' в данном контексте относятся к одному концепту — «обман». Здесь ФЕ предстают в исконном виде.

3. ФЕ ставятся в соседство с антонимами, которые усиливают, интенсифицируют значение:

1) — Ши хороной хорондо, энэ завод дээрээ эрхим һайнаар ажалла! Үлүү газар үргөө бүлюудэшэдэй амыень тагла... (31) — 'Ты назло всему на этом заводе работай лучше всех! Заткни рот тем, кто слишком много точит лядсы...'.

ФЕ *амыень тагла* 'заткни рот' — постановка цели герою, который должен хорошо работать, чтобы о нем не говорили плохо. Предваряется это выражение антонимичной ФЕ *үргөө бүлюудэхэ* ≈ 'лясы точить'. Здесь наблюдается возрастающая амплификация, т. е. явление усиления напряжения содержания — сначала «назло всем» (*хороной хорондо*), затем «отлично работай», далее — кто-то слишком много «лясы точит» и в конце резкое — «заткнуть им рот».

4. Сочетание нескольких ФЕ — прием нанизывания ФЕ:

1) —...Та, Морхой, хүнжэлэйнгөө хэмжүүрээр хүлөө жишжэ һурагты. Тэрэ суглаан дээрэшни шиши гуулише гаргаа һаамни, морхогор хамар дээрэшни хүн бүхэн хадааһа сэхэлхэнь сохом [Там же. С. 36] — 'Вы, Морхой, по размеру одеяла ноги протягивать учитесь. Если бы я на том собрании открыл твой истинный облик, то на твоём горбате носу уж точно каждый выпрямлял бы гвозди'. Нанизывание: *хүнжэлэйнгөө хэмжүүрээр хүлөө жишжэ* ≈ 'ножки протягивай по одежке', *гуули гаргаа* ≈ 'открыть всю подноготную', и завершающая контекст ФЕ *хамар дээрэ хадааһа сэхэлхэ* усиливает экспрессивность всего высказывания, иначе говоря, отмечается прием возрастающей амплификации.

2) — Гошка Юсуповай ямархан хамар байһанише үшөө хазажа узөөгүй байнаш. Хожом шүдэнэйнгөө холторходо, минии хэлэһые шаналхал байха! Солхобой утые намнажа ошоһон Юсуповай Яхад дээрэ сэнгэжэ ябахадань, яһа шуһанһаа шамда үнэн сэхэ намайе намнажа байна гүш? (179) — 'Ты еще не раскусила, что за орешек Гошка Юсупов. Потом пожалеешь, когда зубы поломаешь! Юсупов уехал за длинным рублем, там в Якутии гуляет, а ты прогоняешь меня, преданного тебе всей душой?' (перевод наш. — Т. Т.). Трансформированные кальки русских ФЕ 'крепкий орешек' *Ямархан хамар байһанише үшөө хазажа* и *солхобой утые намнажа* 'за длинным рублем'; бурятские *шүдөө холторхо* 'зубы обломать', *яһа шуһанһаа үнэн сэхэ* 'предан всей душой' представляют собой нанизывание ФЕ.

5. Повтор ФЕ не только уточняет мысль, но и увеличивает ее эмоционально-впечатляющую силу. Повтор ФЕ может встретиться в монологе одного героя:

1) — Нэрээ хухаранхаар, яһа хухара гэһэн юм... теэд минии нэрэ хоёр болотороо хухараа гээшэ гү, али миин гантаа гээшэ гү? (46) — 'Сказано, лучше кости сломать, чем имя... а вот мое имя сломалось надвое, или просто треснуло?'.

В размышлении героя ФЕ повторяется в преобразованном виде, что также привлекает внимание новизной семантики и структуры.

2) — ...Үбэлэй хүйтэн соо улаан гараараа шүрэб мушхажа ябааб гэхэээ ханааш. — Тиигээд? —

...Убэлэй хүйтэн соо түмэр шүрээ улаан гараараа муухажса үзөөгүй хүниие манай гүрэн соо бэдэрхэ хэрэгтэй (151) — ‘Ты хотел сказать, что в зимнюю стужу голыми руками закручивал шурупы. — И что? — Нужно поискать в нашей стране людей, которые не закручивали бы голыми руками шурупы’.

Повтор подчеркивает мысль о трудностях работы в тяжелых условиях.

3) — *Тишэдэнь би, хүдөөгэй шархи... — Шархи? Хүдөөгэй? ...Шини «шархи» болоо хаа, үбгэрхэн далай хэн болохо болоноб? ...ши эды наһандаа шархи болохо болоо хаа...* [Там же. С. 143] — В ответной реплике неоднократный повтор компонента ФЕ *хүдөөгэй шархи* ‘стоптанный башмак’, в просторечии — ‘дерёвня’, помогает выразить сильное душевное волнение персонажа.

4) — *Тэрэ эхышнни хүхэнэй хүмбэй урал дээрэхэини хатаагүй юм даа! — ...Урал дээрээ уурагтай үхибүүдтэ бү үгөөрэй! — Нээрэл урал дээрэхэини уураг хатаагүй байна даа!* (59) — В данном контексте повторяется ФЕ, эквивалентная русской ‘молоко на губах не высохло’ также в измененном виде, что придает большую выразительность контексту. ФЕ, повторяясь, поддерживает связь с предшествующей репликой, что характерно для диалогической речи.

5) — *Худал! Энэ үгынтнай үнэн байгаа хаа, тэмээнэй хүүл газарта хүрүүжэ, тэхын эбэр тэнгэридэ хүрүүжэе! — Яагаа сэсэн хүмта даа! Тишгэбэл ямаанай хүүлэй тэнгэридэ хүрэхыень харялиши даа!* (68) — ‘Это ложь! Если эти ваши слова — правда, то пусть верблюжий хвост земли достигнет, козла рога до неба дойдут! — Какие вы мудрые! Тогда посмотрим, как козий хвост неба достигнет!’

Этот диалог сводится к состязанию в остроумии, говорящие прибегают к образным ФЕ, строя фантастические картины, оспаривая друг друга. При этом наблюдается творческое преобразование ФЕ — лексическая замена, изменение структуры.

6) — *Ушаргүйгөөр намайе бү баалагты, урданай юумэ ула болоо. — Харыт, урданай юумэ ула болоо гэхыень!* (177) — ‘Не уговаривайте меня, старое ушло в прошлое. — Смотрите, говорит, старое ушло в прошлое!’

Повтор в ответной реплике подчеркивает неприятие сказанного.

7) — *Үтэлхэн үлэгшэн, үргөө хабша! — Хабшахагүйб! Бури бухалышнни бултынь гаргахаб. ...Энэтнай нюртаа үһэтэй, нюдэндөө хоротой хүн. һайнда һайбар жороо, мууда модон мунса гээшэ. Тишгээд лэ мухар мунса гээжэ нэрэтэй ха юм!..* (197) — ‘Старая сука, сомкни челюсти! — Не сомкни! Я выведу на свет весь твой обман. ...Это человек с ядом в глазах, без стыда и совести (с лицом, заросшим волосами). Как говорится, хорошему хороший иноходец, плохому деревянная колотушка (дубина). Поэтому его и зовут тупой дубиной!..’

Здесь ответная реплика насыщена народными выражениями, что связано с социально-психологической характеристикой героини — пожилой женщи-

ны из простого народа. Ее речь полна негативно-оценочными ФЕ по отношению к отрицательному герою пьесы с говорящим именем Мухар Мунса.

8) — *Бахын ханаан далайда гэхэнхээ удхатай, шини ханаан Яхадта болошоо гү?* (179) — ‘Как, говорят, лягушка помыслила в море, так твои мысли в Якутии?’

Отметим начальную форму ФЕ: *Бахын ханаан далайда, бандиин ханаан хэрэмдэ*. Индивидуально-авторское преобразование, или трансформация путем замены половины исконной ФЕ новым словосочетанием, конкретизирует значение применительно к ситуации, в то же время усиливается экспрессивность контекста. В данных примерах связь реплик осуществляется посредством повтора ФЕ в полной форме или одного компонента.

6. Вставка модальных ФЕ выражает отношение говорящего к какому-либо персонажу:

1) — *Шүдхэрөө тэрэ мэдэбэ гээшэб! Улаан сурбадаа дарагдашаһан тэрэини, хониной тархи шанжа эдихэхээ бэшэ юумэ мэдэхэгүй* (70) — ‘Да ни черта он не знает! Задавленный оравой детей, ничего другого не знает, кроме как варить и есть баранью голову’.

2) — *...А-а, шүдхэр мэдэб, архинишадай нэгэн ха...* (183) — ‘А-а, черт его знает, один из пьяниц, кажется...’

7. Аллитерация и ритмизация также может быть приемом усиления экспрессии ФЕ, используемых как средство психологической разрядки говорящего:

Өөхэн соохи бөөрэ (76) — ‘почки в жиру’; ... *Тэнэгэй тэнэ! тэхын мухар хүүл...!* (148) ‘Дурак из дураков! козлийный куцый хвост!’ — *Энэ шүдэгүй шүдхэрнай* (182) — ‘Этот беззубый черт’; ... *Тэрэтайшые тэхын хууханаг гээшэ* (220) — ‘Это мошонка козла ведь’; *Тэнэг, хамараа үтэһэн тэхэ!?* (221) — ‘Глупец, с зачервивевшим носом козел!’ и т. д.

Известно, что для разговорных конструкций характерно употребление ФЕ в основном как узуальных единиц, в их изначальном значении. Вместе с тем адгерентная выразительность ФЕ, представленная в пьесах, связана с тем, что язык рассматриваемых произведений литературно обработан, т. е. писатель имеет возможность досконально обдумать все фразы, все художественные средства, в том числе фразеологические единицы, используя их в стилистических целях, применяя к ним особые приемы включения в контекст.

Отметим также, что все приемы использования ФЕ в контекстах (постановка ФЕ в определенные позиции — с синонимами, с близкими или противоположными по значению ФЕ или свободными словосочетаниями и словами, с повтором и т. д.) нацелены на усиление экспрессивности, выразительности текста, на привлечение внимания читателя, зрителя. Особенно прием возрастающей амплификации в полной мере демонстрирует эмоционально-экспрессивную окраску диалогической речи, подхвата реплики. Главная функция ФЕ — это, конечно, выражение мысли, ее уточнение, а также выражение

отношения к окружающим реалиям, к персоналиям, к высказываниям.

Стремление к экспрессии вызывает высокую частотность разговорных ФЕ отрицательно-оценочного характера, в основу которых легли образы животных, частей тела, названия болезней, т. е. одни из

древнейших языковых единиц. В целом обозрение функционирования ФЕ бурятского языка еще раз показывает универсальность теоретических положений, выдвинутых талантливыми отечественными и зарубежными учеными-лингвистами.

Литература

- Балли Ш. Французская стилистика. М., 1961.
 Батожабай Д. Б. Зүжэгүүд. Улаан-Удэ, 1981.
 Батожабай Д. Б. Булхай булугаараа гараба. Улаан-Удэ, 2007.
 Бертагаев Т. А. Об устойчивых фразеологических выражениях. На материалах современного бурят-монгольского языка. Улан-Удэ, 1949. Вып. II.
 Борисова М. Б. Слово в драматургии М. Горького. Саратов, 1970.
 Будаев Ц. Б. Фразеология бурятского языка / Отв. ред. Л. Д. Шагдаров. Улан-Удэ, 1970.
 Бурятско-русский фразеологический словарь / Сост. Ш. Р. Цыденжапов. Улан-Удэ, 1992.
 Вакуров В. Н. Основы стилистики фразеологических единиц. На материалах советского фельетона. М., 1983.
 Виноградов В. В. Русский язык. 2-е изд. М., 1972.
 Виноградов В. В. Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины // Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977.
 Винокур Т. Г. Закономерности стилистического использования языковых единиц. М., 1980.
 Кожина М. Н. Стилистика русского языка: Учеб. для пединститутов. 3-е изд. М., 1993.
 Ломов А. Г. Фразеология в рукописях А. Н. Островского (1 ч.): Тексты лекций / Отв. ред. Ю. Ю. Авалиани. Самарканд, 1982.
 Мелерович А. М. Проблема семантического анализа фразеологических единиц современного русского языка: Учеб. пособие. Ярославль, 1979.
 Найдаков В. Ц. Народ, время, писатель. Улан-Удэ, 1964.
 Пюрбеев Г. Ц. Глагольная фразеология монгольских языков / Отв. ред. Т. А. Бертагаев. М., 1972.
 Санжина Д. Д. Язык бурятской художественной литературы (лингвистическое описание лексики). Улан-Удэ, 2000.
 Санжина Д. Д. Бурятская лингвистическая стилистика. Средства лексики. Улан-Удэ, 2007.
 Сахновский-Панкеев В. О комедии. Л.; М., 1964.
 Тагарова Т. Б. Концептуально-прагматическая характеристика фразеологических единиц бурятской художественной прозы. Иркутск, 2008.
 Тагарова Т. Б. Буряад хэлэнэй тогтоомол холбуулалнуудай найруулга: Учеб. пособие. Иркутск, 2008.
 Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц / Отв. ред. А. А. Уфимцева. М., 1986.
 Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
 Федосов И. А. Функционально-стилистическая дифференциация русской фразеологии. Ростов н/Д., 1977.
 Фразеологические единицы в языке бурятской прозы: словарь-справочник / Сост. Т. Б. Тагарова. Иркутск, 2006.
 Фразеологический словарь русского литературного языка: В 2 т. / Сост. А. И. Фёдоров. Новосибирск, 1995.
 Цыденжапов Ш.-Н. Р. Фразеология романа Х. Намсараева «На утренней заре»: опыт исследования и словарь / Отв. ред. Л. Д. Шагдаров. Улан-Удэ, 1989.
 Шагдаров Л. Д. Функционально-стилистическая дифференциация бурятского литературного языка / Отв. ред. В. И. Рассадин. Улан-Удэ, 1974.
 Шагдарова Д. Л. Сопоставительно-типологическое исследование лексико-фразеологических систем бурятского и русского языков (на материале переводов и двуязычных словарей) / Отв. ред. С. Ш. Чагдуров. Улан-Удэ, 2003.
 Шанский Н. М. Лексикология современного русского языка: Учеб. пособие. 2-е изд. М., 1972.
 Шанский Н. М. Фразеология современного русского языка: Учеб. пособие. 4-е изд. СПб., 1996.
 Щеглова Г. Н. Жанрово-стилевое своеобразие драматургии Леонида Леонова. М., 1984.
 Щерба Л. В. Опыт общей лексикографии // Изв. АН СССР, отдел. лит. и яз. М., 1940. № 3.

T. B. Tagarova

The adherent expressivity of phraseal units in plays by a Buriat playwright D. Batozhabay as a stylistic device

The author studies the artistic style of the famous Buryat playwright A. D. Batozhabay. This article describes the phraseological units in the language and speech of characters in his plays. The functioning of the phraseological units in the Buryat language, as shown by the author, proves the universality of theories put forward by Russian and foreign linguists.

Key words: The Buryat phraseology, drama, phraseological unit, stylistics, colloquials, adgerent-expressiveness.

И. В. Герасимов

Образ верблюда в монгольской и арабской литературных традициях

Верблюд, обеспечивавший транспортировку грузов по Великому шелковому пути, и достигавший районов Ближнего Востока, стал неотъемлемым элементом культуры азиатского и африканского регионов, история которых связана с кочевничеством. В статье рассматривается образ верблюда, который вошел в народную монгольскую и арабскую литературу, символизируя собой добродетели кочевого общества.

Ключевые слова: монгольская литературная традиция, арабская литературная традиция, Центральная Азия, фразеологизм, арабский мир, образ верблюда.

Животным в литературной традиции разных народов отводилось свое определенное место. Одни из них символизировали красоту, другие, в силу определенных черт поведения и близости к человеку, являлись эталонами добра. Крупные и степенные животные воспевались как носители могущества. В зависимости от региона и образа хозяйственного уклада у человека формировались свои особые пристрастия и взгляды относительно места животных в его жизни, и это находило свое отражение в литературе.

Если в заданном контексте затронуть вопрос о кочевом обществе, то выбор наиболее воспеваемых животных определялся их местом в иерархии их близости к человеку. Постоянное взаимодействие с ними порождало у человека чувства тепла, благодарности, преданности. Ими традиционно были и до настоящего времени являются прирученные человеком животные, такие как верблюд и лошадь. Они органично присутствуют в хозяйственной жизни любых кочевников. Если первый из них оказался незаменимым для использования в определенных климатических условиях, то вторая, в силу физиологических особенностей и лучшей способности к адаптации, распространилась значительно шире. Из-за относительной узости своего ареала именно верблюд ассоциируется, и это вполне справедливо, с образом жизни, который ведут его владельцы — обитатели пустынь и степей. Именно это животное занимает очень важное место в жизни арабских кочевников, берберов Африки, центральноазиатских номадов — киргизов, казахов, и если говорить о дальневосточных районах с преобладающим кочевым и животноводческим хозяйством, то следует обязательно называть монголов.

На протяжении многих столетий верблюд, в силу присущей ему выносливости и неприхотливости, являлся практически основным транспортным средст-

вом на огромных территориях степей и пустынь от Гоби на востоке до Сахары на западе. Но не только своими способностями к перемещению грузов и скаковыми качествами это гордое животноенискало известность. О его молоке, мясе, целебных свойствах шерсти также написано множество публицистических и научных статей и глав книг зарубежными и российскими исследователями [Штайн, 1981; Темкин, 1987].

Длительное взаимодействие верблюда с человеком привело к тому, что его начали наделять свойствами, близкими к миру людей, считая его, очевидно, одним из членов родовой группы, семьи, племени. Верблюд подвергся сакрализации, о чем написано в целом ряде научных публикаций, увидевших свет в последние десятилетия [Юрченко, 2002; Мусакаева, 1985; Смирнова, 1987]. В словесном, устном творчестве это выразилось в стремлении поэтизировать и воспевать его наиболее выдающиеся качества, как физические, так и связанные с характером и поведением. Проследить это можно на примерах из устной народной традиции, заключенной во фразеологических оборотах. В суданском народном фольклоре существует пословица:

أحو أب على الشال رفيفو وحملو — «Как Ахау (имя верблюда. — И. Г.), принадлежащий Абу Али, который поднял своего товарища и понес» [Из наших суданских пословиц, 1979. С. 9].

Когда суданские арабы говорят о человеке, не только способном самостоятельно решать свои проблемы, но и готовом прийти на помощь ближнему, они используют эту пословицу. Ее возникновение связано с верблюдом по имени Ахау, принадлежавшим герою-богатырю Абу Али из племени ашшукрийа. Ахау, обладая огромной силой, сумел взвалить на себя оказавшегося в трудной ситуации верблюда и отнес его на себе.

Это благородное животное фигурирует и в других «хозяйственных» суданских пословицах, в частности:

ابيل الرحيل السقا وعطشانة — «Как верблюд при кочевье, несет бурдюк с водой, а сам не пьет» [Из наших суданских пословиц, 1979. С. 42].

Суть пословицы в том, что часто человек не знает, что самые необходимые для него вещи находятся рядом, а кажутся недостижимыми. Если абстрагироваться от содержащейся в пословице назидательности, можно подчеркнуть подмеченную и «обыгрываемую» в этом фразеологическом обороте выносливость верблюда, переносящего воду на себе и способного долго обходиться без нее. Пословицы такого рода возникли несколько столетий назад, но распространены и используются людьми и поныне.

Окунаясь в содержание более сложных форм человеческого творчества — поэтических произведений древних арабов, находим, что верблюду отводится важное место. В доисламской поэзии сложилась традиция в одной из частей поэмы-касыды давать описание путешествия на верховом животном. Чаще всего ими были верблюд или верблудица. В предисловии к переводам произведений доисламской поэзии А. А. Долинина уточняет, что «в арабской поэзии издавна воспеваются обычно верблудица» [Долинина, 1983. С. 11]. Рассмотрим в качестве примера муаллаки Тарафы:

Гоню я тоску — седлаю быстробегущую;
Скривили ее совсем пути мои длинные.
Стегну и помчится вскачь дорогой узорчатой;
Спина у нее крепкая, как доски надежные.
Сильна, как самец, она, мясистая, плотная,
Ее не догонят бегуны гладкоперые.
Копытами попадает точно в свои следы,
И с ней не сравнятся скакуны благородные.
Весною со стадом меж холмами паслась она,
Верблудицы в нем крепки, да маломолочные.
Луга, где паслась она, богатые, тучные,
Дождями политые, травую обильные.
Хвостом клочковатым бьет она — защищается,
Когда к ней привалятся самцы темно-бурые...
[Аравийская старина, 1983. С. 29—30]

Поэтические строки проникнуты любовью и уважением к животному. Это вполне закономерно, поскольку для кочевников Аравии верблудица представляла собой символ женской красоты и грации, в связи с чем в поэтических произведениях той далекой эпохи, подчинявшихся определенным строгим канонам, она неизменно упоминается.

В то же время верблудицам уделялось внимание и в той части касыд, где речь шла о самовосхвалении героя поэмы, при этом грация, темп движения животного имели особое значение, придавая вес и их хозяину, которому, собственно, и посвящалось восхваление. А. А. Долинина пишет в этой связи: «...Лабид свою верблудицу сравнивает то с дикой ослицей, то с антилопой, потерявшей детеныша, ан-Набига — с диким быком. Элементы самовосхваления нередко появляются в описательных частях, ко-

гда, например, поэт изображает особенно быстроходную верблудицу или резвого коня, которых может укротить только такой герой, как он...» [Долинина, 1983. С. 13].

Поэтическое восприятие животного формировалось столетиями и тысячелетиями, при этом в подходе и отношении к нему со стороны человека, представлявшего разные регионы, вероисповедание, внешний тип, прослеживается неизменное сходство. Рассмотрение отношения к верблюду, которое демонстрировали разные кочевые народы, позволяет видеть в нем не только общий отличительный элемент кочевой цивилизации, но даже фактор сближения культур. Важно в этой связи понять, могли ли кочевые культуры древности, имевшие много похожих черт, оказывать друг на друга взаимное влияние и что могло быть нитью, связывающей их между собой.

Первые дошедшие до нашего времени изображения арабов и их верблюдов относятся к VII в. до н. э. и связаны с противостоянием между войсками ассирийцев и арабов [A Land transformed, 2007. P. 37].

Уже на раннем суданском археологическом материале можно проследить контакты между Африкой и цивилизациями Дальнего Востока по одной очень примечательной находке. Из книги П. Шинни «Нубийцы. Могущественная цивилизация древней Африки» можно узнать, что в Судане в ходе раскопок гробниц была найдена небольшая бронзовая статуэтка верблюда. «Она является единственным изображением этого животного, дошедшим до нас с мероитской эпохи, и датируется началом I в. н. э. Веркутте предположил, что она может быть китайского происхождения» [Шинни, 2004. С. 117].

Фигурка животного, безусловно, могла заинтересовать и привлечь в основном те народы, которые сами были хорошо знакомы с животным, умели ценить его красоту и другие качества¹. Статуэтка, скорее всего, либо приобреталась местным ценителем верблюдов, либо прибыла с торговой миссией к заинтересованному в ее приобретении адресату. Изготовить ее могли те народы, которые непосредственно соприкасались с верблюдами — китайцы, скорее всего, получавшие этих животных через своих северных соседей-кочевников, обитавших в степных и пустынных районах к северу. Возможно, что ее авторами были те, кто населяли территории современной Монголии. В подтверждение этого Э. А. Новгорова отмечает, что среди предметов бронзового века Монголии также встречаются «верблюд или голова верблюда. Иногда показан стоящий двугорбый верблюд, иногда бегущий или стоящий „на цыпочках“. Эта фигура в характерном „скифском стиле“ встречается также среди петроглифов» [Новгорова, 1984. С. 103].

Не может не удивлять расстояние, отделяющее место находки от Монголии и Китая, где она, очевидно, была произведена. Все говорит в пользу существования контактов, возможно даже систематических, между этим регионом и Ближним Востоком

и Суданом в начале новой эры. При этом можно вести речь об использовании знаменитого Великого шелкового пути. Роль транспортного средства при этом отводится именно верблюду. Он выступает и в качестве общего для обоих регионов сакрального животного.

Уже к III в. н. э. относятся и письменные сообщения китайских авторов о землях, заселенных арабами, и о самих арабах. В этих древних текстах фигурируют верблюды, на которых, естественно, обратил внимание китайский путешественник, давая описание ближневосточной культуры. Так, Чэнь Шоу, предоставивший сведения о путешествии из Антиохии в Александрию, писал: «В этой стране более четырехсот малых городов; территория страны с востока на запад и с юга на север простирается на несколько тысяч ли...² Народ этой страны сеет хлебные злаки, держит лошадей, мулов, ослов, верблюдов, разводит туловищу и шелковичных червей...» [Вельгиус, 1978. С. 145].

Ранние китайские свидетельства указывают на экономические интересы и контакты между Ближним Востоком и, в частности, Суданом и Китаем, а также отправку торговых миссий. Можно допустить, что китайско-ближневосточные связи предполагали обмен продуктами материального производства, а средствами доставки их помимо кораблей были верблюды.

Не много известно сакральных текстов, в которых бы верблюду отводилась столь же значимая роль, как в Коране. Именно в нем верблюдица является священным животным, знаменовавшим волю и предупреждение Всевышнего. Ее убийство привело к гибели народа Самуд. Сказано в Коране: «Тогда посланник Божий сказал им: и верблюдицу Божию и питье ей... Но они лжецом почли его и перерезали жилы в ногах ей» [Коран, 91:13—14]. Этот и другие коранические сюжеты, связанные с благородным животным пустынь, уже в более поздние времена вдохновляли арабских поэтов на создание литературных произведений.

Знаменитый поэт Ахмад Шауки (1868—1932), находясь в Женеве на «Восточном международном конгрессе», посвятил этому событию одну из поэм, которая начиналась словами:

Поднимались фелюги,
хранимые заклинателями вод,
побуждаемые в путь теми же песнями,
что зовут к быстрому бегу верблюдов.
[Шауки, 1970. С. 17]

Оригинальным памятником, содержащим очень интересные сведения о месте верблюда в кочевом обществе Судана, является «Книга разрядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане» («Kitāb al-Ṭabaqāt fī khusūṣ 'al-Awliyā' wa'l-Ṣālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī 'al-Sūdān») Ибн Дайфаллаха (XVIII в.), освещающая различные стороны материальной и духовной жизни страны. Многообразные, часто детальные, описания

жизни населявших Судан людей и племен позволяют говорить об этой книге как об энциклопедии суданской жизни XVII—XVIII вв. Значительное место в произведении отводится бытовым описаниям, через которые можно проследить особенности жизни кочевого и оседлого населения, познакомиться с элементами организации хозяйства и быта. Постоянное внимание уделяется одомашненным животным, составляющим основу жизни как кочевников, так и оседлого населения. Среди них можно выделить верблюда.

В изданном тексте «Табакат» насчитывается полных 340 страниц печатного арабского текста. Упоминание верблюда встречается в памятнике более 70 раз. Контекст, в котором употребляется слово верблюд, может существенно варьироваться, точно так же довольно обширна палитра используемых для обозначения этого животного терминов, что вполне закономерно, поскольку их в арабском языке насчитывается значительное количество. В книге отечественного автора О. Г. Герасимова «На ближневосточных перекрестках» приводятся данные, полученные австрийским ученым Хаммер-Пургшталлем, которому были известны 5744 названия и эпитета, относящихся в арабской литературе к верблюду [Герасимов, 1979. С. 458].

Верблюду в арабском кочевом обществе отводилась не только транспортная функция. Его считали также прекрасным подарком. Члены суфийских братств, имевшие самое непосредственное отношение к кочевому образу жизни, охотно давали и принимали верблюдов в качестве подношений, в подтверждение чему в тексте «Табакат» находится множество примеров:

«Нуждающиеся приходят с горы Умм Али и из Арабаджи, и с Востока и с Запада, ожидая прибытия Мухаммада Валад Фаида к шейху [Идрису]. А он входит в одну общину за другой с дарами и говорит: „О отец, эти такие-то и это дары для них“. Среди даров масло, мука, ткань, верблюды рыжей масти» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 59].

О дарении верблюда говорится и в другом фрагменте: «И ал-Малик Унсах ибн Насир одарил ал-Мадуи сотней махбубов³. Затем он пришел к нему во второй и в третий раз. Всякий раз он одаривал его сотней махбубов. Когда ал-Мадуи пришел к нему в четвертый раз, тот дал ему двух верблюдов рыжей масти и двух куриц» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 104].

Верблюд рыжей масти, о дарении которого говорилось в отрывках текста, встречается у Ибн Дайфаллаха три раза, при этом дважды животное упоминалось как подарок.

Мясо верблюдов у арабов считается менее вкусным, чем мясо коровы, тем не менее его употребляли и продолжают употреблять в пищу. Существует национальное блюдо *халуб*, в котором главным компонентом служат потроха и ноги животного. Особым спросом пользуются также печень и мясо верблюжьего горба. Об употреблении верблюжатины в пищу в тексте Ибн Дайфаллаха говорится следующее:

«В первый же день халифата⁴ ал-Каддала люди принесли „ат-таурат“ — налог в виде продуктов, но не нашли молоко. Тогда они закололи молодого верблюда» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 83].

Мясо верблюдов ценится выше, если верблюда, предназначенного на убой, предварительно специально откармливают, устанавливая для него определенную пищевую диету. В компоненты такой диеты, с учетом «всеядности» верблюда, наряду с хорошей травой могут входить мясо, в отдельных случаях — приготовленная рыба, а также молоко и мед. Сведения об этом содержатся в следующем тексте:

«Для этого Шейха забили тучную верблюдицу, которую откармливали медом и молоком. И люди доставили ему Абд ал-Фаттаху» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 144].

Неоднократно в «Табакат» упоминается, что при подготовке к массовым угощениям старались забыть не одного верблюда, а сразу несколько, чтобы мяса хватало для всех членов братства. Кроме того, у суфиев того времени существовала традиция помощи обездоленным, заключающаяся в раздаче пищи. Посредством этого поднимался авторитет братства и духовного лидера. Примером служит следующий отрывок текста:

«Шейх Мухаммад Кайли⁵ остановился у Хасана валад Балила ар-Рикаби, а с ним много людей. Для него забили верблюдицу и множество коз. И тогда Хасан валад Балил ар-Рикаби обратился к своему сыну Кураши, со словами: „О Кураши! Пойди, выбери и положи поверх блюда жирное мясо и отнеси его в место пребывания бедняков”» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 157].

Для того чтобы подчеркнуть могущество шейха, в частности шейха Хамада, автор «Табакат» прибегает к описанию того, сколько мяса готовилось для обеспечения его нужд и, соответственно, каким влиянием пользовался этот человек в обществе.

«Мясники забивают для него сорок коров, тридцать верблюдов, а мелкого скота не сосчитать» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 168].

Особая выносливость верблюда снискала для него репутацию незаменимого животного при перемещении и транспортировке грузов. Для верблюдов, приученных именно к работе «носильщиками», используется в памятнике специальный термин *джамал ал-бадид*, что означает 'грузовой верблюд'. Это можно узнать из повествования о поездке шейха Хасана — одного из глав суфийских братств ко двору местного правителя. Церемония прибытия получила следующее описание:

«Ал-Макада — рабы эфиопского происхождения несли ружья, а их было сорок три. За ними следовали грузовые верблюды (*джамал ал-бадид*)⁶, а их семьдесят. Все они подготовлены к пути и расставлены близко друг от друга, с тем чтобы одни подменяли других в случае необходимости. Они двигались перед шейхом Хасаном, а он ехал верхом на верблюде, к которому веревкой привязано седло»⁷ [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 146].

В следующем отрывке для обозначения грузового верблюда используется такой же термин. Вместе с тем содержится добавление, из которого следует, что иногда на грузовом верблюде ездили погонщики, что было скорее редкостью, чем нормой.

«Когда Хамдан достиг зрелости мужчин, он... оделся в самые лучшие ткани и сел верхом на грузового верблюда (*джамал ал-бадид*). На это шейх Изз ад-Дин валад Нафия ал-Араки сказал ему: „О Хамдан! Ты поехал верхом на откормленном травой верблюде, оделся в чесаные хлопковые ткани, опоясался мечами и оставил шерстяную джуббу суфиев”» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 187].

Верблюд был не только транспортным средством, но и навигатором в пустыне. Многие кочевники и путешественники отмечали загадочную способность этих выносливых животных идти в направлении источников жизни: к растениям и воде. Эта способность послужила поводом для многих историй. Надежность следования по выбранному животным пути нашла отражение в топонимике; так можно объяснить появление топонима *дарб ал-джамал* — 'тропа верблюда'. В биографии Дайфаллаха ибн Али ибн Абд ал-Гани ибн Дайфаллаха ал-Фадали ал-Джаали содержатся следующие строки: «Затем он совершает вечернюю молитву, а в конце расстилает свой мех и молится в два рука и два рука он совершает в направлении „верблюжьего пути”⁸ (*дарб ал-джамал*)» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 246].

Верблюдов не только покупали и дарили, но и обменивали на какие-либо необходимые предметы. Автор «Табакат» передает одну историю, случившуюся в дороге с учеником суфия, вынужденного обменять свое животное на чайник: «Сломался чайник для омовения у Абдаллаха валад Мусы ал-Мишаммира, и он, сев верхом на рыжего верблюда, отправился в путь. В дороге ему повстречался человек, у которого был чайник. Абдаллах сказал ему: Я обменяю этот чайник на верблюда. Тот ответил: Я готов к обмену. Тогда Абдаллах забрал его чайник и скрылся, опасаясь, что его владелец пожалеет о сделке. Бывший владелец чайника также поспешил ускакать на верблюде, опасаясь, что владелец пожалеет о своем животном. Когда же бывший владелец верблюда добрался до шейха Идриса, тот сказал: Это мой сын Абдаллах ал-Мишаммир» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 265].

Своеобразным романтическим ореолом наполнены строки «Табакат», посвященные героизму тех, кто отстаивал свои права на верблюдов, защищаясь от тех, кто стремился отобрать или угнать их у владельцев.

«Затем шейх Хамад ас-Самих выступил на войну против Шенди и разбил правителя племени ал-джумуйя, убив более ста человек. Он разделил на маленькие части наши земли, наших рабов, наши стада коров, овец. Они забрали наших хороших верблюдов. И мы — я и дети моего дяди по отцу, выступили с тем, чтобы вернуть это, и часть вернули» [Ибн Дайфаллах, 1974. С. 240].

В Судане возник даже своеобразный поэтический жанр — воспевание угона и кражи верблюдов, получивший название *ал-хамбати*. Удаливость и храбрость угонщиков верблюдов высоко оценивались в обществе кочевников.

Неоднозначную оценку давали верблюдам российские путешественники, находившиеся в XIX в. в Египте и Судане. Особенно интересны замечания Е. П. Ковалевского. Он с уважением относился к верблюдам, и в его словах чувствовалось сострадание к ним. Он писал: «Наши верблюды только издали могли любоваться этой богатой растительностью; их припущали только к кустарникам мимозы, на которой были одни иглы... Не понимаю, как выдерживало их небо эту раздирающую пищу; несколько менее колючие листья пальмы давали им как лакомство» [Ковалевский, 1849. С. 129].

В тексте мемуаров Е. П. Ковалевского содержится полемика с автором сомнительного материала, посвященного кочевникам по фамилии Риттер. Он заявил о связи верблюда с ареалом распространения пальм. Е. П. Ковалевский возразил ему: «В Монголии, Киргизской степи, Крыму пальмы нет и в помине, а верблюдов не менее, как и в Африке... Справедливее, кажется, было бы сказать, что где есть кочевой человек, там есть верблюд...» [Ковалевский, 1849. С. 129].

Сравнивая Египет и Судан по количеству стад и увиденных им по пути верблюдов, отважный исследователь отдает предпочтение Судану как стране с ярко выраженным кочевым характером хозяйства. Он писал: «Местами берега Нила покрыты стадами верблюдов и баранов: вещь невиданная в Египте, где один буйвол или верблюд уже составляет богатство феллаха» [Ковалевский, 1849. С. 147].

Имея отличную возможность познакомиться с азиатскими — бактрийскими верблюдами и местными — дромадерами, автор «Путешествия во Внутреннюю Африку» отдает предпочтение первому. В этой связи он пишет: «Я пригляделся на своем веку к верблюду; хорошо ознакомился с ним в Африке и Азии и могу сказать довольно достоверно, что северный верблюд сильнее и переносчивее южного. Киргизский верблюд несет шестнадцать пуд, а четырнадцать — его обыкновенная ноша; на здешних нельзя навьючить более двенадцати пуд. Но я замечаю, что часто увлекаюсь за пределы своего описания, когда говорю о верблюде: что делать! предмет близкий сердцу! — вы уже могли это видеть и из прежних моих путешествий, если вы их видели, — до того близкий, что кажется, мне придется и век свой кончить на верблюде» [Ковалевский, 1849. С. 130].

Данные, приведенные Е. П. Ковалевским, касающиеся грузоподъемности верблюда, совпадают с теми, которые сообщают другие отечественные путешественники по Центральной Азии. Впоследствии М. В. Певцов говорил также о 12—16 пудах, которые могут транспортироваться монгольским верблюдом [Гнатюк, 2008. С. 240]. Вообще, судя по всему,

из-за постоянного привлечения верблюдов для выполнения экспедиций русские путешественники по Центральной Азии со второй половины XIX в. довели мастерство и знание того, как следует обращаться с этими животными, до очень высокого уровня. Вместе с тем мнение Е. П. Ковалевского относительно киргизских верблюдов справедливо, они были действительно незаменимыми и обладали большой силой. Приобретать их следовало именно у киргизов, если экспедиция формировалась в Туркестане, и в Урге, если движение начиналось в Кяхте. «Н. М. Пржевальский приводит подробные характеристики, по которым можно отобрать хороших, сильных и здоровых животных, составляет таблицу определения возраста верблюда по зубам. Седла для верблюдов также закупались у местного населения» [Гнатюк, 2008. С. 240].

В путешествие великий российский путешественник рекомендовал отправляться зимою, «когда отгулявшиеся на летнем корме верблюды сильны и выносливы, а люди все-таки могут хотя отчасти укрыться от холодов в войлочных юртах» [Хренков, 2005. С. 129].

Знакомство с верблюдом и умение управлять им считались достоинством у арабов-кочевников. Отсутствие в этом опыта нередко воспринималось как слабость и могло подорвать уважение к человеку. Русский путешественник А. С. Норов, находясь в приграничной между Суданом и Египтом области, был вынужден воспользоваться этим «новым» для него транспортом не без риска. Он оставил описание своих ощущений:

«Каймакам долго не хотел мне верить, что я никогда еще не ездил на этих животных, доехав до конца Нубии; его очень позабавила неловкость моя и людей моих, когда мы усаживались на верблюдов... Шаг этого животного спокоен; малая рысь, если это непродолжительно, довольно сносна, но большую могут вынести только пустынные жители. За шагом дромадера может человек следовать, идя поспешно; большая рысь дромадера очень скоро по причине его огромных шагов. Мне дали трех проводников пеших и одного на дромадере. Все эти проводники были нагие, черные как уголь, с зверскими лицами, с длинными волосами, взбитыми как шерсть и частью заплетенными как грива; у каждого из них было по одному кинжалу, привязанному об руку ремнем и скрытому левым локтем» [Норов, 1840. С. 196—197].

На более позднем этапе своих путешествий А. С. Норов справлялся с верблюдами уже очень легко и с большим вниманием описывает то, как для почтового сообщения также использовались верблюды. «Курьерское известие достигает от Газы в Каир в 43 часа. Считают 82 часа постоянной езды на верблюде между этими двумя городами; но курьер обязан ехать вдвое быстрее... Почта из Египта в Сирию ходит один раз в неделю. Разница между Аравийским Геджинским верблюдом и простым верблюдом состоит в том, что Геджинский развязнее и быстрее

на ходу, шея длиннее и возвышеннее; он скор, как драмадер, и с одним горбом. Для верблюда вообще один фунт пшена и одна пойка достаточны более чем на неделю. Геджинский верблюд переносит до 18 пудов; но обыкновенная нагрузка состоит из 11-ти пудов» [Норов, 1844. С. 30].

Предпринявший поездку в Египет почти полвека спустя, в начале XX в., другой русский путешественник, В. Андреевский, гораздо более активно пользовавшийся благами цивилизации, в том числе и транспортными, увидел в караване верблюдов лишь налет поэтичности. На этом, собственно, его описание животных и заканчивается: «В полумраке, словно вырастая из земли, промелькнула фигура верблюда, другая, третья — целый караван. Слышен говор погонщиков и позвякивание колокольчиков — этот характерный голос пустыни».

В современном мире возможности путешествий значительно упростились, и представители одной кочевой культуры могут посещать страны, в которых также ценности кочевого образа жизни бережно хранятся и поныне. Символом, привлекающим внимание любого кочевника, остается верблюд.

Это животное навеяло воспоминания о родине представителя Монголии, работавшего в арабском мире и передавшего свои чувства и мысли в рассказе «Баллада о верблюде». Стоя на балконе дома в Каире, автор рассказа, Д. Маам, однажды увидел проплывавшего по улице прекрасного обитателя пустынь. Убранство и снаряжение животного и седока вызвали живой интерес монгольского автора.

«Причудливое и громоздкое сооружение седла из сыромятных шнурков и добротного дерева зейн с вместительным для всадника на вершине делало похожим этого одnogорбого верблюда на его двугорбого азиатского собрата» [Степные мелодии, 1985. С. 130]. Монгольский писатель пишет далее: «Каирский верблюд напомнил, как далеко занесла меня судьба, а потом вернул меня в одно бывшее событие, которое можно назвать для звучности “балладой” о верблюде» [Степные мелодии, 1985. С. 132].

Наблюдение за этим каирским верблюдом стало прелюдией к описанию одного случая из детства автора, в котором корабль пустыни предстает символом верности родным местам. В основной части «баллады» следует описание движения огромного верблюда, которого продали в отдаленные от его хозяина и родины места. Однако он не смирился со своей участью и возвращался в родные края, преодолевая на пути различные трудности. Неукротимая воля, терпение и дух свободы этого животного вызвали у наблюдавших за ним детей уважение и восхищение. Эта волнующая картина запечатлелась в сознании монгольского писателя — автора рассказа. Животному пришлось преодолевать нападки собак-охранников, которые, тем не менее, не сбили его с пути и, выдохшись, прекратили преследование.

Верблюд — неотъемлемая составляющая описаний бытовых сцен монгольских мастеров прозаического жанра. Показательны в этом отношении такие

короткие рассказы, как «Трое из одной семьи» Д. Урианхая, «Завещание» Ч. Лодойдамы, «Последний кулан» Б. Баста [Степные мелодии, 1985].

Особенно глубоко и подробно изображается жизнь кочевников и взаимодействие с домашними животными в рассказе Д. Урианхая. В нем содержатся такие сведения о верблюдах, как возрастное поведение самок и самцов верблюдов, меры, предпринимаемые монголами-кочевниками для того, чтобы справиться со стадом верблюдов в зимнее время и в условиях малочисленной семьи. В рассказе приводятся специфические названия верблюдов в зависимости от пола и возраста. В частности, это — *ат(ан)* — взрослый верблюд или мерин, *тайлаг* — верблюд в возрасте от 3 до 5 лет. В других рассказах и работах по страноведению эта палитра терминов расширяется, приводятся такие названия, как *тором* — верблюд в возрасте 2 лет, *буур* — верблюд-самец, *ингэ* — самка. Используется также специальный термин *орсон буур* — самец во время течки. В этот период (январь—февраль) у него возможно агрессивное поведение. Общее же название верблюда в Монголии — *тэмээ* [Гнатюк, 2008. С. 239].

Наблюдение за физическим состоянием и поведением верблюдов являлось постоянным делом монголов как в летнее, так и в зимнее время. В некоторых мероприятиях принимали участие все дееспособные члены семьи. В рассказе Д. Урианхая приводится описание того, как на прогулку из теплого хашана (загон для скота) верблюдов выгоняли на выпас.

«Поднятые на ноги атаны яростно стряхивали прилипший к шерсти снег, затем сладко потягивались и, скрипя снегом, бежали вперед. Встревоженные, сбитые с толку верблюжата скакали то впереди, то сзади стада» [Степные мелодии, 1985. С. 246]. Главная героиня рассказа живет в юрте с умирающим отцом и маленьким сыном. В то же время она еще ждет ребенка. В произведении, словно параллель между миром людей и животных, приводится описание и смерти старого верблюда, не вынесшего тяготы зимней поры, и рождение маленького верблюжонка одной из верблюдиц стада. То же происходит и с людьми: отец героини рассказа умирает, а сама женщина разрешается от бремени. Рассказ символизирует преемственность жизни, приход в нее новых и уход из нее отживших свой век людей и других существ. Интересно, что животные воспринимаются как члены единого с людьми живого круга, и неслучайно поэтому женщина вступает с ними в разговор, делится своими мыслями, в ответ на которые верблюдица «только хлопала запорошенными снегом веками и смотрела на хозяйку беспредельно добрыми карими глазами» [Степные мелодии, 1985. С. 245].

Образ верблюда неизменно притягивает к себе и современных монгольских авторов-поэтов. В сборнике «Поэзия народной Монголии» можно познакомиться со стихами двух разных авторов — Д. Цодола и Б. Явухулана, носящими одинаковое название «Верблюд».

В обоих поэтических произведениях используется практически одинаковая система образов, при помощи которой создается центральный поэтический образ величественного животного, что отражает устойчивые стереотипы, сложившиеся в языке и национальном мышлении монголов. К таким образам непременно можно отнести «миражи», пустыню Гоби. Проиллюстрировать это можно следующими отрывками:

Как остро и дико свободная пахнет пустыня!
Чем дальше от юрты, тем кажется выше верблюд.
Миражи, как сети, безмолвная Гоби раскинет —
Верблюды колоннами в мареве знойном плывут.
[Поэзия народной Монголии, 1985. С. 320]

Если в этом отрывке верблюд выступает как часть пустыни, то в другом стихотворении (в переводе Р. Казаковой) он представлен главным персонажем, к которому обращается автор:

Верблюд, ты — пустыни живая душа,
природы подарок прекрасный,
ты — парусник Гоби, корабль миража,
рубин удивительный красный.
[Поэзия народной Монголии, 1985. С. 397]

Авторы постоянно прибегают к приему сравнения: горбы сравниваются с парусами, спокойствие животного — с невозмутимостью Хэнтэйских гор, голос — со звуками *морин-хура*⁹ и др.

Наиболее часто верблюда награждают такими эпитетами, как «неустанный», «выносливый». Цвет, которым мастера слова описывают гордое животное, обычно красный, сандалово-темный.

Ни в одном из упомянутых прозаических и стихотворных произведений верблюд не упоминается в качестве пищи. Известно, что монголы активно используют в бытовых целях не только верблюжью шерсть, молоко, но и мясо. Однако в соответствии со сложившейся в обществе системой деления домашних животных по вкусовым и питательным свойствам их мяса на животных с «горячим дыханием», к которым принадлежат овцы и лошади, и с «холодным дыханием», к которым, наряду с коровами и козами, относятся и верблюды, их мясо считается менее престижным [Жуковская, 2002. С. 87].

В монгольских сказках верблюд выступает как благородное и доброе животное, готовое отдать другому то, что принадлежит ему. В народной сказке-легенде «Верблюд и олень» «корабль пустыни», обладавший рогами, дарит их оленю, чем делает его красивее и изящнее, но впоследствии оказывается обманутым им [Mongolian folktales and stories, 1979. P. 24—26].

Так же простодушно, но благородно верблюд ведет себя в отношении лошади.

В другой сказке, «Верблюд и двенадцать месяцев», рассказывается о соревновании верблюда и мышки, о том, как его медлительность привела к поражению в соревновании за право попасть в 12-

годовой календарь, где каждому году соответствовало определенное животное. В то же время верблюд, согласно этой легенде, не попав в календарь, получил в наследство лучшие телесные качества от всех животных, став во многих отношениях универсальным [Сказки и мифы Монголии, 2003. С. 53—55].

В монгольских мифах также фигурирует верблюд, которого создал Эрлэг-хан, тогда как Будда создал коня [Сказки и мифы Монголии, 2003. С. 53]. Как и в арабском народном творчестве, верблюд становится героем фразеологических оборотов — пословиц, носящих скрытый или явный назидательный и поучительный характер. «Хорошо закрепленный на верблюде груз и заяц не сделает тяжелее, а неуравновешенную поклажу и маленький выюк нарушит» [Монгол ардын зүйн цэцэн уг, 2007. С. 87].

Как видно из изложенного выше материала в традициях кочевников, как арабов, так и монголов, имеется много общего в их отношении к верблюду. Исторически эти культуры формировались в подобных условиях и создали особый культурно-хозяйственный тип, в котором важную роль играет это выносливое и благородное животное. Верблюд связывал эти общества друг с другом, поскольку именно он обеспечивал транспортировку грузов по Великому шелковому пути и достигал по суше районов Ближнего Востока. Верблюд вошел в народную литературу и стал героем авторских произведений, символизируя собой такие качества, как благородство, спокойствие, выносливость, неприхотливость, то есть все, что составляло в условиях кочевого общества добродетели.

Как видно из анализа литературных приемов, у монголов и арабов большое внимание уделяется цвету, внешним качествам животного. Интересно, что и у того и у другого народа белый верблюд является символом удачи. В Монголии стараются «вычесать» и сберечь шерсть белого животного и хранить ее «на удачу». В арабском мире белый верблюд — источник счастья, и обладание им приносит владельцу удачу.

Использование верблюда в пустынных регионах отличается большой степенью схожести, верблюд является транспортным средством, источником продуктов питания, шерсти. Это пустынное животное высоко ценилось российскими путешественниками, находившимися в районах Гоби, Центральной Азии, Сахары, Сирийской пустыни и др.

Описание верблюда стало неотъемлемым элементом доисламских поэм-касыд у обитателей пустынь Аравийского полуострова.

Авторы современных литературных произведений часто обращаются к образу верблюда для создания цельной картины жизни народов, история которых была связана с кочевничеством, использованием верблюда. Таким образом, можно утверждать, что верблюд — неотъемлемый элемент кочевой культуры азиатского и африканского регионов.

Примечания

1. На стремление древних народов Ближнего Востока воспеть в своем творчестве верблюда указывают археологические раскопки. Г. Е. Темкин в своей книге [Темкин, 1987. С. 64] пишет, что «известны египетские статуэтки верблюдов, датируемые 2500 годом до н. э. В Тель-Халафе, на востоке Сирии, при раскопках найдено изображение однопорогого верблюда, насчитывающее около 5 тысяч лет».
2. Ли — китайская мера расстояния.
3. Махбубы — золотые монеты, известные в исламском мире, причем их названия различаются в зависимости от места.
4. Халфат — вступление в дела управления общиной после ухода из жизни прежнего духовного лидера.
5. Значение слова «Кайли» на нубийском языке соответствует арабскому *ахмар* 'красный'.
6. Происхождение этого термина связано с подушкой *албадид* (мн. ч. *бадаид*) на спине верблюда. Она делается из кожи или ткани, набивается шерстью или травой, и кладется на спину животного, после чего на нее сверху помещается груз.
7. Седло для верблюда или осла обозначается термином *хавиййа* или *махлуфа*.
8. Д а р б а л - д ж а м а л ('верблюжий путь') — представляет собой длинную дорогу или торговый караванный путь, который идет в направлении к Нилу. Посредством верблюжьего пути город ал-Халфайа связывается со многими городами, такими как Шенди, Абу Хараз, Сеннар. Это название имеет распространение в районе Голубого Нила.
9. М о р и н - х у р — народный смычковый музыкальный инструмент.

Литература

- Андреевский В. Египет. Александрия, Каир, его окрестности, Саккара и берега Нила до первых порогов. СПб.; М., 1901. С. 180.
- Вельгус В. А. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов. (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978.
- Герасимов О. Г. На ближневосточных перекрестках. М., 1979.
- Гнатюк Т. Ю. Двугорбый верблюд как основной транспорт в центральноазиатских экспедициях русских путешественников в XIX—начале XX в. // Буддийская культура: История, источниковедение, языковедение и искусство. Вторые Доржиевские чтения: Материалы конференции. Санкт-Петербург: 9—11 ноября 2006 г. СПб., 2008. С. 240.
- Долинина А. А. Предисловие к кн. «Аравийская старина». Из древней арабской поэзии и прозы. М., 1983.
- Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002.
- Ковалевский Е. П. Путешествие во Внутреннюю Африку. Ч. 1. СПб., 1849.
- Коран / Пер. Г. С. Саблукова. М.; Минск, 1991.
- Мусакаева А. А. Монета с изображением верблюда из коллекции музея истории Узбекистана // Творческое наследие народов Средней Азии в памятниках искусства, архитектуры и археологии. Ташкент, 1985.
- Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. М., 1984.
- Норов А. Путешествие по Египту и Нубии в 1834—1835 гг. Ч. 2. СПб., 1840. С. 196—197.
- Норов А. Путешествие по Святой Земле в 1835 г. СПб., 1844. С. 30.
- Поэзия народной Монголии. Т. 2. М., 1985. С. 320.
- Сказки и мифы Монголии / Пер. Л. Г. Скородумовой. Улан-Батор, 2003. С. 53—55.
- Смирнова О. И. Двугорбый верблюд на согдийских монетах // Страны и народы Востока. Вып. XXV. География, этнография, история. М., 1987. С. 142—149.
- Степные мелодии. Рассказы монгольских писателей. Улан-Батор, 1985.
- Темкин Г. Е. Удивительные донумы. М., 1987.
- Хренков А. В. Последний паспорт Пржевальского // Восточная коллекция. Зима, 2005. С. 62.
- Шинни П. Нубийцы. Могущественная цивилизация древней Африки. М., 2004.
- Штайн Л. В черных шатрах бедуинов. М., 1981.
- Юрченко А. Г. Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. СПб., 2002.
- A Land Transformed. The Arabian Peninsula, Saudi Arabia and Saudi Aramco. Houston, 2007. P. 37.
- Meserve R. I. The Bactrian Camel: two Mongolian manuscripts in the Royal Library, Copenhagen // Proceedings of the 35th permanent international altaistic conference. September 12—17, 1992. Taipei, China.
- Mongolian folktales and stories. Ulan-Bator, 1979.
- Монгол ардын зүйн цэцэн уг / Пер. М. П. Петровой. Улан-Батор, 2007. С. 87.
- Шауки, Ахмад. Аш-Шаукийат. Т. 1. Каир, 1970. С. 17.
- Shawqī, Ahmad. 'al-Shawqīāt. J.1 'al-Qāhira. 1970. На араб. яз.
- Ибн Дайфаллах, Мухаммад Нур. Книга разрядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане (Kitāb al-Ṭabaqāt fī khuṣūṣ 'al-Awliyā' wa'l-Ṣālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī 'al-Sūdān). Хартум, 1974. На араб. яз.
- Избранное из наших народных пословиц (Min amthālīnā 'al-sha'abiya). Хартум, 1979. На араб. яз.

I. V. Gerasimov

The camel image in in Mongolian and Arabic literary tradition

The camel, providing transportation of goods along the Great Silk Road, was able to reach distant areas in the Middle East and therefore became an integral part of the Asian and African culture whose history is connected with the nomadism. The article deals with the image of a camel, a character from the Mongolian and Arabic folk literature, symbolizing the virtues of a nomadic society.

Key words: the Mongolian literary tradition, the Arabic literary tradition, the Central Asia, phraseological unit, the Arabian world, image of a camel.

Ю. И. Елихина

Монгольские коллекции Государственного Эрмитажа

Статья посвящена хранящимся в коллекции Государственного Эрмитажа археологическим находкам и памятникам искусства различных народов, населявших Монголию с древнейших времен до начала XX в. Большое внимание уделено предметам из самого известного археологического комплекса кочевой культуры гуннов (сюнну) — кургана Ноин-Улы, привезенным выдающимся путешественником и исследователем Центральной Азии П. К. Козловым из последней экспедиции в Монголию в 1923—1926 гг.

Ключевые слова: Государственный Эрмитаж, монгольские коллекции, Ноин-Ула, кочевая материальная культура, звериный стиль, монгольская скульптура, буддизм.

Самым известным археологическим комплексом кочевой культуры гуннов (сюнну) являются находки, происходящие из курганов Ноин-Улы. Эти предметы были привезены последней экспедицией 1923—1926 гг. Петра Кузьмича Козлова (1863—1935) — выдающегося русского путешественника и исследователя Центральной Азии.

Оценивая результаты этой экспедиции, П. К. Козлов писал: «В Северной Монголии, в Хэнтэйских горах, открыты и исследованы глубокие могилы двухтысячелетней давности, гуннские погребения. Их раскопки специалисты отнесли к наиболее ценным для археологии памятникам, ставшим известными в первой четверти XX в.».

Могильники в горах Ноин-Ула расположены в трех лесистых впадинах: Гуджиртэ, Цзурумтэ и Судзуктэ. Во всех могильниках Монголо-тибетской экспедицией было учтено 212 курганов [Руденко, 1962. С. 80].

Курганы, за исключением кургана № 12, исследованного С. А. Теплоуховым, раскапывались под наблюдением С. А. Кондратьева. Восемь курганов считаются основными: № 1 (Мокрый), № 6, № 12 (23) (раскапывал С. А. Теплоухов), № 24 и № 25, а также Кондратьевский, Андреевский (в честь А. Д. Симукова) и Баллодовский. Самым большим считался курган Баллодовский. Основная часть раскопанных курганов относилась к судзуктэйской группе: № 1, 6, 12 (23), 24 и 25. Андреевский и Кондратьевский входили в цзурумтэйскую группу. В этой же группе находился курган Баллодовский, обследованный в 1912 г. Е. Баллодом.

Конструкция раскопанных курганов в общих чертах сходная. Они имели квадратную насыпь, ориентированную по сторонам света, и квадратную могильную яму глубиной от 6,0 до 18,5 метров. На дне

могильной ямы настился пол, на котором устанавливалась двойная камера с гробом во внутренней камере. Полы застилали коврами, стены драпировали тканями. В коридорах помещался погребальный инвентарь. Ноин-улинские курганы датируются по надписям на двух лаковых чашечках из кургана № 6, на которых указана одна и та же дата — 2 г. до н. э. Как было отмечено С. И. Руденко, все раскопанные курганы по конструкции и инвентарю очень близки между собой и их можно датировать одним и тем же временем [Лубо-Лесниченко, 1994. С. 43]. В кургане № 6, по мнению А. Н. Бернштама, был похоронен Учжулю-жоди, умерший в 13 г. н. э. [Бернштам, 1951. С. 37—38]. Поэтому обычно мы датируем ноин-улинские памятники I в. н. э.

По истории гуннов написано большое количество трудов как российскими, так и зарубежными учеными.

Первые сведения о гуннах содержатся в китайских сочинениях начиная с последних столетий до н. э. На рубеже III и II вв. до н. э. гунны создали кочевую империю, во главе которой стоял шаньюй. Он являлся верховным правителем, главнокомандующим, судебной инстанцией и жрецом. У гуннов было сильное войско, и они постоянно совершали набеги на соседние территории и держали в страхе Китай. Этот период набегов и торговли длился с 200 г. по 133 г. до н. э.

Затем наступает время великого противостояния — со 129-го по 58 г. до н. э. В I в. до н. э. начался распад державы гуннов. В первую очередь это связано с внутренними междоусобицами и войнами. В 80 г. до н. э. на сторону Китая перешли усунь, в 72 г. до н. э. восстали динлины и ухуани, в 62 г. до н. э. гунны потерпели поражение от китайцев. В 59 г. до н. э. в державе гуннов с новой силой вспыхнула

междоусобная война, окончательно подорвавшая государство.

Шаньюй Хуханье подчинился китайскому императору, и с 56 г. до н. э. по 9 г. н. э. гунны находились в вассальной зависимости от Китая.

В начале I в. н. э. гунны обрели былую мощь и независимость, с 9 г. по 48 г. н. э. набеги возобновились, а Хань находилась в состоянии кризиса. В 48 г. н. э. гуннская держава распалась на две части: северную и южную. Последняя находилась в подданстве у Китая. Часть северных гуннов откочевали на запад. И в 93 г. государство гуннов перестало существовать.

Археологические материалы из Ноин-Улы дают представление о погребальном обряде и хозяйстве гуннов, о жилищах и домашней утвари, об одежде и украшениях, о технике обработки различных материалов, об оружии и военном деле, об изобразительном искусстве, верованиях и о международных отношениях гуннов.

Курганы Ноин-Улы все исследователи относят к категории «царских» и «княжеских». Пристрастие гуннской знати к роскоши, отмеченное китайскими историками, могло удовлетворяться не только сбором ясака с подвластных племен, но и брачными связями с более или менее удаленными народами. Отсюда понятно исключительное разнообразие предметов искусства, сохранившихся в ноин-улинских курганах. Кроме того, при ставках гуннских шаньюев могли быть мастера различных национальностей, которые в своих произведениях сочетали привычную для них технику с мотивами гуннского искусства. Все курганы были разграблены еще в древности. С. А. Теплоухов высказал предположение, что гуннские курганы были разграблены ухуанями между 74 и 77 гг. н. э. [Теплоухов, 1925. С. 22].

Большая часть коллекции из Ноин-Улы хранится в Эрмитаже, незначительное число предметов было передано в монгольские музеи, некоторые памятники находятся в Иркутском и Кяхтинском музеях. Сначала коллекция ноин-улинских памятников находилась в Государственном Археологическом институте материальной культуры, а в 1934 г. была передана в Эрмитаж.

Коллекция насчитывает 1900 предметов. Большую часть составляют ткани — 1150 экспонатов, фрагменты и изделия из кожи — 50, затем идут вещи из дерева — 205, бронзы — 200, железа — 22 и меди — 16, золота — 46, серебра — 7, глиняные сосуды и их фрагменты — 43. Кроме того, в коллекции представлены предметы из нефрита — 13 и отдельные вещи из янтаря, камня, рога, кварцита, стекла и смальты. Экспедиция привезла из раскопок пробы грунта, человеческие кости, волосы — 113 экспонатов, преимущественно человеческие косы, локоны и пряди, кусочки угля, семена, птичьи перья и сосновые шишки.

Заслуживает внимания относительно хорошая сохранность вещей из ноин-улинских курганов.

Погребальный инвентарь, найденный в курганах, можно разделить по происхождению на три группы:

гуннская, китайская и среднеазиатско-иранская [Лубо-Лесниченко, 1994. С. 43].

Основную часть предметов китайского происхождения составляют шелковые ткани и вышивки. Это одежда: халаты, штаны, головные уборы, обувь, вотивные знамена, футляры для кос, окаймления войлочных ковров, части драпировок стен могильных камер, обивка гробов и т. д. В находках представлены почти все известные типы шелковых тканей эпохи Хань: полихромные с рельефным рисунком, камки, гладкие и узорные газзовые ткани, вышивки, выполненные в разнообразной технике. Основную часть находок составляют гладкие безузорные ткани, главным образом тафта и репс. Одежда гуннов представляет типичные образцы кочевой материальной культуры. Гунны носили халаты и шаровары, сшитые из шелка и шерсти. На выставке представлены так называемые шаровары «с большой мотней» из гладкого шелка (курган № 6). Кроме шаровар у гуннов имелись штаны (курган № 6) китайского покроя, состоящие из двух самостоятельно надеваемых штанин. Шились такие штаны из полихромного шелка и украшались узором из крылатых козлов и всадников на крылатых конях в облаках. Снизу к штанам пришивалась войлочная обувь, обшитая сверху шелком. Именно широкие халаты и шаровары не сковывали движений, не мешали при езде на лошади и стрельбе из лука. Халат из кургана № 6 сшит из шелковой материи песочного цвета на подкладке из стеганого войлока очень слабой катки. Кроме того, в витрине выставлены три мужских головных убора, два из кургана № 6 и один из кургана № 24. Одежда из курганов принадлежала знатным людям, но можно предположить, что и простые гунны использовали одежду точно такого же покроя.

По подсчетам Е. И. Лубо-Лесниченко, в ноин-улинской коллекции представлено восемнадцать типов полихромных тканей, семь типов камчатых тканей, шестнадцать типов вышивок [Лубо-Лесниченко, 1994. С. 43—44].

На некоторых памятниках представлены изображения различных животных. Гуннское изобразительное искусство по сюжетам (борющиеся животные, крылатые грифоны и кони) является реминисценцией скифо-сибирского звериного стиля, но более позднее по времени. В памятниках гуннского искусства присутствуют те же сюжеты, набор образов, способы моделировки тел, характерные позы, обязательные для скифо-сибирского звериного стиля.

Вышивки поражают высоким мастерством исполнения. Мастер закрывал всю поверхность ткани сложнейшими тщательно выполненными узорами. Излюбленной техникой, употребляемой ханьскими вышивальщицами, был тамбурный шов. Эта техника, по-видимому, была широко распространена в древнем мире, т. к. тамбурный шов использовали и на вышивках античного мира. Кроме того, на тканях из Ноин-Улы встречается вышивка стебельчатым швом и техника простой глади. Вышивка (MP-1335) исполнена в технике точечной глади [Лубо-Лесни-

ченко, 1961. С. 14—15]. Эта вышивка происходит из кургана № 12. С. И. Руденко назвал зверя, вышитого на ткани, «птичий грифон» [Руденко, 1962. С. 83], но Е. И. Лубо-Лесниченко считал его изображением дракона [Лубо-Лесниченко, 1961. С. 15].

Шерстяные вышивки характерны для среднеазиатско-иранской группы. К таким памятникам относятся знаменитые вышивки с изображением всадников (курган № 6) и человеческих лиц (курган № 25). К шерстяным вышивкам относится фрагмент настенной драпировки «охотник, стреляющий в птицу» (курган № 6).

В коллекции имеется большая настенная драпировка (курган № 6), размером 175×152 см, с вышитыми тигровыми шкурами, черепаками и рыбками. Основой драпировки служит шерстяная ткань полотняного переплетения, с утком слабой крутки. Вышивка шерстяная и односторонняя, представляет собой распластанную шкуру тигра. Техника разнообразная: наряду с тамбурными стежками контурные линии выполнены простым стежком в виде веревочки, а пространство между ними заполнено гладью.

Одним из самых знаменитых памятников ноин-улинской коллекции считается войлочный ковер и его многочисленные фрагменты (курган № 6) со сценами борьбы яка с рогатым львом и крылатого грифона с оленем. Считается, что такие сцены символизируют борьбу: 1) животных за существование; 2) добра со злом; 3) света и тьмы; 4) жизни и смерти. Подобный сюжет встречается и на нефритовой пластине (курган № 24), но на ней крылатые драконы противопоставлены друг другу.

Среди ноин-улинских памятников встречаются вещи, связанные с бытом и верованиями гуннов. К ним относятся предметы из бронзы, железа, меди, дерева и камня. Среди них фрагменты нефритовых пластин, янтарные и кварцевые бусины, бронзовые зеркала, бронзовые части колесниц и фрагменты упряжи, бронзовые украшения сбруи некоторые деревянные предметы из отделки гробницы, глиняные и бронзовые фрагменты сосудов, бронзовые фибулы и другое.

Многочисленные бронзовые напершия, найденные в Ноин-Уле, были изготовлены китайскими мастерами. Напершие (курган № 25) представляет собой шестилепестковую розетку, к которой снизу приделана насадка — втулка. Интересен также бронзовый пояс с позолоченными пряжками на ременной основе из кургана № 6. Все пряжки выпуклые, овальные по форме. Семантика пояса в гуннской традиции может быть различной. Одной из главных функций, по нашему мнению, является изменение социального статуса, в данном случае переход в загробный мир.

Конечно, коллекция ноин-улинских памятников требует всестороннего изучения. Особенно интересным нам представляется изучение этих памятников как комплекса в целом.

В Государственном Эрмитаже находятся различные предметы, происходящие с территории Монголии и привезенные экспедициями. К ним относятся

фрагменты архитектуры, черепица, резные изображения из камня и дерева, принадлежащие к разным историческим периодам. Экспедицией П. К. Козлова 1925 г. были привезены находки из развалин монгольского монастыря Олон Суме, находящегося в Южном Хангае. Сюда относятся архитектурные фрагменты и части буддийской скульптуры, кирпичи и резные деревянные украшения. Эта часть коллекции насчитывает триста шестьдесят шесть предметов.

Фрагменты керамики, черепицы и кирпичей, пряжки, удила, псалии и предметы из плиточных могил привезла в 1925—1926 гг. экспедиция Г. Боровко из долины р. Толы.

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется уникальный фрагмент гранитной скульптуры тюркского времени (VI—VIII вв.), от которой остались только голова и шея. Затылок и шея покрыты выбитыми руническими знаками, которые пока не смогли перевести специалисты. Всего существует две скульптуры тюркского времени с руническими надписями: одна из них находится в Монголии, а вторая — в коллекции Государственного Эрмитажа.

Из раскопок уйгурской столицы, Хара Балгасуна (744—840), происходят сто вещей, привезенных экспедицией В. Л. Котвича в 1912 г. Они представляют собой мелкую буддийскую пластику и архитектурные фрагменты. Хара Балгасун расположен в 25 км на северо-восток от Каракорума в долине р. Орхон. Позднее некоторые предметы, относящиеся к подъемному материалу из Хара Балгасуна, были переданы в Эрмитаж экспедицией С. В. Киселева.

Первыми обратили внимание на развалины Каракорума, древней монгольской столицы, русские ученые XIX в. Н. М. Ядринцев, Д. М. Клеменц и В. В. Радлов. Собрание Н. М. Ядринцева насчитывает семьдесят предметов и находится в коллекции Государственного Эрмитажа. В основном в него входят архитектурные фрагменты, поливная и неполиванная черепица, фрагменты сосудов и некоторые изделия из железа. Археологические работы велись в Каракоруме, столице Великого Монгольского государства, еще в 1933 г. экспедицией Д. Д. Букинича. Эта часть коллекции насчитывает всего десять экспонатов, которые были переданы в Эрмитаж в 1935 г. Д. Д. Букинич раскопал только верхний слой. Наиболее подробно город был изучен экспедицией члена-корреспондента Академии наук С. В. Киселева (1905—1962), знатока монгольской истории и археологии. Эрмитажная коллекция из Каракорума насчитывает около двух тысяч находок, привезенных экспедицией С. В. Киселева. Им было раскопано и описано еще несколько монгольских поселений XIII—XIV вв.

Столицей Великого Монгольского государства с 1220 по 1260 г. был город Каракорум, в котором переплелись судьбы разных народов, их культуры и религии. Этот город был основан в пятнадцатый год правления Чингис-хана (1162—1227); при Угедэе (1186—1241) в нем проводились большие строительные работы. Город был связан со многими стра-

нами посредством определенной системы связи, которая была введена в 1234 г. Угедзем. В основе этой системы лежало строительство почтовых станций на расстоянии 25—30 миль одна от другой. Многие послы со всего мира приезжали к монгольскому двору. Такие путешественники, как Марко Поло, Вильгельм Рубрук, Плано Карпини, оставили описание Каракорума как одного из красивейших городов мира. Археологические находки подтверждают, что Каракорум был центром искусства, культуры и архитектуры [Бира, 2001. С. 360]. В Каракоруме процветала торговля. Об этом свидетельствуют огромное количество монет [Древнемонгольские города, 1965. С. 183—187, 282, 289] и привозные вещи: зеркала, серебряная посуда, керамика, шелк и др.

Каракорум неоднократно подвергался набегам и разрушениям: в 1260—1261 гг. город осадили монголы Хорезма под предводительством Аригбуги, дворец не был разрушен, но войско сожгло некоторые дома и кварталы; в 1368 г. китайские войска вошли в Монголию и разрушили город.

С XIV в. по XVI в. в истории Монголии наступают период, получивший название «темный», время междоусобиц и смут.

В конце XVI в. Монголия была завоевана маньчжурами, которые всячески способствовали распространению буддизма. Первый буддийский монастырь Эрдэни-Дзу был основан в 1586 г. на месте Каракорума. Трудно сказать, в каком состоянии находился город ко времени основания буддийского монастыря. В самых старых монастырских зданиях конца XVI в. в большом количестве использованы гранитные плиты, аналогичные найденным во дворце Угедэя. Вероятно, дворец к тому времени был разрушен, и из его развалин извлекали строительный материал. Подобным образом ремонтировали монастырь до начала 30-х гг. XX в.

В состав коллекции входят фрагменты архитектуры (черепица, буддийские фрески), фрагменты буддийской глиняной скульптуры, изделия из металла, керамика, фрагменты тканей, ювелирные украшения, резные изделия из кости и камня.

В 1934 г. из Монетного двора в Государственный Эрмитаж были переданы серебряные монгольские печати и женские украшения, включая халхаский женский головной убор с набором зажимов для волос.

Коллекция буддийской скульптуры в собрании Государственного Эрмитажа насчитывает более трех тысяч памятников. Большая часть памятников были собраны Э. Э. Ухтомским (1861—1921) и П. К. Козловым. Э. Э. Ухтомский окончил Санкт-Петербургский университет, много путешествовал, неоднократно посещал Калмыкию, Бурятию, Монголию и Китай. Будучи камергером Николая II, он имел самые обширные связи и поставщиков в этих регионах. Поэтому в его коллекции представлены уникальные и самые разнообразные по стилям и времени памятники. Его собрание было первым в России, он сумел привлечь внимание европейской общественности к буддийскому искусству Тибета и Монго-

лии. Книга А. Грюнведеля, посвященная коллекции Э. Э. Ухтомского, получила большую золотую медаль на Всемирной выставке в Париже в 1900 г.

Коллекция П. К. Козлова памятников буддийского искусства насчитывает около трехсот предметов, но тоже достаточно интересна и разнообразна. К ней относится золотой поясной набор, аналогичного которому нет даже в Монголии. Футляр для столовых приборов выполнен в технике резьбы по металлу.

Среди памятников буддийского искусства в Эрмитаже представлена и одна работа выдающего монгольского скульптора Г. Дзанабадзара (1635—1723). Ж. Беган сравнивает XVII в. монгольского искусства с эпохой ренессанса, а Дзанабадзара — с Леонардо Да Винчи [Beguín, 2005. P. 5]. Дзанабадзар создал свой особый стиль буддийской скульптуры и живописи и основал школу по изготовлению буддийской скульптуры. Он хорошо изучил буддийское искусство Тибета, Непала и Китая и, используя лучшие художественные особенности этих стран, создавал свои замечательные произведения. Ученики, применяя его литейные формы, изготавливали памятники и после смерти мастера. По крайней мере, две такие формы находятся в Историческом музее в Улан-Баторе [Beguín, 1993. P. 145—147], они были представлены на выставке монгольского искусства в Париже в 1993—1994 гг.

В коллекции Эрмитажа имеется одна скульптура, которая является работой Дзанабадзара. Это скульптура, изображающая бодхисаттву долголетия и здоровья Амитаюса (У-707), выс. 28,5 см, она относится к коллекции Э. Э. Ухтомского. Руки божества находятся в дхьяна-мудре (жесте медитации), в руках сосуд (калаша) с амритой, напитком бессмертия. На волосах следы синей краски. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, не вскрыта. Для произведений Дзанабадзара и его школы характерно гравируемое и позолоченное изображение вишваваджры на дне скульптуры.

Остальная мелкая буддийская пластика относится к произведениям школы Дзанабадзара. Одним из таких изображений является статуэтка Будды Шакьямуни (КО-1381), выс. 17 см. Она приобретена Эрмитажем в 1985 г. Представляет собой традиционное иконографическое изображение. Будда наделен 32 главными и 80 малыми признаками, восседает в ваджрасане, правая рука в жесте касания земли (бхумиспарша-мудра), в левой держит патру — чашу для сбора подаяний. На волосах сохранились следы краски. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, не вскрыта.

Еще одно изображение Будды Шакьямуни (У-1912), выс. 10,5 см, относится к коллекции Э. Э. Ухтомского. Будда восседает в ваджрасане, правая рука в жесте бхумиспарша-мудра, в левой держит патру. На волосах сохранились следы синей краски. Скульптура имеет одинарный лотосовый престол, не вскрыта.

Будда врачевания Бхайшаджьягуру (У-529), выс. 25,5 см, относится к коллекции Э. Э. Ухтомского.

Будда восседает в ваджрасане, в правой руке держит миробалан, левая расположена в жесте дхьяна-мудра. Волосы покрашены черной краской. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, не вскрыта.

Будда Амитабха (КО-13), выс. 13 см, скульптура относится к коллекции П. К. Козлова. Будда Амитабха, владыка западного рая Сукхавати, где возрождаются праведники, восседает в ваджрасане, руки в жесте дхьяна-мудра, в руках патра. Волосы покрашены синей краской. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, не вскрыта. Нам известны аналоги этой скульптуры [Veguín, 2005. II. 3].

Сита-Амитабха представлен в виде бодхисаттвы со своей праджней Пандаравасини (КО-1627), выс. 24 см, верх прически утрачен, т. е. первоначально скульптура была несколько выше. На престоле сзади оставлены отверстия для мандорлы. У Амитабхи и у праджни руки в жесте дхьяна-мудра. На волосах сохранились следы синей краски. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, вскрыта. Приобретена Эрмитажем в 1998 г.

Авалокитешвара-Шадакшари (КО-50), выс. 16,5 см, бодхисаттва милосердия. Скульптура относится к коллекции П. К. Козлова. Божество восседает в ваджрасане, у него четыре руки, основные руки в жесте анджали-мудра (жест поднесения драгоценности), в верхней правой руке держит четки, в левой — цветок лотоса (обломан). На волосах сохранились следы синей краски. Скульптура имеет двойной лотосовый престол, не вскрыта, на дне золоченая гравированная вишва-ваджра. Нам известны аналогии [Veguín, 2005, il. 11; Цултэм 1982. С. 100] этой скульптуры. Подобная форма божества была одной из самых распространенных, т. к. Далай-ламы считаются воплощением именно этой формы Авалокитешвары.

Лама (КО-1638) в шапке типа наринг, школы гелупка, выс. 16,5 см, руки в жесте дхьяна-мудра, в руках сосуд с амритой, восседает на подушках. Скульптура вскрыта. Приобретена Государственным Эрмитажем в 2001 г. Нам известны аналоги этой скульптуры [Цултэм, 1982. С. 105].

Падмасамбхава (КО-1644), выс. 19 см, индийский танрист VIII в. Чаще всего Падмасамбхава изображается в форме Пема Джюнгне (Лотосорожденный) (*тиб.* pad-ma 'byung-gnas). Считается, что именно в таком виде он появился в Тибете. Он носит типичную для Индии того времени особую одежду, которая называется *Za-hog-ma*, и особый головной убор — *pad-sva*. В правой руке он держит ваджру, в жесте защищающем от зла (тарджани-мудра), в левой — чашу из человеческого черепа (капала), сосуд с напитком бессмертия (калаша с амритой) и жезл (кхатванга). Капала является символом пустоты и устраняет разницу между бытием и небытием. Сосуд с амритой указывает на связь Падмасамбхавы с Амитабхой (бесконечный свет) и Амитаюсом (бесконечная жизнь). Согласно буддийским легендам Падмасамбхава появился по повелению Амитабхи. Жезл утрачен. Скульптура имеет одинарный круглый лотосовый

престол, вскрыта. Приобретена Государственным Эрмитажем в 2001 г.

Черный Джамбхала (КО-1628), 22 см, гневное божество, одна из форм бога богатства Вайшраваны. Глаза Джамбхалы изображены навывкате, рот открыт, зубы оскалены. Он стоит в позе танца — алидхасана, в правой руке держит капалу, чашу из человеческого черепа, в левой — мангуста, изрыгающего драгоценности. Шея, руки и ноги божества украшены ожерельями и браслетами из змей. Перед божеством на престоле расположена чаша с драгоценностями. Волосы его вздыблены, в прическе находится дхьяни-будда Ратнасамбхава в виде бодхисаттвы. На волосах следы красной краски. Одинарный лотосовый престол. Скульптура вскрыта. Приобретена Государственным Эрмитажем в 1998 г.

К монгольской скульптуре многие исследователи относят памятники, выполненные в долоннорском стиле. Долоннор — название местности во Внутренней Монголии, где с 1701 г. находилась летняя резиденция чжанчжа-хутухт, верховных пекинских лам [Герасимова, 1971. С. 11].

В Долонноре работали преимущественно китайские мастера и создавали памятники в едином стиле. Главной особенностью этого стиля было изготовление скульптуры в смешанной технике выколотки и литья: крупные части скульптуры выколачивались по заранее заготовленной форме, а мелкие отливались. Таким образом, скульптуру делали по частям, которые соединяли пайкой. Места соединения прикрывали многочисленными украшениями и лентами [Елихина, 2006. С. 15—16]. Скульптуру изготавливали в разных размерах — от двадцати сантиметров до двух метров. Эта техника позволяла изготавливать скульптуру массовым тиражом. Подобно китайским образцам, у долоннорской скульптуры оставляли просвет сзади лотосового престола, и число лепестков лотоса было нечетным.

Для бодхисаттв долоннорского стиля характерны следующие особенности: высокая прическа двух типов (закрученный жгут волос, сложенный пополам, или жгут волос, в двух или трех местах перехваченный лентой), локоны, ниспадающие на плечи, верх прически украшен ратной — буддийской драгоценностью. Ажурная корона, чаще всего съёмная, имеет пять зубцов и украшена лентами. Многочисленные браслеты и ожерелья иногда инкрустированы камнями, иногда просто раскрашены. У бодхисаттв долоннорского стиля подчеркнуто тонкая талия, а дхоти на бедрах перехвачено лентой с бантом посередине. Блестящими примерами этого стиля могут служить две скульптуры из коллекции Эрмитажа, изображающие бодхисаттву Майтрею и Ушнишаситатапатру. Оба памятника относятся к коллекции Э. Э. Ухтомского. Майтрея восседает в «европейской» позе со спущенными ногами (бхадрасана), что символизирует его готовность прийти в наш мир. Руки у него сложены перед грудью в жесте поворота колеса учения (дхармачакра-мудра). На уровне плеч бодхисаттвы находились два лотоса с атрибутами

Майтреи: правый с колесом учения утрачен, на левом находится сосуд-кундика. Майтрея восседает на высоком лотосовом престоле со спинкой. Подобные престолы появились во время индийской династии Пала (VII—XII вв.), позднее, в XVIII в., они были возобновлены в тибето-китайском стиле, копировавшим ранние памятники. В центре сверху трон украшен мифической птицей Гарудой, змеями (нагами), макарами и якшами (божествами из свиты Вайшраваны, хранителя севера и бога богатства).

Тысячерукая Ушнишаситатапатра представляет собой одну из форм богини Тары, праджню тысячерукой формы Авалокитешвары. Ее иконография одна из самых сложных в буддийском пантеоне. Богиня имеет много голов и ног. Ногами она попирает изображения людей, животных и птиц, символизирующих природу эгоцентрического существования, в руках перед грудью держит знамя победы, хотя обычным ее атрибутом является зонтик.

Сохранилось особенно много изображений Будды, выполненных в этом стиле. Одно из таких изображений находилось в личных покоях семьи Николая II, последнего российского императора [Архив Государственного Эрмитажа, ф. V, оп. 69, д. 155, л. 69—12].

Блестящим примером долоннорского стиля служит изображение коронованного Будды Шакьямуни, представленного в теле блаженства — самбхогакайе.

Литература

Архив Государственного Эрмитажа, ф. V, оп. 69, д. 155.

Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов, Л., 1951.

Бира Ш. Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалгаа.

Studies in Mongolia history, culture, historiography // Вопросы истории, культуры, историографии Монголии. III. Уланбаатар, 2001.

Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока.

Тибетский канон пропорций // Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век. Улан-Удэ, 1971.

Евтюхова Л. А., Киселев С. В., Кызласов Л. Р., Мернерт Н. Я., Левашова В. П. Древнемонгольские города. М., 1965.

Елихина Ю. И. Буддийские дары дому Романовых из Галереи Драгоценностей // Ювелирное искусство и материальная культура. СПб., 2006.

Престол поддерживают снизу два льва, между ними расположена триратна — тройная пылающая буддийская драгоценность. Снизу и сверху престол декорирован лотосовыми лепестками и орнаментами. У трона Будды стоят два ученика: Шарипутра (старец) и Маудгальяяна (юноша), в руках у них монашеские жезлы (кхакхара) и патры.

Интересным памятником долоннорского стиля является изображение Майтреи, грядущего Будды (КО-1634), выс. 164 см. Он восседает на престоле со спущенными ногами в позе бхадрасана. Руки скрещены перед грудью в жесте поворота колеса учения — дхармачакра-мудра. Будда представлен в образе бодхисаттвы с многочисленными украшениями. Скульптура приобретена Эрмитажем в 1999 г. у В. П. Мишина, потомка Ф. Е. Вишневого (1902—1978), коллекционера и основателя музея В. А. Троппина в Москве.

Всего в коллекции Государственного Эрмитажа имеется около пятидесяти скульптур долоннорского стиля, изображающих милостивые и гневные буддийские божества.

Таким образом, в коллекции Государственного Эрмитажа представлены выдающиеся археологические находки и памятники различных народов, населявших территорию Монголии с древнейших времен и до начала XX в.

Лубо-Лесниченко Е. И. Древние китайские шелковые ткани и вышивки. Л., 1961.

Лубо-Лесниченко Е. И. Китай на шелковом пути. М., 1994.

Руденко С. И. Культура хуннов и Ноин-улинские курганы, М.; Л., 1962.

Цултэм Н. Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабазар. Улан-Батор, 1982.

Beguín G. Trésors de Mongolie XVII—XIX siècles. P., 1993.

Treasures of Mongolia. Buddhist Sculpture from the School of Zanabazar. Gallery of A. M. Rossi, intr. By G. Beguín, NY., 2005.

Yu. I. Elikhina

The Mongolian collections in the State Hermitage Museum

This article describes some archaeological findings and pieces of art kept in the Hermitage museum. They belonged to various peoples which inhabited the territory of modern Mongolia from the ancient times to the early 20 century. Much attention is paid to the items from the most famous archaeological complex of the nomadic culture of the Huns (Xiongnu) — the Noin-Ula burial mound. They were brought by an outstanding researcher and explorer of Central Asia P. K. Kozlov from his last expedition to Mongolia in 1923—1926.

Key words: The state Hermitage, the Mongolian collections, Noin-Ula, nomadic material culture, animal style, the Mongolian sculpture, the Buddhism.

Майкл Хини (Michael Heaney)

**Тьяллинг Халбертсма. Охотники на йети: тайные исследования
диких людей из Центральной Азии**

Tjalling Halbertsma. Yeti Jagers: Het Geheime Onderzoek naar de Wilde Mens van Centraal-Azië
Haarlem: Hollandia-Dominicus, May 2008. 132 pp.
Illustrations. ISBN 978-90-6410-461-9. €13.90

«Yeti-Jagers» — книга, написанная для широкого круга читателей, посвящена теме, которая всегда была в центре чрезмерного внимания — сенсационного и ошибочного. В название книги входит слово «йети», вызывающее образ ужасного снежного человека из Гималаев. Но книга оказывается намного лучше, чем можно судить по заглавию, и совсем не о йети. Тьяллинг Халбертсма — юрист и антрополог из Нидерландов, который с 1996 г. живет главным образом в Монголии и Китае. Его книга — о людях, которые занимались изучением алмаса — дикого человека Центральной Азии. Халбертсма — серьезный исследователь истории раннего христианства во Внутренней Монголии, и он подходит к своему предмету со всей научной основательностью. Многие ранее опубликованные по этой тематике книги просто повторяют одни и те же сюжеты, передавая их иногда из вторых и даже третьих рук. Халбертсма исследует те немногие работы, которые содержат исходные данные, и их авторов. В каждом случае он выходит за рамки печатных работ и проводит свои собственные полевые исследования с целью добавить что-то к известным фактам в этой любопытной области.

Монгольского алмаса обычно описывали как дикого волосатого человека, неспособного к речи, живущего на территории Монголии, Синьцзяна и других районов Центральной Азии. Существует большой пласт народных верований и фольклора об алмасах, который, несомненно, играет свою роль и в системе верований многих народов этого региона. Это типичное явление во всем мире. Человечество всегда размышляло над различием между человеком и животными. Признаки, которые отличают нас от животных, это обладание материальной культурой,

языком и отсутствие шерсти на теле. Если есть существо, которое выглядит как человек, но не имеет этих признаков, означает ли это, что такое существо — человек? Попытки дать определение «дикому человеку» помогают понять, что значит быть человеком. Начиная с самых ранних литературных памятников — истории Энкиду и Гильгамеша, написанной на шумерском языке четыре тысячи лет назад, люди использовали понятие «дикий человек», пытаясь решить эту проблему. Многие другие признаки алмаса — болтающиеся груди, стопы, повернутые внутрь или назад, отгалкивающий запах — также обнаруживаются в сказочных мотивах в разных частях мира.

Однако в дополнение к бытованию алмасов в сказках были собраны сообщения и о якобы действительных встречах с ними, и многие ученые пытались объяснить их с зоологической или антропологической точек зрения. Эти попытки делались в основном любителями и не всегда заслуживали внимания, иногда выходя за рамки разумного. Ученые искали одно общее объяснение для йети, 2,5 метра высотой, из снегов Гималаев, дикого человека, нормального роста, из Гоби и трехметрового саскуотча из горных лесов Северной Америки.

Первая глава показывает подход Халбертсма. Он повторно обращается к тому материалу, который впервые привлек международное внимание к алмасу. Когда в 50-е гг. XX в. газеты по всему миру сообщали о встречах с йети или о находках его следов в Гималаях, русский историк Борис Поршневу связал эти сообщения с рассказами о монгольских алмасах. Он выдвинул теорию, что все эти человекоподобные существа в действительности являются реликтами неандертальцев. Эта теория объединила две невероятные гипотезы: что сообщения действительно касаются реального живого существа и что неандертальский человек благодаря механизму, неизвестному современной археологии, «развился» и потерял

свою культуру, известную по раскопкам стоянок палеолита. Однако Поршневу сделал и другое — привлек мировое внимание к работе, проделанной монгольским ученым Жамцарано и его учеником Ринченем. Ринчен послал своего коллегу Дамдина искать следы алмазов в Западной Монголии, и Дамдин вернулся с черепом, предположительно алмаса. Однако Халбертсма не просто повторяет эти истории сорокалетней давности. Он встречается с сыном Ринчена — Барсболдом Ринченем. Он пытается отследить судьбу того черепа и соединить отрывки событий того времени.

Затем Халбертсма буквально идет по следам Равжирийна Равжира, который в 1970-х гг. занимался поисками алмазов в Западной Монголии и в 1990 г. опубликовал об этом маленькую книжку. Халбертсма отправляется в Западную Монголию и находит людей, с которыми Равжир встречался, устанавливает, как Равжир работал и каким человеком он был. Эта информация важна для нас, потому что позволяет дать оценку его сведениям. Не был ли он слишком доверчивым? Занимался ли он активными полевыми поисками или проводил время среди людей, доверяя рассказам из вторых рук. Сколько времени он занимался поисками? Равжир утверждает, что он видел одного алмаса в долине Хатуул. Халбертсма отправляется в долину Хатуул, чтобы понять условия, в которых проходила экспедиция Равжира. Он встречает тех людей, которых встречал Равжир, и разговаривает с ними. Он рассматривает возможность того, что тот «алмас» был просто обычным человеком, но жившим дикой жизнью в горах. Другими словами, он в достаточной мере осторожен и настроен скептически.

Две главы книги Халбертсма оправдывают ее название. В них он отслеживает сообщения из китайского Шэньнунцзя и связывает их с открытием палеонтологами гигантопитека в XIX в. Опять он посещает места действия и разговаривает со свидетеля-

ми. В двух последних главах Халбертсма показывает, как Эржэ (Hergé), создатель героя комиксов Тинтина, использовал информацию, полученную от Бернара Эйвельманса (Bernard Heuvelmans), патриарха среди исследователей неизвестных животных. Хотя эти главы не добавляют к рассказу ничего нового, они снова демонстрируют, с какой тщательностью Халбертсма отслеживает источники информации, как информация передается и как она при этом может изменяться.

В последних главах своей книги Халбертсма описывает свою полемику с несколькими биологами, зоологами, антропологами и палеонтологами относительно убедительности доводов в пользу существования йети во множественном числе, включая индонезийского оранг пендека, гималайского дикого зверя и нашего монгольского алмаса.

Когда мы говорим о «йети» или «диких людях», возникает несколько вопросов. Являются ли они чем-то большим, чем просто мифы и сказки? Вызывает ли доверие гипотеза о существовании какого-нибудь из этих созданий? Каковы доказательства их существования? Насколько они надежны? Халбертсма делает акцент на ответе на последний вопрос. Но даже после прочтения книги мы не знаем, какова точка зрения Халбертсма. Тематика книги захватывающая, она ставит сложные вопросы о природе человечества — искать ли на них ответы в области человеческого воображения или в зоологической реальности. И поскольку эта область столь противоречива и недостаточно исследована, Халбертсма оказывает нам ценную услугу, проверяя качество доказательств, предоставленных теми, кто оказался в нужном месте и вел расследование по горячим следам. Было бы еще более ценно, если бы Халбертсма поделился с нами своими выводами.

Перевела Н. С. Яхонтова

К. Н. Яцковская

Письмо в редакцию сборника «Mongolica»

Так сложилось, что весной 2008 г., приехав в Бостон (США) погостить у внучки, я получила неожиданный подарок от Н. А. Симуковой — три тома «Трудов о Монголии и для Монголии» А. Д. Симукова, издание которых в 2008 г. завершилось в г. Осака (Япония). В течение многих лет Наталия Андреевна поступательно и твердо после реабилитации отца подвижнически занималась проблемой публикации его работ. И как главный итог — выход трудов А. Д. Симукова в Японии. Жаль, конечно, что не в России это случилось. Но спасибо всем, кто участвовал в таком важном и святом деле!

Первому тому предпослано несколько статей, в том числе авторитетных монгольских авторов, давших заслуженно высокую оценку многолетней деятельности А. Д. Симукова в Монголии, его научному наследию, оставшемуся по большей части неопубликованным после необоснованного его ареста в 1939 г. советскими органами НКВД. (В 1956 г. А. Д. Симуков был реабилитирован за отсутствием состава преступления.)

Монголы не забыли, что в восстановлении деятельности кабинета географии Комитета наук, в сохранении научного наследия А. Д. Симукова большую роль сыграл советский ученый-географ Э. М. Мурзаев. Доктор географических наук П. Цолмон скрупулезно собрал и пространно процитировал в статье об А. Д. Симукове те места из книги Э. М. Мурзаева, где он дает ценную характеристику трудов Андрея Дмитриевича. П. Цолмон приводит также слова ученика Э. М. Мурзаева, впоследствии директора Института географии АН МНР, акад. Ш. Цэгмида, который вспоминал: «После его (А. Д. Симукова. — К. Я.) ареста опустело географическое отделение, собранные материалы, отчеты, рукописи неопубликованных книг, статьи и полевые дневники, разбросанные по чужим шкафам и стеллажам, были буквально на грани того, чтобы быть утерянными. Надо было их собрать и привести в порядок, создать фонд рукописей. Эту работу выполнил Э. М. Мурзаев, он изучил эти материалы. Мы с Ц. Пунцагноровом по-

могали ему. Тогда я плохо представлял географию нашей страны — только в рамках школьной программы, — и потому эти рукописи были настолько интересны, что ощущал себя первооткрывателем нового для меня мира» [Цолмон, 2007. С. 40]. Подробные воспоминания другого ученика Э. М. Мурзаева, Ц. Пунцагнорова, тоже ставшего действительным членом АН МНР, были опубликованы им к 80-летию учителя в монгольском научном издании. В них — рассказ о работе вместе с Э. М. Мурзаевым над упорядочением архивного фонда материалов разных исследователей, трудившихся до 1940 г. в Комитете наук, о маршрутах экспедиций, о добрых чертах характера учителя.

Спустя несколько дней после нашей встречи Наталия Андреевна прислала мне текст неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)», написанной покойной И. И. Ломакиной. По прочтении я в телефонном разговоре поделилась с Наталией Андреевной своими впечатлениями, заметив, что менее всего мне понравилась глава об Эдуарде Макаровиче Мурзаеве, глубоко чтимом мною Учителе. Мне казалось, что я достаточно обоснованно изложила своё неприятие отдельных суждений И. И. Ломакиной о трудах Э. М. Мурзаева, о его человеческом достоинстве. Главное, нигде, ни единым словом не отмечена забота Э. М. Мурзаева о сохранении трудов А. Д. Симукова. И вот, в год столетия со дня рождения Э. М. Мурзаева, в сборнике *Mongolica-VIII* были изданы главы из неопубликованной повести И. И. Ломакиной. Подготовка к печати, введение и комментарий принадлежат Н. А. Симуковой [Ломакина, 2008. С. 128—135]. Последняя главка, «Судьба наследия А. Д. Симукова», вместо объективных слов благодарности Э. М. Мурзаеву, всемерно способствовавшему собиранию и сохранению всего этого наследия и не один раз воздававшему должное А. Д. Симукову, бросает тень на доброе имя Эдуарда Макаровича. (Текст неопубли-

кованной повести И. И. Ломакиной, по словам Н. А. Симуковой, был ею по электронной почте переслан также в Японию издателям трудов А. Д. Симукова.)

Я была лично знакома с Инессой Ивановной. Работая над повестью, она обращалась ко мне из Петербурга за советом, и я сказала бы ей теперь, в чем не согласна с ней. Увы! Ее нет с нами. Минуло 11 лет и со времени кончины Э. М. Мурзаева (1908—1998). Известный ученый Э. М. Мурзаев плодотворно трудился всю жизнь. Последняя монография — «Тюркские географические названия» — была издана им в 88 лет!

Один за другим ушли и уходят наши наставники, да и ровесники. В монголоведение пришли и будут приходить представители новых поколений. Долг живущих представить им своих современников в истинном свете. Поэтому, если в руках читателя окажется *Mongolica*-VIII или текст повести И. И. Ломакиной, по праву ученицы Э. М. Мурзаева я в первую очередь хотела бы помочь узнать то, о чем И. И. Ломакина в разделе об Э. М. Мурзаеве умолчала или оборвала цитаты из его текстов.

Совсем нетрудно предположить, что просьба Комитета наук МНР о командировании к ним ученого-географа возникла не случайно. После ареста А. Д. Симукова оголилось не одно направление в научной деятельности этого монгольского учреждения. Зная требования, предъявляемые к оформлению приглашений в страну иностранных ученых, несложно представить, что Комитет наук МНР обращался в правительственные органы с изложением возникших затруднений в создании запланированного ранее труда по географии Монголии. Власть маршала Чойбалсана не была всемогущей перед репрессивной машиной СССР. Он, естественно, не мог не знать о судьбе А. Д. Симукова, отмеченного в свое время монгольскими правительственными наградами, об уроне, нанесенном монгольской науке его арестом. В Академии наук СССР решение этого вопроса было передано в Монгольскую комиссию. Выбор пал на одаренного ученого Э. М. Мурзаева, ранее прекрасно зарекомендовавшего себя работами по Средней Азии, хорошо известного географа, пользовавшегося авторитетом среди членов Географического общества СССР. Перед поездкой в Монголию Э. М. Мурзаева благожелательно напутствовали академики О. Ю. Шмидт (в ту пору вице-президент Академии наук) и Л. С. Берг. Слова последнего «Вы едете в Центральную Азию — область столь увлекательную и заманчивую для географа, что Вам можно только позавидовать» навсегда остались в памяти Э. М. Мурзаева.

Первой работой ученого по Монголии стала книга, вышедшая в Улан-Баторе на монгольском языке в 1943 г. Сухой язык современного документального издания констатирует: «В 1940 г. Монгольская комиссия по просьбе Комитета наук командировала в Монголию географа Э. М. Мурзаева (Институт географии) и почвоведом Н. Д. Беспалова (Почвенный институт АН), которые проработали там несколько лет, включая военные годы. Работы Э. М. Мурзаева внесли весомый вклад в географическое изучение Монголии, в част-

ности физической географии страны и ее физико-географического районирования. Он стал автором целого ряда научных и научно-популярных работ по географии и топонимике Монголии, о ее исследователях, ярких публикаций о своих многочисленных экспедициях по стране. Большую работу в годы пребывания в Монголии (1940—1944) Э. М. Мурзаев проделал по развитию кабинета географии Комитета наук» [Юсупова, 2006. С. 164—165].

Э. М. Мурзаев приехал в Улан-Батор в сентябре 1940 г. «Первое, с чего я начал в Улан-Баторе, — привел в порядок все географические карты Монголии и большое количество рукописей, написанных различными исследователями страны в разное время. Рукописей набралось более двухсот, и значительная часть их не публиковалась, тем более сохранение этого рукописного фонда мне казалось необходимым и важным.

Среди рукописей на русском языке выделялись отчеты о путешествиях А. Д. Симукова и С. А. Кондратьева <...> Они показали себя пытливыми исследователями, проникли в самые глухие и отдаленные уголки Монголии и написали немало интересных работ» [Мурзаев, 1979. С. 73]. Далее Э. М. Мурзаев более подробно пишет об обоих, сначала о С. А. Кондратьеве, затем об А. Д. Симукове, отмечая, что он дольше всех работал в Монгольской Народной Республике. «Андрей Дмитриевич Симуков увлекся изучением малоизвестных окраин Монголии и в ряде мест оказался первооткрывателем. Он остался в Улан-Баторе и после отъезда Кондратьева в Москву. За годы жизни в Монголии Симуков настолько овладел монгольским языком, что свободно говорил на нем. <...> Симуков был энергичным трудоспособным человеком. Он опубликовал несколько работ (напечатанных в улан-баторских журналах) и оставил большое рукописное наследство (довольно пестрое по содержанию), как будто понимая, что все сведения о глухих районах Центральной Азии будут с благодарностью использованы. Здесь и дневниковые записи, и описание отдельных маршрутов и районов. Следует отметить большое произведение по географии Монголии, достаточно полное для своего времени» [Там же. С. 75—76]. И еще. Через десять лет Э. М. Мурзаев в статье «Исследования Центральной Азии», открывающей книгу «Н. М. Пржевальский и современная география», в ряду продолжателей дела великого русского путешественника ставит имя А. Д. Симукова: «...Старшее поколение ученых страны до сих пор помнит неиссякаемую энергию Андрея Дмитриевича и чтит память о нем как о человеке, много сделавшем для развития науки в республике» [Мурзаев, 1989. С. 13—14]. Монголы, которым свойственна благодарная память, сразу и навсегда запомнили всё сделанное и написанное Э. М. Мурзаевым для их страны и ее науки.

Считая своим долгом рассказать читателям сборников «*Mongolica*» об Э. М. Мурзаеве, каким он был и оставался для всех, знавших его лично, ценивших его труды, прошу опубликовать вместе с

письмом мою статью «Наш учитель Эдуард Макарович Мурзаев».

С благодарностью хочу назвать монголоведа кандидата искусствоведения К. А. Гладышеву, также учившуюся во второй половине 40-х гг. прошлого

века у Э. М. Мурзаева в Московском институте востоковедения и взявшую на себя труд критически прочитать мою статью о нашем незабвенном Учителе на все времена.

Литература

Ломакина И. И. Главы из неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)» // *Mongolica-VIII*. СПб., 2008.

Мурзаев Э. М. Исследования Центральной Азии // Н. М. Пржевальский и современная география. М., 1989.

Мурзаев Э. М. Рассказы об ученых и путешественниках. М., 1979.

Цолмон П. Сердце, отданное Монголии // А. Д. Симуков. Труды о Монголии и для Монголии. Гос. Музей этнологии. Осака, 2007.

Юсупова Т. И. Монгольская комиссия Академии наук. История создания и деятельности (1925—1953 гг.). СПб., 2006.

Наш учитель Эдуард Макарович Мурзаев (1908—1998)

В конце 1945 г. в Московский институт востоковедения деканом Дальневосточного факультета известным монголистом Г. Д. Санжеевым для чтения лекций студентам по Восточной, Центральной Азии и Монголии в качестве преподавателя на кафедру истории, экономики, географии стран Дальнего Востока был приглашен вернувшийся годом раньше из командировки в Монголию научный сотрудник Института географии АН СССР Э. М. Мурзаев.

Биографический словарь отечественных востоковедов в статье «Мурзаев Эдуард Макарович» кратко сообщает: «...род. 19.05(1.06) 1908 в Симферополе... В 1930 окончил геогр. фак. ЛГУ. Канд. геогр. наук (26.03.1940), тема дис.: „Территории, прилегающие к верхн. части Узбоя (Сев.-Зап. Туркмения). Рельеф и воды: (По исследованиям 1937 г. и отчасти 1936 г.)“... Старший научный сотрудник (05.07.1938)... Участник геогр. экспедиций в Средн. и Центр. Азии (1931, 1934—1935, 1950), на Памире (1951), экспедиций в МНР (1940—1944)... Издано более 600 работ» [Милибанд, 1995. С. 110]. К этому следует добавить, что в пятидесятые годы доктор географических наук Э. М. Мурзаев совершает экспедиции в Китае, в шестидесятые — во Вьетнаме, вместе с учеными этих стран участвует в географических исследованиях, завершающихся рядом совместных научных трудов, публикацией ценных экспедиционных записей географа. Возвращаясь к темам, которые занимали ученого в 30-е гг., на новом уровне продолжает работу над фундаментальной монографией по Средней Азии.

Три года мы слушали лекции Э. М. Мурзаева, потом всю жизнь, не переставая, учились по его книгам, по его живому слову, старались следовать его примеру любви к избранному делу, преданности науке, почитанию предшественников во всех поколениях, уважению коллег. Страницы его книг давали возможность узнать, как формировалось влечение к будущему делу и как этим делом стала наука, позволяющая проникнуть в мир природы; познакомили с ни с чем не сравнимой творческой обстановкой на гео-

графическом факультете в Ленинградском университете. Неповторимая университетская среда, создаваемая лекциями и личным общением с выдающимися учеными; постижение трудов великих предшественников; долгие дороги, исхоженные в разных землях; живая, не проходящая с годами, увлеченность географией и любовь на всю жизнь к сопутствующей ей топонимике.

Итак, судьба подарила мне неисчерпаемое счастье учиться у Э. М. Мурзаева, в разные годы пользоваться его советами, внимательным отношением к моим занятиям. Он решительно в 1960 г. развеял мои сомнения о поступлении в аспирантуру после внезапной кончины Ю. Н. Рериха, незадолго до этого выразившего готовность быть моим научным руководителем. Через год, когда в Монголии Комитет наук был преобразован в Академию наук, Эдуард Макарович позвонил мне и поздравил с радостной вестью «Теперь откроются новые возможности для расширения научного сотрудничества. Поедете в страну!» — предрек он. Так и случилось. Правда, не сразу, а в 1965 г. первая группа научных сотрудников Института востоковедения АН СССР на длительный срок выехала на стажировку в академические институты Академии наук МНР.

Не однажды доставляли мне неизменную радость приглашения Эдуарда Макаровича навестить его дома. (Такова была традиция, воспринятая им от его Учителя академика Л. С. Берга.) Я приезжала рассказать о своей очередной экспедиции в Монголии, о Международных конгрессах монголоведов, всегда проходивших в Улан-Баторе; поделиться новостями о поездках во Внутреннюю Монголию, о том, что довелось оказаться в Ордосе с его памятными сооружениями в честь Чингис-хана. Каждый раз в учителе открывался потрясающе внимательный и заинтересованный слушатель. Не знаю, почему в свое время не порасспрашивала Эдуарда Макаровича о его пути в географы, в науку. Теперь осталось попытаться восстановить это по оставленным нам книгам.

Будучи мальчиком, росшим в Крыму, Э. М. Мурзаев сначала ходил в пешие маршруты вместе с одноклассниками под руководством учителя, потом ученики старших классов небольшими группами отправлялись в горы самостоятельно. Сначала исходили южную, самую живописную часть Крыма. Больше всего Мурзаеву-юноше пришлось по душе долины восточного побережья Крыма с его сухими горами, худосочными речками, колючими зарослями на склонах и виноградниками на поливных террасах. «До сих пор сохранилась моя юношеская привязанность к Крыму, его неповторимым пейзажам, — читаем в автобиографических заметках Э. М. Мурзаева. <...> Не случайно раз в несколько лет, когда выдается свободное время, я и теперь еду в Крым и целыми днями брожу по его тропам... В тишине крымского леса, где стоит смолистый запах сосны, или в безлесных холмах восточной части полуострова с высоты открывается широкая панорама гор, моря, сбегających по склону поселков, виноградников и петляющих дорог. Знакомая картина еще и по полотнам Максимилиана Волошина и Константина Богаевского — художников, влюбленных в Крым. У Волошина прочитал: „Черной тушью четких линий отчеканенная даль”. Опять же о Крыме и его неоглядных горизонтах. Поразительно, как можно так чеканить слова» [Мурзаев, 1979. С. 6]. Сбор библиографии по географии Крыма, чтение обширной литературы, выписывание метких характеристик его природы, встречающихся в литературных произведениях, — все эти занятия еще в школе привели к выбору будущей профессии.

В 1927 г. юный крымчанин уезжает учиться в Ленинград, становится студентом географического факультета Ленинградского университета. Он считал себя уже опытным и умелым пешеходом и туристом, хорошо знающим Крым. Поэтому его привлекло Общество по изучению Крыма и он стал посещать его заседания. В студенческие же годы он завязал связи с Обществом пролетарского туризма и экскурсий и стал работать в научно-методическом кабинете Ленинградского областного совета этого общества. Третьекурсником совершил свое первое — оставшееся единственным — путешествие в Карелию к Онежскому озеру и был поражен северной природой, совсем не похожей на крымскую.

Любознательному и энергичному студенту, перешедшему на четвертый курс, после летней экзаменационной сессии посчастливилось принять участие в экспедиции, снаряженной Академией наук СССР в Армению. Членам экспедиции нужно было выяснить закономерности в строении рельефа и залегании подземных вод. По указанию начальника геоморфологического отряда Б. Л. Личкова Э. М. Мурзаев должен был собирать образцы горных пород, этикетировать их, измерять речные террасы, чертить профили небольших долин, описывать и зарисовывать обнажения горных пород. «Мой начальник, — благодарно вспоминает Э. М. Мурзаев, — прекрасный пешеход, неумоимо собирал полевой материал, и

скоро в районе наших работ не осталось сколько-нибудь заметной тропы, по которой бы мы не прошли. Эти горные тропы, узкие и каменистые, я хорошо помню и сегодня. То было начало, первая ступень трудной школы путешественника-исследователя» [Там же. С. 7]. За три месяца пеших хождений студент Мурзаев многому научился у Б. Л. Личкова, которого среди своих учеников выделял такой корифей науки, как В. И. Вернадский. «Я многим обязан Борису Леонидовичу Личкову, — читаем ниже у Э. М. Мурзаева. — И не только за практическую учебу в экспедиции. По существу, на моем жизненном пути он был первым высокообразованным человеком, с которым мне довелось близко общаться изо дня в день в течение всего лета» [Там же. С. 8]. Связь с профессором Б. Л. Личковым сохранялась на протяжении многих лет. А тогда, по возвращении из Армении, из первой экспедиции, пришло понимание, что еще мало был подготовлен к полевой работе, что нужно еще многому учиться. Как бы в заключение Э. М. Мурзаев итожит: «Овладение методами исследовательской работы пришло позже, оно явилось результатом многих экспедиций в разные районы Средней Азии» [Там же. С. 15].

Географический факультет Ленинградского университета в годы учебы Э. М. Мурзаева был старейшим центром высшего географического образования в СССР. Среди преподавателей — немало выдающихся ученых. С сердечной благодарностью, глубокой признательностью и любовью Э. М. Мурзаев, как и многие отечественные географы, называл имена читавших им лекции профессоров Л. С. Берга, В. Г. Богораз-Тана, А. А. Григорьева, В. П. Семенова-Тян-Шанского. Некоторые из них оставили неизгладимый след в судьбе и становлении будущего ученого-географа и топонимиста. «Более всего я любил слушать лекции и общаться с Владимиром Германовичем Богоразом-Таном и Львом Семеновичем Бергом», — открывает свои предпочтения Э. М. Мурзаев.

Рискуя предположить, что Владимир Германович, известный не только как ученый, но и как писатель Тан (Богораз), не в малой степени повлиял на воспитание художественного вкуса у студента Мурзаева, возможно, что это он привлек внимание будущего географа к А. П. Чехову, с гимназических лет преклонявшемуся перед Н. М. Пржевальским. (Писатель В. Г. Тан (Богораз) интересовался и писал о Таганрогской гимназии, в которой учился А. П. Чехов. — К. Я.)

Как дань глубокого уважения и признательности другому учителю за многие годы общения с ним Эдуард Макарович написал книгу «Жизнь есть деяние» к столетию со дня рождения академика Л. С. Берга [Мурзаев, 1976. С. 102]. Он считал своим долгом познакомить читателя с Л. С. Бергом как человеком, коротко рассказать о жизненном пути Льва Семеновича, о его географических работах. В книге пять основных глав, раскрывающих эрудицию академика в разных областях естествознания, что по-

зволило ему оставить большое, не потерявшее своей ценности научное наследие. Каждой главе предпослан эпиграф. Главу о научном наследии, например, открывают строки из самого Л. Берга: «Настоящая наука беспредельна, и чем больше занимаешься любой наукой, тем больше возникают все новые и новые вопросы, число которых безгранично» [Там же. С. 44]. В другом месте слова А. П. Чехова звучат как девиз всей жизни Л. С. Берга: «Надо поставить свою жизнь в такие условия, чтобы труд был необходим. Без труда не может быть чистой и радостной жизни» [Там же. С. 83].

Программными наставлениями стали для Э. М. Мурзаева мысли Л. С. Берга, изложенные в статьях, посвященных народной географической терминологии. Они были реализованы в трудах по топонимике, а также в работе над «Словарем народных географических терминов» [Мурзаев, 1984].

Об одном умолчал автор в книге о Л. С. Берге. О том, как в непростые для науки времена выступил с защитой учителя, поддержав учение Л. С. Берга о ландшафтах.

В рассказе об удивительном качестве Л. С. Берга — непрерывной творческой работоспособности в течение всей жизни, когда все время отдавалось науке, примечателен эпизод из последних месяцев жизни академика. Из-за сильных болей в ноге его мучила бессонница. «Когда не мог спать, он вставал, садился к письменному столу и писал книгу о Пржевальском для детей школьного возраста. К популяризации науки он относился очень серьезно и не мог отказать Ленинградскому отделению Издательства детской литературы, когда оно обратилось к нему с просьбой рассказать о путешествиях в Центральную Азию» [Мурзаев, 1976. С. 46]. Отнюдь не случайно Э. М. Мурзаев пишет об этой стороне деятельности академика Л. С. Берга. Такое отношение к популяризации науки стало важным делом и для Эдуарда Макаровича. Примечателен еще один факт. Книга Л. С. Берга для детей под названием «Путешествия Н. М. Пржевальского» [1952] вышла через два года после смерти автора. Подготовил ее к печати Э. М. Мурзаев.

Однако вернусь к истории первого знакомства со своим учителем. Тогда, в 1945 г., мы, первокурсники, в зимнюю сессию должны были сдавать зачет по географии. (Вступительные экзамены мы сдавали преподавателю Д. Ринчинэ, читавшему нам и первоначальный курс по этому предмету.) В расписании экзаменов значилась незнакомая фамилия экзаменатора: Мурзаев Э. М. Перед зачетом я занималась, прямо скажем, не очень усердно. Каково же было мое удивление, когда от сокурсников, выходящих из аудитории, узнала, что преподаватель принимает зачет самым серьезным образом и предлагает отвечать по билету с вопросами... Мне стало неловко за свое легкомыслие. Войдя в аудиторию, где отвечали мои одноклассники, поняла, что не готова вести предметный диалог с преподавателем (а он вел зачет именно в такой форме), и, внутренне устыдившись, я

попросила разрешения прийти еще раз. Тот удивительный зачет, обратившийся в содержательное, по-настоящему интересное собеседование у физической карты мира остался в памяти на всю жизнь.

Как оказалось, мимо внимания Э. М. Мурзаева не прошли недочеты в знаниях студентов, особо им было отмечено, что плохо запоминаются чуждые для родного языка географические названия, неувоенной остается номенклатура карты, без чего трудно получить пространственные представления о размещении тех или иных фактов, явлений или географических закономерностей. «Тогда на лекциях, — делился ученый-географ воспоминаниями о своем приходе в новый для него мир ориенталистики и ориенталистов, — я стал раскрывать географические названия, показывать их смысл в связи с географическими реалиями. Конечно, далеко не все упоминающиеся в тексте лекций топонимы поддавались моему стремлению увязать форму и содержание, и все же радостно было видеть, как пробуждается интерес у слушателей, как поднимается уровень освоения материалов курса, как осмысленно они подходят к пониманию карты» [Мурзаев, 1979. С. 94].

Потом были три года с лекциями Эдуарда Макаровича по географии и этнографии Монголии. По его заданию мы сами чертили контурные карты Монгольской Народной Республики и постепенно наносили на нее главные географические системы, которые образно представлял наш учитель.

Бесценными пособиями в нашей учебе были труды русских путешественников по Центральной Азии. Особенной книгой стала «Монголия и страна тангутов» Н. М. Пржевальского, выпущенная в 1946 г. стараниями Э. М. Мурзаева. Он был редактором и автором обширной вступительной статьи.

Имя Н. М. Пржевальского и жизнь этого блистательного путешественника-исследователя Центральной Азии, думается, были с юных лет близки Э. М. Мурзаеву точно так же, как и современникам великого ученого, которые высоко ценили его деятельность, ждали каждого нового слова об открытиях на маршрутах экспедиций. Не случайно свой очерк «Николай Михайлович Пржевальский» Э. М. Мурзаев, научный редактор четырехтомного собрания сочинений Н. М. Пржевальского, закончил словами А. П. Чехова, откликнувшегося на весть о безвременной кончине путешественника: «Один Пржевальский или один Стэнли стоит десятков учебных заведений или сотни хороших книг. Их идейность, благородное честолюбие, имеющее в основе честь родины и науки, их упорство, никакими лишениями, опасностями и искушениями личного счастья непобедимое, стремление к раз намеченной цели, богатство их знаний и трудолюбие, привычка к зною, холоду, изнурительным лихорадкам, тоска по родине, их фанатическая вера в науку — делают их в глазах народа подвижниками, олицетворяющими высшую нравственную силу. А где эта сила, перестав быть отвлеченным понятием, олицетворяется одним или десятком живых людей, там и могучая

сила. Недаром Пржевальского, Миклухо-Маклая и Левингстона знает каждый и недаром по тем путям, где проходили они, народы оставляют о них легенды» [Мурзаев, 1946. С. 32].

Надо отдать должное Эдуарду Макаровичу в его знании классиков и любви к художественной литературе. Тогда, в далекие сороковые годы, непросто было найти этот не включенный Чеховым в собрание сочинений некролог (он был опубликован лишь в газете). Это сейчас с помощью электронной библиотеки мы можем найти в интернете множество ссылок на некролог А. П. Чехова, познакомиться с его полным текстом и, возможно слишком смело, предположить, что Пржевальский давно звал А. П. Чехова к подвигу, в отважные путешествия, что осуществлением этого зова стала поездка на Сахалин. Здесь же хотелось бы восстановить первые строки некролога, не вошедшие в процитированный выше текст: «Н. М. Пржевальский, умирая, просил, чтобы его похоронили на берегу озера Иссык-Куль. Умиравшему бог дал силы совершить еще один подвиг — подавить в себе чувство тоски по родной земле и отдать свою могилу пустыне. Такие люди, как покойный, во все века и во всех обществах, помимо ученых и государственных заслуг, имели еще громадное воспитательное значение». Продолжим чеховский текст после отрывка, процитированного выше в статье Э. М. Мурзаевым: «Изнеженный десятилетний мальчик-гимназист мечтает бежать в Америку или Африку совершать подвиги — это шалость, но не простая; безграмотный абхазец говорит вздорные сказки об Андрее Первозванном, но это не простой вздор. Это слабые симптомы той доброкачественной заразы, которая неминуемо распространяется по земле от подвига.

В наше больное время, когда европейские общества обуяли лень, скука жизни и неверие, когда всюду в странной взаимной комбинации царят нелюбовь к жизни и страх смерти, когда даже лучшие люди сидят, сложа руки, оправдывая свою лень и свой разврат отсутствием определенной цели в жизни, подвижники нужны как солнце. Составляя самый поэтический и жизнерадостный элемент общества, они возбуждают, утешают и облагораживают. Их личности — это живые документы, указывающие обществу, что кроме людей, ведущих споры об оптимизме и пессимизме, пишущих от скуки неважные повести, ненужные проекты и дешевые диссертации, развратничающих во имя отрицания жизни и лгущих ради куска хлеба, кроме скептиков, мистиков, психопатов, иезуитов, философов, либералов и консерваторов есть еще люди иного порядка, люди подвига, веры и ясно осознанной цели. Если положительные типы, создаваемые литературой, составляют ценный воспитательный материал, то те же самые типы, даваемые самой жизнью, стоят вне всякой цены. В этом отношении такие люди, как Пржевальский, дороги особенно тем, что смысл их жизни, подвиги, цели и нравственная физиономия доступны пониманию даже ребенка. Всегда так было, что чем

ближе человек стоит к истине, тем он проще и понятнее. Понятно, ради чего Пржевальский лучшие годы своей жизни провел в Центральной Азии, понятен смысл тех опасностей и лишений, каким он подвергал себя, понятен весь ужас его смерти вдали от родины и его предсмертное желание — продолжать свое дело после смерти, оживлять свою могилу пустыню. Читая его биографию, никто не спросит: зачем? Почему? Какой тут смысл? Но всякий скажет: он прав».

Нет нужды искать основания необходимости переиздания книги Н. М. Пржевальского «Монголия и страна тангутов». Можно только с благодарностью отнестись к словам Э. М. Мурзаева, что за почетный и ответственный труд по подготовке книги к первому переизданию он принимался, понимая всю сложность этого дела. Готовя книгу Н. М. Пржевальского к переизданию, Э. М. Мурзаев сохранил своеобразный свежий язык оригинала и последовательность изложения и при этом снабдил книгу примечаниями и комментариями, необходимыми при возросшем объеме знаний о Центральной Азии благодаря трудам учеников и продолжателей дела Н. М. Пржевальского. Добавим: в том числе и Э. М. Мурзаева.

Выступая в качестве редактора, Э. М. Мурзаев по праву ученого-географа пишет, что книга Н. М. Пржевальского, вышедшая в 1875 г., явилась эпохой в географии. Далее читаем: «Можно без преувеличения сказать, что из всех работ Пржевальского, посвященных Центральной Азии, „Монголия и страна тангутов“ занимает особое место. Это лучшее произведение автора, полное новаторства и оригинальности, богатое научными данными, обработка которых привела к поразительным результатам. <...> Книга говорит о большом таланте ее автора, писателя большой руки, благодаря чему она интересна всем, а не только специалистам-географам или натуралистам» [Там же. С. 5]. Попутно читатель обнаруживает откровенное признание редактора, представляющего историю книги и зарождение мыслей о новом маршруте «великого охотника» в горы и пустыни: «Что может быть приятнее для путешественника, чем узнать, увидеть, побывать, описать. Эта благородная мысль живет в исследователе и двигает его на смелые, отважные поступки, на долгие и тяжелые лишения в суровой страннической жизни» [Там же. С. 6]. Редактор Э. М. Мурзаев, сам недавно побывавший в Монголии, где маршрут одной из его экспедиций пролегал по гобийской земле, имел особое право на подтверждение данного Н. М. Пржевальским гениального определения характера сложения пустыни Гоби как впадины с разнообразными ландшафтами, опровергнутого теорию Гумбольдта, что Гоби есть плоское вздутие, покрытое песками. Э. М. Мурзаев обращает внимание на исключительную ценность результатов метеорологических наблюдений Пржевальского, которые он вел с большой тщательностью и акуратностью. И снова — удостоверенное собственным опытом понимание того, на-

сколько сложно вести подобные наблюдения методично. Своим опытом он делится с читателем: «Кто путешествовал и работал в экспедициях, в далеких и трудных маршрутах, тот знает, как трудно проводить систематические наблюдения в одни и те же часы суток. Жизнь в экспедициях полна лишений, физическое утомление порою связывает инициативу ученого; к тому же очень часто в пути, по характеру маршрута, бывает необходимым идти без задержек, быстрым темпом или по ночам. В такие дни приходится забывать о необходимости в определенное время повторить измерения или наблюдения. Многие из путешественников, начиная с Пржевальского, жаловались на то, что труднее всего регулярно вести маршрутную съемку пути, особенно в горах» [Там же. С. 25].

Как редактор он позаботился еще и о том, чтобы в книге были выверены названия растений и животных, для чего обратился за помощью к специалистам, побывавшим в Монголии. Это были ботаник Н. В. Павлов и зоолог А. Г. Баранников, имена которых названы с большой благодарностью. В примечаниях и комментариях к труду Н. М. Пржевальского легко обнаруживаются наблюдения, вынесенные Э. М. Мурзаевым из собственных экспедиций по Монголии и жизни в ее столице. Например, он уточняет названия разных участков горной цепи, что на севере от Улан-Батора: *Сэльбин-нуру* и близкий к городу — *Чингильту*. К описанию Пржевальским монгольской столицы второй половины XIX в. он добавляет картину Улан-Батора первой половины 40-х гг. XX в.: «Особенно хороша панорама Улан-Батора, — не сдерживает эмоций комментатор, — с гор, окружающих город». В другом комментарии вносит поправку в данные о Гоби: «Гоби на участке от Улан-Батора до Калгана не является такой пустынной. В годы с нормальным количеством осадков здесь летом развивается разнообразная полупустынная растительность, дающая корм для верблюдов и мелкого рогатого скота. <...> Ныне по маршруту Н. М. Пржевальского в 456 км на юго-восток от Улан-Батора вырос новый аймачный центр Сайн-шанда» [Там же. С. 307]. Приводит сведения о монгольской музыке, ссылаясь на статью С. А. Кондратьева, опубликованную в 1924 г. в Известиях Русского Географического общества [Там же. С. 309]. Привлекает внимание комментарий Э. М. Мурзаева к присущему Гоби зайсанскому саксаулу, который, по его словам, в «пустынях Туркестана заменяется другими двумя видами, хорошо известными по нашей литературе: белым и черным саксаулом» [Там же. С. 317]. Еще одно сравнение с туркменскими реалиями дается в связи с такой мерой длины у монголов, как *алд*. «Мера длины — растянутые в противоположные стороны руки, — пишет комментатор Мурзаев, — очень распространена среди многих скотоводческих народов Азии. <...> ...у туркмен он называется „кулач“, им исчисляется измерение глубины колодезцев в пустынях» [Там же. С. 318].

Много особенностей природы Монголии, ее растительного мира, этнографических деталей мы узнавали, как говорится, из первых рук. Наш преподаватель был еще во власти свежих экспедиционных впечатлений, важных наблюдений, прозорливых научных выводов, к которым приводили итоги глубоких размышлений. В 1947 г. под грифом Географического общества Союза ССР в Ленинграде вышла первая в серии исследований по Монголии книга Э. М. Мурзаева «Монгольская Народная Республика. Страна, люди, хозяйство». На синей обложке с двумя линиями — сверху и внизу — распространенного у монголов молоточкового орнамента изображен мчащийся всадник, держащий в правой руке *уургу* (укрюк). Книга писалась после 25-летия революции 1921 г. и начиналась с рассказа об изменениях, произошедших в стране, еще недавно слышавшей «неведомой Монголией». Далее следует искреннее заинтересованное повествование о «нашем соседе». В описании географического положения — живые картины образно являют землю монголов с их кочевьями... Обилие местных монгольских названий непременно сопровождается объяснениями и приобщением читателя к топонимике. Эту книгу любопытно перечитывать после того, как доведется увидеть Монголию своими глазами. И мне как филологу приятно отметить, что Э. М. Мурзаев первый из неспециалистов проник в своеобразие монгольской народной протяжной песни — неотъемлемой части жизни монгола, издавна наполнявшей его сердце высоким чувством одухотворения.

В своей книге Э. М. Мурзаев характеризует научно-исследовательскую работу Комитета наук, отмечая, что с первых дней его основания и до сих пор географические исследования занимают видное место в его планах. «Здесь сказываются, с одной стороны, славные традиции, созданные знаменитыми русскими путешественниками, а с другой стороны — тот исключительный интерес, который представляет географическое изучение Центральной Азии, начатое в середине прошлого века и еще далеко не завершенное и по сей день» [Мурзаев, 1947. С. 90—91]. Там же автор указывает на деятельность последней экспедиции П. К. Козлова, на помощь, оказанную ее участниками молодому научно-исследовательскому Комитету как советом, так и непосредственной разработкой отдельных тем. «Некоторые участники этой экспедиции, — пишет Э. М. Мурзаев, — были приглашены впоследствии монгольским правительством для работы в Комитете наук» [Там же. С. 90]. Монгольские ученые свидетельствуют — их благодарная память дорогого стоит — о заботе Э. М. Мурзаева о фондах Кабинета географии Комитета наук МНР. Так, ученик Э. М. Мурзаева Ц. Пунцагноров вспоминал: «Это было летом 1940 г. Председатель Комитета наук Б. Джаргалсайхан, повстречав меня, неожиданно предложил: „К нам из Советского Союза приезжает ученый-географ. В ученики к нему пойдешь?“

Через некоторое время состоялась моя встреча с Мурзаевым-багши в Кабинете географии Комитета наук. После знакомства он подвел меня к беспорядочному нагромождению всяких бумаг, сваленных в кучу в одном из углов большой комнаты; там в папках и без папок лежали рукописные, машинописные тексты, всевозможные карты, — и сказал: „Итак, разберем и упорядочим вдвоем эти фонды”.

Я надел такой же, как у учителя, синий халат и вместе с ним начал разбирать бумаги, оказавшиеся богатыми материалами, собранными учеными, изучавшими географию Монголии. За этим занятием в пыли мы провели много дней. Мы определяли принадлежность материала к тому или иному фонду, расправляли, подклеивали, приводили в порядок, атрибутировали и раскладывали в шкафу в соответствии с должной классификацией. Среди материалов, написанных на разнообразной бумаге — обыкновенной, меловой, му-тоу (сорт китайской бумаги. — *К. Я.*) — было довольно много работ А. Д. Симукова, написанных по-монгольски и по-русски. Мы разбирали и также классифицировали карты, выполненные на кальке или на просвечивающей насквозь желтой бумаге. В науке нужно учиться аккуратно делать и черновую техническую работу. Через несколько месяцев наш кабинет стал очень уютным и вся обстановка звала к работе над разобранными материалами.

В работе географа чрезвычайно важное место занимают экспедиционно-полевые работы. Наша экспедиция проделала путь в много тысяч километров по земле Монголии летом и осенью 1941 г. Мурзаев-багш, Ш. Цэгмид и я — втроем на „трехтонке” ездил по западным аймакам. Перевалив Эгийн-даваа, продолжая свой маршрут, мы работали в районе Их Богд уул, озера Орог; захватив Шаргын гоби, Кобдоский и Баян-Улегейский аймаки; от озера Увс через Хан-Хөхий вышли к Хубсугулу и через Булган вернулись в Улан-Батор. <...> Та прекрасная экспедиция, когда на каждый вопрос, возникавший при открывавшихся что ни день новых картинах, можно было получить научно обоснованный ответ, не уходит из памяти.

Мурзаеву-багши в ту пору было тридцать с небольшим. Ясно помнится его хороший характер, поразительная наблюдательность, исключительная работоспособность. Он любит литературу, в особенности поэзию. Знает много стихов наизусть. Хорошо водит машину. В дороге заболел наш шофер, его пришлось госпитализировать в Улан-гоме. И наш багши по длинной непростой дороге от Убса до Улан-Батора сам сидел за рулем.

Э. М. Мурзаев не чурался, не откладывал никакой трудной работы. Наоборот, он всех увлекал своим примером, был истинным лидером. Так было в песках Гоби, на болотистых склонах Хангая. Он был очень прост и скромен в жизни. Приехав к нам в страну из Москвы, жил с семьей в маленьком глинобитном доме во дворе Комитета наук. Иногда сам пилил и колот дрова, носил воду от бочки водовоза.

Верным и близким помощником ему была супруга Валентина Григорьевна, перепечатавшая все, что он писал. Его дочери Вика и Лютик постоянно играли с монгольскими детьми, свободно общались по-монгольски» [Пунцагноров, Мурзаев, 1988. С. 63—66].

В тот же год, когда вышел первый том переиздаваемых трудов Н. М. Пржевальского «Монголия и страна тангутов» [1946], была учреждена золотая медаль его имени. В 1947 г. Э. М. Мурзаев был награжден ею за географические исследования в МНР. Редкий ученый удостоивается такой награды. Будущие монголисты, мы безмерно гордились нашим учителем. Мы были благодарны ему за то, что он непосредственно делился с нами своими научными знаниями по Монголии. Он увлек нас этой солнечной страной, своими захватывающими внимание лекциями, открывая сохранившуюся первозданность монгольской земли, удивительную самобытность монголов, разжигая в наших сердцах сильное желание познать как можно шире историческое прошлое монгольского народа, приобщиться к его культуре, поддерживая наши смелые мечты поскорее увидеть своими глазами яркие контрасты необыкновенной природы.

Еще через год из печати вышла книга Э. М. Мурзаева «Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание» [1948]. Этот системный труд по заслугам был удостоен Сталинской (Государственной) премии. Достаточно познакомиться с оглавлением книги, как представится очевидной ее авторская научная структура. С первых же страниц книги мы учились уважению ко всему, что сделано предшественниками. Не было случая, чтобы Эдуард Макарович в своих трудах не назвал их — исследователей Монголии, не сослался на обработанные материалы, не упомянул даже самую маленькую статью, где освещалась в той или иной степени проблема, над которой размышлял, которую исследовал он сам. В кратком предисловии к книге читаем: «... работы, систематически производившиеся Комитетом наук МНР в г. Улан-Баторе, существенным образом углубили наши представления о физической географии Монгольской Народной Республики» [Мурзаев, 1948а. С. 4]. И далее автор приносит искреннюю благодарность Комитету наук МНР «за возможность ознакомиться с тем богатым рукописным фондом, которым располагает Кабинет географии Комитета наук» [Там же. С. 5] (подчеркнуто мною. — *К. Я.*). Тот, кто знаком с историей этого научного монгольского учреждения, знает, что упомянутый фонд создавался с участием российских ученых — В. И. Лисовского, С. А. Кондратьева и, в особенности, А. Д. Симукова.

Почти одновременно были опубликованы записи, сделанные географом Мурзаевым на экспедиционных маршрутах в Монголии. На этот раз мы открыли, что Эдуард Макарович наделен еще и литературным даром. Об этом свидетельствуют и серьезные научные труды, в которых главные предметы его исследований — пустыни и воды, излюбленная топо-

ника — наполнены живой силой. Незабываемы и страницы книг, написанных о непроторенных путях путешествий по Центральной, Юго-Восточной Азии и Китаю. Одна из этих книг так и называется «Непроторенными путями». Она выдержала несколько изданий [Москва, 1948; 1950; 1954], переведена на иностранные языки [Лейпциг, 1956; Улан-Батор, 1956]. В ней удивительным образом сплелись точные знания, образное видение природы и владение словом. Открыв раздел с Хэнтэйскими впечатлениями, сразу оказываешься рядом с путешественниками-исследователями монгольской земли [Мурзаев, 1948б. С. 145]. Повседневные записи сменяются обобщенными впечатлениями; километр за километром вычерчиваются на планшетах линии маршрутов, в итоге становится ясной сложная географическая картина Монголии. (Впечатления непременно записываются — «на память полагаться нельзя» [Там же. С. 209] — читаем как назидание.) Не забыты маршруты экспедиций Э. М. Мурзаева и в Монголии. Они нанесены на большую карту страны, экспонируемую в Центральном музее г. Улан-Батора.

Путевые очерки легли в основу следующих книг. В 1962 г. выходит «Путешествие без приключений и фантастики». Продолжается публикация записок географа под названием «Путешествие в жаркую зиму» [1967]. На этот раз они посвящены впечатлениям о Вьетнаме, где Э. М. Мурзаев работал с научными сотрудниками Комитета наук ДРВ, путешествуя вместе с ними от края до края по горам и равнинам страны. Фотоаппарат исследователя позволил включить в книгу прекрасные кадры иллюстраций к тексту. Со страниц таких книг продолжаешь слышать голос нашего учителя, его знакомые интонации. Открываешь для себя еще и еще одно свидетельство его пристрастного чтения художественной литературы, радостного обнаружения созвучных признаний писателей, склонных к путешествиям или простому общению с природой. С ними он будто укреплялся в уверенности, что жанр путевых записок, очерков, дневников не изжил себя. «Однако в путешествии не только слышишь, но и видишь, а это позволяет многое понять, в малом осмыслить большое», — пишет Э. М. Мурзаев и далее приводит выдержку из «Книги странствий» Константина Паустовского, широко читаемого в 60-е гг. XX в. писателя. «Самое трудное, — признается в заключение Эдуард Макарович, — интересно и лаконично рассказать о путешествии» [Мурзаев, 1967. С. 10].

Из многих запомнился научно обоснованный рассказ Э. М. Мурзаева об истории процесса образования в тихоокеанской прибрежной зоне Юго-Восточной Азии архипелага Халонг. Вьетнамцы, следуя давней легенде, объясняли это название как «спускающийся дракон» [Там же. С. 38]. Любопытный топонимист Э. М. Мурзаев неотступно размышляет о предлагаемой этимологии. Через 30 страниц текста этой же книги в очерке «Географические названия Вьетнама» он приводит другие варианты, выяснив, что слово *лонг* ('дракон') некогда обозна-

чало просто воду, а также соответствует вьетнамскому *сонг* 'река'. Кроме того, в древних вьетнамских иероглифах то же самое *сонг* читалось как *лонг* [Там же. С. 58—59].

30 тысяч читателей этой книги (таков был ее тираж) благодаря рассказу ученого-путешественника Э. М. Мурзаева в 60-е гг. XX в. узнали о существовании этого архипелага, об уникальной бухте с множеством островов. Удивительная красота Халонга, береговая полоса этой вьетнамской земли вызвала у Э. М. Мурзаева ассоциации с Южным берегом родного Крыма, теплым Черным морем; память подсказала неумирающие пушкинские строки:

Редееет облаков летучая гряда;
Звезда печальная, вечерняя звезда,
Твой луч осеребрил увядшие равнины,
И дремлющий залив, и черных скал вершины...

Бухта Халонг с ее уникальным ландшафтом в конце XX в. была признана мировым сокровищем наследия человечества. (В самом начале XXI в. группа документалистов немецкого кино сняла там цветной фильм, который демонстрируется по миру в сериале «Schätze der Welt». В России он был показан по каналу «Культура» 14 января 2009 г.) А мы благодаря искусству Э. М. Мурзаева видеть, чувствовать и рассказывать о прекрасном узнали о Халонге давно, в конце шестидесятых годов прошлого века. Это от него мы узнали, что горы Халонга опустились в океан: они отпали от материка, стали островами.

В 60 лет, по достижении пенсионного возраста, Э. М. Мурзаев оставил пост заместителя директора Института географии АН СССР и целиком посвятил себя науке. Главным местом работы стал письменный стол в небольшой комнате, служившей домашним кабинетом, в уютной квартире академического дома на ул. Вавилова. Высокая береза, дотянувшаяся в углу городского двора до пятого этажа, стучала своими ветками в окно, как бы приветствуя ученого за ежедневной работой. На стене напротив — картина с монгольским мотивом, подаренная А. Н. Формозовым, блестящим ученым, зоогеографом и художником-анималистом, занимавшимся научным исследованием фауны Монголии. Им написана работа «Млекопитающие Монголии по сборам экспедиции 1926 г.» и книга «В Монголии» [1928] — путевые очерки и зарисовки автора во время путешествия. Эдуард Макарович очень ценил эту книгу А. Н. Формозова. Он ставил его имя в один ряд с именами ученых с широкими интересами, такими как К. А. Тимирязев, А. Е. Ферсман, Л. С. Берг, В. А. Обручев, умевшими увлекательно рассказать о жизни природы. «А. Н. Формозов, — пишет Э. М. Мурзаев, — отдал делу популяризации науки свои таланты: опыт натуралиста, перо писателя, кисть художника» [Мурзаев, 1979. С. 54] и с большим пиететом говорит о книге 1928 г.: «Небольшая книга подкупает свежестью восприятия окружающего огромного мира. Ее отличают непосредственная искренность пишущего, интересные наблюдения натуралиста и

опять наблюдения просто внимательного и вдумчивого человека, попавшего в незнакомую страну. Читая книгу, чувствуешь бесконечные просторы Монголии, ее спокойные и выразительные пейзажи и краски, как будто не терпящие полутонов: синие, фиолетовые, розовые» [Там же. С. 55].

Постоянный труд. Без него немислима была жизнь Э. М. Мурзаева. С вечера посредине стола готовилась стопка чистой бумаги. Утром — лист за листом — она заполнялась рукописным текстом собственной книги, рецензией на новое географическое издание или разделами статьи, обещанной в научный журнал. Научные труды и научно-популярные издания соседствовали на рабочем столе ученого-географа. В любви к популяризации науки он видел одну из закономерностей труда ученого. У работ Эдуарда Макаровича есть своя особенная примета. Она — порождение его вдумчивого прочтения научных трудов, художественной литературы, что было унаследовано от наставников, которым он поклонялся всю жизнь. Редкий случай, когда его авторская работа не открывается эпиграфом из трудов почитаемых писателей и ученых, не содержит цитаций из поэтических произведений.

Много десятилетий, еще со времени экспедиций по Средней Азии в 30-е гг., Э. М. Мурзаева интересовали топонимические сюжеты. Такие изыскания начались со сравнительного изучения народной географической терминологии и ее роли в образовании собственных названий и знакомства со статьями известных ученых, печатавшимися в научных журналах и сборниках. Топонимикой в России интересовались с XVIII в. Труды академика И. И. Лепехина (1740—1802) не остались без внимания Э. М. Мурзаева. Лепехинское выражение «Я стою на краю леса и вижу только его опушку» служит символическим эпиграфом к «Словарю народных географических терминов», над которым Э. М. Мурзаев трудился долгие годы. Следуя правилам, выработанным за годы научной деятельности, во введении к Словарю автор называет имена предшественников-топонимистов, пишет краткую историю появления подобных словарей, называет наиболее известные труды. Э. М. Мурзаев специально оговаривает важность местной терминологии для науки, так как в ней «...сохранились многие архаичные слова, присущие только отдельным диалектам, позволяющие судить об истории языка, языковых контактах, ареалах термина, о смысловых сдвигах, что важно не только для лингвистов, но и для географов» [Мурзаев, 1984. С. 7]. Ученые высоко ценили работы Э. М. Мурзаева по топонимике. Академик Н. И. Толстой, которому принадлежит монографическое исследование «Славянская географическая терминология» [1969], говорил топонимисту Мурзаеву: «Вы, Эдуард Макарович, мой крестный отец!» Э. М. Мурзаев о своем

словаре писал следующее: «Всякий словарь — произведение обобщающее и в какой-то мере компилятивное. Предлагаемый труд не исключение. Однако автору хотелось бы думать, что словарь в той же мере оригинален, просто потому, что у него нет предшественников. Для Советского Союза <...> словарь оказался первым. И еще потому, что в течение многих лет экспедиционной работы в Средней и Центральной Азии составитель собирал географические термины и пытался на их основе осмыслить собственные названия» [Там же. С. 10]. С выходом Словаря Э. М. Мурзаев не оставил полюбившуюся топонимику. В день своего 80-летия, отказавшись на заседании Ученого совета Института географии от официального чествования, он предложил вниманию собравшихся научный доклад «Слово на карте». Еще через 8 лет наш неутомимый учитель обрадовал нас новым фундаментальным трудом, впервые обобщившим закономерности формирования топонимии тюркоязычных народов. В книге «Тюркские географические названия» [1996] автор систематизировал географические термины и географические названия, общие в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках, а также тюркские географические термины, заимствованные в русский литературный язык и научную географическую литературу.

Книги Э. М. Мурзаева с очерками, записями путешественника, рассказы об ученых раскрывают неординарную личность автора, его начитанность, душевную настрой, все то, что составляет особую привлекательность общения с ним. Его научные труды и научно-популярные книги сплетаются в единое целое и имеют для науки непреходящую ценность. Славно, что несколько поколений научных сотрудников коллектива Института географии РАН летом 2008 г., широко отмечая 100-летие со дня рождения Эдуарда Макаровича Мурзаева, чествовали его как выдающегося исследователя, определив ему как ученому-энциклопедисту место рядом с великим В. А. Обручевым!

Обычно принято на последней странице обложки издаваемой книги помещать аннотацию, портрет автора. Вместо этого на книге Эдуарда Макаровича Мурзаева «Тюркские географические названия» напечатаны стихотворные строки Николая Рериха и поэта Сергея Маркова. Как завещание нам:

Мы не знаем. Но они знают.
Камни знают. Даже знают
деревья. И помнят.
Помнят, кто назвал горы
и реки.
Кто сложил бывшие
города. Кто имя дал
незабытым странам.
Неведомые нам слова.
Все они полны смысла.

Литература

Мурзаев Э. М. Великий русский путешественник Николай Михайлович Пржевальский // Н. М. Пржевальский. Мон-

голия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной и Нагорной Азии. М., 1946.

- Мурзаев Э. М.* Монгольская Народная Республика. Страна, люди, хозяйство. Географическое общество Союза ССР. Л., 1947.
- Мурзаев Э. М.* Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание. ОГИЗ. М., 1948а.
- Мурзаев Э. М.* Непроторенными путями. М., 1948б.
- Мурзаев Э. М.* Путешествие в жаркую зиму. М., 1967.
- Мурзаев Э. М.* Жизнь есть деяние. К столетию со дня рождения академика Л. С. Берга. М., 1976.
- Мурзаев Э. М.* Рассказы об ученых и путешественниках. М., 1979.
- Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984.
- Пунцагноров Ц. Э. М. Мурзаев багшийн төрсний 80 жилийн ойд зориулан // Шинжлэх ухаан амьдрал.* 1988. № 5.

Л. Халоупкова

Тридцатилетие Рабтен-центра в Швейцарии

9—10 августа 2008 г. в Монт-Пелерин в Швейцарии, недалеко от города Вевей, прошло знаменательное мероприятие в связи с тридцатилетием со дня открытия Рабтен-центра по изучению буддизма в Европе, созданного в 1977 г. Геше Рабтеном. Геше Рабтен (1921—1986) был выдающимся представителем тибетского буддизма и мастером медитации. Он родился в Кхаме и в течение 20 лет изучал, а затем преподавал буддийские дисциплины в монастыре Сэра в Лхасе. После событий 1959 г. в Тибете он, как и многие тибетцы, ушёл в Индию, получил там буддийское образование и учёное звание геше-лхарамбы. В дальнейшем он был некоторое время помощником по религиозным делам Далай-ламы XIV. В 1975 г. Геше Рабтен приехал в Швейцарию и начал преподавать там основы буддийского учения. Его деятельность была принята Западом, и он решил остаться в Европе, т. е. можно сказать, что центр возник по просьбе желающих. В первое время своего существования он назывался «Тхарпа Чхолинг». Традиция, начатая ее основателем, продолжается до наших дней. После смерти Геше Рабтена (1986) центр был переименован и стал называться «Рабтен Чхолинг». Через четыре года, в 1990 г., Далай-ламой XIV было официально подтверждено новое перерождение Геше Рабтена. Им стал 3-летний Тэнцзин Рабгья, в 2010 г. ему исполнилось 23 года. За это время центр стал Институтом высшего тибетского учения, 20 лет директором его является Гонсар Ринпоче, признанный авторитет и духовный учитель тибетского буддизма на Западе.

Институт расположен в живописной местности в Монт-Пелерин в горах на высоте 810 метров над знаменитыми виноградниками г. Вевей, где открывается изумительный вид на Женевское озеро с парусниками и на горные альпийские вершины, покрытые вечными снегами. Чистый и прозрачный воздух, высокое небо, горные вершины умиротворяют душу и мысли каждого, кто попадает в этот край. Кстати, в самом городе Вевей на побережье Женевского озера в начале XX в. жил Чарли Чаплин, бывали не раз и другие знаменитые люди. Здесь, в

одном из красивейших городов швейцарской ривьеры, работает шоколадная фабрика «Нестле», а недавно был открыт Музей питания.

Рабтен-центр расположен выше г. Вевей, в горах, и представляет собой одновременно Институт высшего тибетского учения и буддийский монастырь, где проживают 25 монахов, 6 монахинь, тибетских и европейских, и около 20 студентов, изучающих тибетский буддизм. Монахи проживают здесь, соблюдая законы Винаи, принимают участие во всех ежедневных молитвах, религиозных церемониях и ритуалах, а также проводят ретриты. Институт ставит перед собой задачи сохранять и передавать культуру и религию тибетского буддизма на Западе в живой традиции и аутентичности; восстанавливать духовные ценности и культуру тибетцев, особенно у молодого поколения тибетцев, проживающих в Швейцарии и других европейских странах; проводить обучение европейцев, желающих постичь различные аспекты тибетского буддизма, такие как философия, психология, медитация, искусство, медицина. Для выполнения этих задач институт предлагает семилетний цикл обучения, во время которого проводятся семинары и медитативные курсы для начинающих и продвинутых студентов. Полная программа обучения в Институте состоит из следующих дисциплин: прамана (логика), парамита (путь и его этапы), мадхьямика (философский взгляд и средний путь), виная (монашеская дисциплина), абхидхарма (феноменология).

Углубленное изучение тибетского языка является обязательным условием для правильного понимания и чтения тибетских текстов, для чего регулярно проводятся интенсивные курсы тибетского языка. После окончания учебы выдается официальный диплом об окончании института. Ежедневное обучение для студентов и монахов проводят опытные учителя: Гонсар Ринпоче, Геше Тувдэн Тинлэй и Геше Буга, который является младшим братом Геше Рабтена. Институт приглашает и других известных учителей, которые совершают инициации и проводят обучение по различным аспектам буддизма. Институт несколь-

ко раз посетил Его Святейшество Далай-лама XIV. В 1979 г. Далай-лама XIV был приглашен на официальное открытие Института, обращение его к верующим по этому случаю стало его первой проповедью на Западе. В 1988 г. Далай-лама XIV дал свое благословение открытию нового буддийского храма. Институт посетили и другие выдающиеся учителя тибетского буддизма, такие как Линг Ринпоче, Сакья Тризин Ринпоче, Сонг Ринпоче, Серконг Ринпоче, Рато Ринпоче, Лати Ринпоче и др., а также буддийские деятели из других стран — Махаси Саядаво из Бирмы, Ку Санг из Кореи и другие. В институт приезжают художники, артисты, врачи, которые проводят курсы и конференции по астрологии, медицине и буддийской живописи. Каждый год во время летних каникул организуются курсы медитации, буддийской философии, этики, тибетского письма и языка. Две недели посвящены специальной работе с детьми. Обязательны экскурсии по окрестностям и различные игры. Буддийские праздники отмечают в соответствии с традиционными ритуалами, неизбежными компонентами которых являются молитвы и медитации. На эти мероприятия обычно приглашаются все, кто интересуется тибетской культурой, буддизмом, хочет насладиться красотой швейцарской природы в гармоничном мире тибетского Рабтен-центра.

Немного о том, как проходили торжества по случаю празднования тридцатилетия Рабтен-центра. Субботним утром 9 августа в 8 час. 30 мин. в буддийском храме состоялась молебен, посвященный божеству Таре. В 9 час. 30 мин. перед храмом возле ступы был совершен обряд воскурения дымом. В 10 час. началась торжественная церемония в белом шатре, растянутом в Тассонере, на территории Рабтен-центра, где размещаются здание издательства и библиотека института, в которой находится большая статуя Геше Рабтена. В центре шатра установили сцену, на ней расположились монахи из центра, представители иных религий — католической, еврейской, индуистской и другие почётные гости. Представители делегаций поздравляли Рабтен-институт с юбилеем, читали молитвы и преподносили памятные подарки. Глава Посольства Монголии в Швейцарии подарил большую картину с видом монастыря на фоне высоких гор в Булганском аймаке. Смысл подарка состоит в напоминании о том, что в Институте обучаются несколько монахов из монгольского монастыря Амарбаясгалант, находящегося в Булганском аймаке. Геше Тувдэн Тинлэй регулярно ездит в Монголию в этот монастырь в качестве преподавателя. На праздник приехали много тибетцев и калмыков, живущих в Европе, а также монголы из Швейцарии. Тибетцы были одеты в праздничную одежду, встречалось много молодых семей с маленькими детьми. С торжественной речью выступил Гонсар Ринпоче, он напомнил историю создания Рабтен-центра, поблагодарил швейцарское правительство и швейцарский народ, которые дали тибетцам возможность жить в Европе, сохраняя свои обы-

чай и традиции. С короткой речью выступил молодой Рабтен Ринпоче. В заключение торжественной части хозяевами были преподнесены подарки представителям Рабтен-центров, созданным за это время в других странах — Австрии, Германии, Франции, Италии, Венгрии и Чехии. Делегаты получили дипломы и настенные часы с эмблемами центров, юбилейные медали и памятные плакаты. После обеда состоялся праздничный концерт, где выступили известные буддийские персонажи — Белый Старец и Белый Лев, тибетские дети в национальной одежде, тибетский фольклорный ансамбль, тибетские исполнители народных песен. Восхищение у зрителей вызвали монгольская исполнительница, сыгравшая несколько произведений на традиционном инструменте ёчин, непальские танцовщицы, показавшие прекрасные пластичные народные танцы, калмыцкий молодежный ансамбль «Ламада Бэлэг», созданный при тибетском Рабтен-центре в Чехии и уже выступавший несколько раз в Праге. Он показал задорные и лирические народные танцы, продемонстрировал прекрасную игру молодых домбристок и гитаристов. С большим воодушевлением была принята известная всему монгольскому миру песня «Улан залат». Зрители долго аплодировали молодому ансамблю. После концерта поздно вечером состоялся показ документального фильма о приезде Далай-ламы XIV в Рабтен-центр. Многие зрители впервые увидели на экране Геше Рабтена и прием в Институте высокого гостя. В воскресенье посетители ходили в библиотеку, знакомились со священными для буддистов текстами, заходили в здания центра, любовались буддийскими танками и скульптурными изображениями бодхисаттв и буддийских лам, посетили книжный и сувенирный магазины, приняли участие в лотерее. Дети играли воздушными шарами. Тибетские и калмыцкие женщины готовили национальную еду момо для многих сотен посетителей, которые побывали в институте за эти два дня.

Калмыки из Праги приехали в Швейцарию на своем автобусе, поэтому мы смогли еще посетить город Монтрё и погулять у романтического замка Шильон, который издавна вдохновлял поэтов и писателей. Об этом замке Дж. Байрон написал знаменитую поэму «Шильонский узник», рассказывающую о судьбе женева патриота Бонивара, а В. Гюго в своем дневнике оставил такую запись об этом месте: «Шильон — это масса башен на скальном блоке». Сюда приезжают туристы со всего мира. Многие калмыки впервые приехали в Швейцарию и были очень рады увидеть столь интересные и красивые места. Гонсар Ринпоче и другие монахи из Рабтен-центра постоянно ведут большую организационную работу по привлечению в центр новых слушателей. Их деятельность способствует налаживанию контактов и установлению взаимопонимания между людьми разных конфессий и религиозных убеждений, живущими в Европе и во всем мире. Информация о деятельности и книжных новинках издательств Рабтен-центров есть на сайтах www.rabten.ch и www.rabten.eu.

Конференции, новые книги по монголоведению в 2010 году

Научные чтения памяти А. Г. Сазыкина

16—17 июня 2010 г. в Институте восточных рукописей РАН прошли научные чтения, посвященные памяти Алексея Георгиевича Сазыкина (1943—2005). Соорганизаторами конференции выступил Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН г. Элисты.

Алексей Георгиевич Сазыкин, выдающийся петербургский монголовед, крупнейший специалист в области монгольской текстологии, знаток монгольского письменного наследия, на протяжении тридцати трех лет являлся главным и единственным исследователем фонда монгольских рукописей и ксилографов Азиатского Музея — Ленинградского отделения Института востоковедения СССР — Института восточных рукописей РАН.

Подготовленный им трехтомный «Каталог монгольских рукописей и ксилографов ЛО ИВ АН СССР» открыл для исследователей путь к изучению одного из мировых собраний богатого наследия монгольской письменности. Его вклад в издание памятников монгольской литературы хорошо известен монголоведам как в нашей стране, так и за рубежом. Работы А. Г. Сазыкина обозначили новый этап российских исследований в области культурного наследия монгольских народов.

На заседании присутствовали сотрудники Института восточных рукописей РАН, Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН г. Элисты, Музея этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамеры), кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Государственного музея истории религии г. Санкт-Петербурга.

Утреннее заседание 16 июня открыл заведующий отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН проф. С. Г. Кляшторный. В своем выступлении он отметил большую заслугу А. Г. Сазыкина в подготовке научных кадров для монголоведческих центров, в которых успешно работают в настоящее время его ученики. Путь научного познания, открытый А. Г. Сазыкиным в любимой им области научных изысканий, продолжают его коллеги в Петербурге, в Калмыкии и многих странах за пределами России.

С воспоминаниями о научной деятельности А. Г. Сазыкина в ИВР РАН выступила руководитель дипломной работы А. Г. Сазыкина канд. филол. наук З. К. Касьяненко, проработавшая много лет в должности доцента на кафедре монгольской филологии Восточного факультета СПбГУ. Говоря о первых шагах на научном поприще выдающегося петербургского монголоведа, она отметила самоотверженность, увлеченность своего бывшего ученика и большую его мотивацию при выборе темы диссертационного исследования, ставшей ключевой в его дальнейшей научной деятельности. Последней, незавершенной работы А. Г. Сазыкина касалось сообщение доктора филол. наук гл. науч. сотр. Института антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) Я. В. Василькова. Я. В. Васильков рассказал о готовящемся посмертно к изданию инициированного А. Г. Сазыкиным большого труда — «Пятиязычного словаря „Имена Будд“», к которому он уже написал предисловие и закончил свою часть работы. Словарь должен, по мысли авторов, включать имена Будд на санскрите (исполнитель Я. В. Васильков), тибетском (А. А. Терентьев), маньчжурском, китайском (Т. А. Пан) и монгольском (А. Г. Сазыкин) языках. Пятиязычный словарь явится первой подобной работой в отечественном востоковедении.

Сотрудник Государственного музея истории религии г. Санкт-Петербурга доктор филол. наук О. В. Горовая поделилась впечатлениями о совместной работе в восьмидесятых годах с А. Г. Сазыкиным над описанием монгольских и тибетских рукописей в Кызыле (Тува) в Краеведческом музее им. «Шестидесяти богатырей».

На утреннем заседании калмыцкие коллеги представили директору ИВР РАН Ирине Федоровне Поповой от директора КИГИ РАН Нины Гаряевны Очировой картину калмыцкого художника и новые научные публикации сотрудников КИГИ РАН для библиотеки ИВР РАН.

В первый день заседания с научными докладами выступили гости Института восточных рукописей РАН — сотрудники Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Научную часть чтений

открыл канд. ист. наук ведущий науч. сотр. отдела истории и археологии КИГИ РАН В. П. Санчилов. В докладе «Русские посланцы в ставке дербетского тайши Далай-Батыра во 2-м десятилетии XVII в.» он на большом материале, касающемся русских посольств, проследил этапы продолжавшейся более пяти месяцев миссии Т. Петрова и И. Куница к правителю крупной ойратской группировки дербетскому тайше Далай-Батыру. Докладчик основывался также на результатах двухмесячного пребывания у дербетов атамана И. Савельева. Жалованная грамота от 14 апреля 1618 г., давшая сибирским ойратам торговые привилегии и право беспрепятственного въезда в г. Тобольск, объяснялась желанием русского правительства приобрести в лице правителя Далая своего верного вассала на Востоке и тем самым склонить дипломатическими средствами правителей других ойратских объединений к переходу в российское подданство.

Доклад канд. ист. наук науч. сотр. отдела истории и археологии КИГИ РАН Д. Г. Кукеева «Религиозно-политическая деятельность Цеван-Рабдана (конец XVII—начало XVIII в.)» был посвящен одной из интереснейших политических фигур в Джунгарии, Цеван-Рабдану, занявшему ханский трон в конце XVII в. и получившему от Далай-ламы титул Эрэдэни-Зорикту-хунтайджи. По мнению Д. Г. Кукеева, результаты деятельности археологов и фольклористов, дополненные сведениями письменных источников, убедительно показывают, что при раскрытии факторов взаимоотношений Джунгарии со среднеазиатскими жителями городов и степей религиозная составляющая играла важную роль во взаимоотношениях народов в Центрально-Азиатском регионе. Политическая и религиозная деятельность Цеван-Рабдана наглядно показывает самостоятельность его как главы Джунгарского ханства, оставшегося независимым субъектом политической системы в международных отношениях.

Доклад канд. филол. наук науч. сотр. отдела языкознания КИГИ РАН Б. Х. Борлыковой «Нотные записи музыкального фольклора калмыков (XIX—начало XX в.)» касался истории нотации калмыцкого фольклора. Докладчик остановился на записях, сделанных И. Добровольским, А. Д. Рудневым, Г. Балинтом, А. М. Листопадовым. Босха Халгаевна считает, что эти записи являются ценными источниками для изучения музыкальной культуры калмыцкого народа.

Б. В. Меняев, мл. науч. сотр. отдела письменных памятников и буддологии КИГИ РАН, в своем докладе «О двух списках рукописи „Аршаани номийн тууджи“» остановился на двух рукописях «Сказания нектарного учения», хранящихся в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН и в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Предварительный анализ рукописей, состоящих из 63 рассказов, которые докладчик относит к произведениям литературы «народного буддизма», выявил ряд отличий, касающихся лексики,

стиля, композиции и художественных особенностей языка списков.

Старший преподаватель кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ К. В. Алексеев рассказал о двух рукописях монгольского перевода жизнеописания Гампопы Дагпо Лхаджэ (1079—1153), которые он обнаружил в Государственной библиотеке МНР летом 2008 г. В своем докладе «С. Шагжа (1886—1938) и его перевод жизнеописания Гампопы (1079—1153)» К. В. Алексеев установил, что текст был переведен с тибетского в 1924 г. известным монгольским буддийским деятелем и филологом С. Шагжой, автором многочисленных переводов буддийских сочинений и составителем первого «Орфографического словаря монгольского языка». В докладе были представлены результаты археографической и текстологической работы, проделанной автором над обеими рукописями и бурятским переводом, хранящимся в рукописном фонде библиотеки Восточного факультета СПбГУ. Исследователь установил тибетский оригинал, с которого был выполнен С. Шагжой перевод жизнеописания.

Канд. ист. наук ст. науч. сотр. отдела Востока Государственного Эрмитажа Ю. И. Елихина сделала доклад о коллекции буддийских предметов П. К. Козлова, хранящейся в Государственном Эрмитаже. Она ввела в научный оборот коллекцию буддийской пластики и ритуальных предметов, насчитывающую 307 предметов, переданных Е. В. Козловой-Пушкаревой в 1935 г. В коллекции представлена скульптура разных стилей. Среди предметов есть подлинные шедевры, такие как Зеленая Тара, датируемая периодом правления императора Чжу Ди (1403—1424), Авалокитешвара-Шадакшари школы выдающегося монгольского скульптора Дзанабадзара. Из ритуальных предметов интерес представляют кинжалы пхурбу, колокольчики, четки, барабанчики-дамару, сосуды, раковина. Все предметы требуют в дальнейшем подробного описания.

Канд. филол. наук зав. отделом Дальнего Востока ИВР РАН Т. А. Пан в докладе «Монгольские рукописи и ксилографы в маньчжурском фонде» остановилась на монголо-маньчжуро-китайских рукописях и ксилографах, хранящихся в маньчжурском фонде ИВР РАН. Большинство из них являются словарями и учебниками маньчжурского языка для монголов, параллельными изданиями китайских классических текстов. Все тексты относятся к позднему периоду правления династии Цинн, что свидетельствует об официальном статусе монгольского языка в маньчжурской империи. Докладчик также остановилась на биографиях монгольских ученых, создававших свои труды на маньчжурском языке.

Канд. филос. наук ст. науч. сотр. сектора Южной и Юго-Восточной Азии Ермакова Татьяна Викторовна в своем докладе о выдающемся петербургском монголоведе Алексее Матвеевиче Позднееве как эпиграфисте основное внимание уделила большой работе, проделанной ученым во время его пребыва-

ния в Монголии в конце XIX в., и результатам ее, воплотившимся в серии статей и монографии о быте буддийских монастырей.

Канд. юр. наук преподаватель юридического факультета СПбГУ Р. Ю. Почекаев сделал доклад «Чингизидское правовое наследие в ойратских ханствах XVII—XVIII вв.». Несмотря на то что ойратские ханства являлись своего рода альтернативой тюрко-монгольским ханствам потомков Чингисхана, они во многом, считает докладчик, унаследовали чингизидские политико-правовые институты. Прежде всего ойратскими правителями был позаимствован сам институт ханской власти, хотя фактором легитимации стало не происхождение от Чингисхана, а получение титула от Далай-ламы, т. е. подкрепление ханского статуса духовным авторитетом буддийских иерархов. Важнейшим элементом правопреемства стали претензии ойратских правителей на власть над странами и народами, ранее состоявшими в подданстве чингисидов, однако в некоторых случаях сами чингисиды становились вассалами ойратских ханов.

Канд. ист. наук ст. науч. сотр. Института лингвистических исследований РАН П. О. Рыкин в докладе «Тырская стела из фонда А. М. Позднеева в Архиве востоковедов ИВР РАН: к проблеме происхождения и датировки» главное внимание уделил переводу стелы, сделанному А. М. Позднеевым и опубликованному в третьем томе «Лекций по истории монгольской литературы», который, считает П. О. Рыкин, является пересказом китайского текста, изданного в Китае в 1891 г. в «Общем описании провинции Цзилинь». Он выдвигает гипотезу, что фотографии Тырской стелы из фонда А. М. Позднеева в Архиве востоковедов ИВР РАН были сделаны М. Г. Шевелевым во Владивостоке между 1891 и 1894 гг. и получены А. М. Позднеевым в 1896 или 1897 гг.

Аспирант ИВР РАН Д. А. Носов сделал доклад об истории изучения кумуляции в монгольской народной сказке. Он впервые высказал уверенность, что методы, предложенные В. Я. Проппом для изучения этого явления в русском фольклоре, применимы к монгольской сказке. Понятие кумуляции, еще не разработанное в монгольской фольклористике, требует пристального внимания. Анализ кумулятивных сказок рукописного фонда ИВР РАН позволит выявить особенности структуры сказочного монгольского фольклора.

Доктор филол. наук ст. науч. сотр. сектора Центральной Азии ИВР РАН И. В. Кульганек в докладе «Монгольская афористическая поэзия в рукописном собрании ИВР РАН» представила обзор коллекций, содержащих образцы малых поэтических жанров монгольского фольклора, таких как пословицы, загадки, собранных учеными XIX—XX вв. в Бурятии, Калмыкии и Монголии и хранящихся в настоящее время в Архиве востоковедов и рукописном фонде ИВР РАН.

Канд. филол. наук ст. науч. сотр. сектора Центральной Азии ИВР РАН Н. С. Яхонтова в докладе

«Сочинение „Семнадцатая глава из Сутры Золотого блеска”» предложила результаты сравнительного анализа двух текстов этого сочинения, т. е. главы из Сутры «Золотого блеска» под названием «Имущество и сходство, охраняющее и увеличивающее» и самостоятельно существующего сочинения, входящего в «Сундуй». Остановившись на ключевых моментах текстов, она показала значительное их расхождение, касающееся персонажей и способов описания событий. Н. С. Яхонтова считает, что самостоятельно существующее сочинение достаточно строго выдерживает порядок следования элементов канонической сутры, что можно рассматривать как свидетельство подделки.

Зав. отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН проф. С. Г. Кляшторный в докладе «Фольклорные и авторские мотивы древнетюркских памятников» остановился на проблеме авторства эпитафийных памятников. Докладчик считает, что главными задачами авторов было восстановление событийного ряда, связанного с усопшим героем, и его прославление. Политическая тенденциозность каждой надписи орхонских памятников первой трети VIII в. не только не снижает, но и повышает ценность источника, так как сопоставление программных деклараций и дискуссионных суждений относительно тех или иных событий позволяет легче увидеть конфликты и противоречия внутри государства, чем при знакомстве с протокольными описаниями исторических происшествий.

В Оргкомитет конференции поступили также следующие стендовые доклады по истории, истории науки, литературе и фольклору, языкознанию, религии и культуре монгольских народов: Д. В. Убушиева, канд. филол. наук мл. науч. сотр. отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН, «„Джангар” на ясном письме (материал Багацохуровского цикла XIX века)»; Б. Б. Горяева, канд. филол. наук ст. науч. сотр. отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН, «Калмыцкие народные сказки на старокалмыцкой письменности в публикации А. М. Позднеева»; Б. Б. Манджиева, канд. филол. наук науч. сотр. отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН, «Традиционная тема „подготовка коня к походу и одевание богатыря” в героическом эпосе „Джангар”»; Б. Д. Цыбенков, канд. ист. наук доцент науч. сотр. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН «Дауры в материалах на монгольской письменности».

Доклады были встречены участниками конференции с большим интересом, большинство из них вызвали обсуждения и дискуссии. Научные чтения показали заинтересованность собравшихся проблемами изучения письменных памятников монгольских народов, продемонстрировали уважение к выдающемуся петербургскому востоковеду и подтвердили высокий уровень классического монголоведения.

Научные доклады сопровождалась компьютерным видеорядом, демонстрацией копий рукописей из рукописного отдела ИВР РАН, а также живым ис-

полнением музыкальных калмыцких произведений. В рамках научных чтений состоялся концерт Борлыковой Босхи Халгаевны, которая исполнила на домбре народные калмыцкие мелодии, авторские и народные песни.

Итогом заседания было решение участников сделать проведение научных чтений в память А. Г. Саыкина регулярными.

И. В. Кульганек

Четвертые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир»

3—10 августа 2010 г. состоялись Четвертые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». Конференция прошла в местах, исторически связанных с именем Хамбо-ламы Агвана Лобсана Доржиева (1854—1938), это о. Ольхон (Иркутская область), пгт. Агинское и национальный парк «Алханай» (Агинский Бурятский округ Забайкальского края).

Организаторами конференции выступили Буддийская традиционная Сангха России, Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры Ая-Ганга», Институт восточных рукописей РАН и администрация Агинского Бурятского округа Забайкальского края.

Конференция состоялась при участии Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербургского государственного университета, Музея-квартиры П. К. Козлова, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Агинского национального музея им. Г. Ц. Цыбикова.

В оргкомитет конференции вошли Б. Б. Бадмаев — гзбшз, настоятель Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй»; Б. Б. Батоев — глава Иркутской общины Буддийской традиционной Сангхи России; Ю. В. Болтач — канд. ист. наук науч. сотр. отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН (секретарь оргкомитета); А. О. Бороноев — доктор ист. наук проф. зав. кафедрой теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, президент СПбБОФ «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» (председатель оргкомитета); Ц. Л. Дондукбаев — Дид Хамбо-лама Забайкальского края; Г. В. Калугина — начальник отдела по связям с общественностью Управления по информационной политике, связям со СМИ и общественностью администрации г. Иркутска; И. В. Кульганек — доктор филол. наук ст. науч. сотр. отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (научный руководитель конференции); С. Б. Мажиев — заместитель председателя правительства Забайкальского края, руководитель администрации Агинского Бурятского округа Забайкальского края; Ц. А. Самбуева — вице-президент СПбБОФ «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» (заместитель председателя оргкомитета); Е. Ю. Харьковская — канд. ист. наук, независимый исследователь.

Помощь в проведении конференции оказали также В. Л. Чимитдоржиев — ректор Духовного про-

фессионального образовательного учреждения «Агинская Буддийская академия»; Б. Ц. Батомункин — председатель общественного клуба краеведов «Алтан жаса» («Золотая сокровищница»); Е. Ю. Голубев — главный специалист отдела по связям с общественностью Управления по информационной политике, связям со СМИ и общественностью администрации г. Иркутска; Б. Б. Дамбаева — заместитель министра образования, науки и молодежной политики Забайкальского края; К. Н. Литвинова — директор Хужирского краеведческого музея им. Н. Н. Ревякина.

Стержневыми темами конференции стали проблемы, поднятые на Круглом столе, который прошел в Санкт-Петербурге в мае 2009 г. в рамках Дней буддийской культуры, организованных Санкт-Петербургским благотворительным общественным фондом «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» и Религиозным объединением буддистов Дацан Гунзэчойнэй г. Санкт-Петербурга.

На конференции были рассмотрены вопросы, касающиеся жизненного пути и творческой деятельности Хамбо-ламы Агвана Лобсана Доржиева, исторической судьбы буддизма в России, взаимодействия буддизма, государства и общества в современном мире, модернизации и традиционализма буддизма в условиях процесса глобализации, буддизма как важного фактора общественной жизни стран Азии, проблем возрождения буддийской традиции в России, буддийской культуры, истории, источниковедения, языкознания и искусства, научных экспедиций в буддийские регионы, полевых исследований, вопросов хранения и изучения буддийского рукописного, книжного и архивного наследия.

В Четвертых Доржиевских чтениях приняли участие ученые, религиозные деятели, представители общественных организаций, работники образования и культуры, широкие слои местной интеллигенции из Санкт-Петербурга, Москвы, Читы, Иркутска, Улан-Удэ, Элисты, Екатеринбурга, Агинского, а также Улан-Батора (Монголия), Щецина (Польша) и Варанаси (Индия).

Открытие конференции состоялось на о. Ольхон. С приветственными словами к собравшимся обратились И. В. Кульганек, Б. Б. Бадмаев, Б. Б. Батоев, Е. Ю. Голубев, глава Хужирского муниципального образования Л. В. Хабитуев и К. Н. Литвинова. На утреннем заседании были заслушаны доклады о социальных функциях обновленного буддизма в современной Бурятии (канд. филос. наук ст. науч. сотр. отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Д. Д. Амоглонова) и о документах к истории постройки буддийского храма в Санкт-Петербурге (методист научно-методического отдела Санкт-Петербургского государственного Музея-института семьи Рерихов П. Н. Шумкова).

Дневное заседание было посвящено филологической (литературоведческой и лингвистической) проблематике. Прозвучали доклады о роли духовного

наследия буддийской культуры в становлении бурятской литературы (доктор филол. наук проф. Координационного центра развития бурятского языка и культуры Бурятского государственного университета Е. Е. Балданмаксарова), об эпитетах буддийской тематики в словаре Суматиратны (канд. филол. наук ст. науч. сотр. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Н. С. Яхонтова), о сургале «Восемнадцать драгоценных правил» (аспирант факультета религиоведения Бернского университета Н. В. Ямпольская), о буддизме в монгольских народных афоризмах (доктор филол. наук ст. науч. сотр. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН И. В. Кульганек), о роли и характере сновидений в буддийских жизнеописаниях (ст. преподаватель кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета К. В. Алексеев), о буддийских монастырях и коллекциях письменных памятников в Кобдоском и Убсунурском аймаках Монголии (канд. филол. наук доцент зав. отд. языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН Э. У. Омакаева), о буддийских мотивах в монгольской поэзии (доктор филол. наук зав. отделом литературоведения и фольклористики ИМБТ СО РАН Л. С. Дампилова), о ламрине в монгольской литературной традиции (магистрант кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета А. А. Сизова), о намтаре Намнанэ-ламы, написанном Агваном Доржиевым (канд. ист. наук науч. сотр. Агинского дацана «Дэчен Лхундублинг» Д. Г. Чимитдоржин), и о переведенной Г. Ц. Цыбиковым буддийской притче «Добродетельный и Порочный» (канд. биол. наук ст. науч. сотр. службы главного хранителя Санкт-Петербургского государственного Музея-института семьи Рерихов П. И. Крылов).

Вечернее заседание включало в себя доклады культурологического, этнографического и искусствоведческого содержания: о традиционной культуре в современном мегаполисе как маркере этничности (преподаватель кафедры гуманитарно-социальных дисциплин Московского экономико-финансового института М. Г. Банаева), о фольклоре и религии в современной свадебной и календарной обрядности калмыков (доктор филол. наук проф. директор Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета Е. Э. Хабунова; канд. филол. наук доцент зав. отделом языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН Э. У. Омакаева), о дарах Далай-ламы к 300-летию дома Романовых (зав. отделом специального хранения Российского этнографического музея Е. И. Нератова), о проблемах искусствоведческого анализа объектов современного буддийского искусства (канд. искусствоведения зам. декана факультета искусствоведения и культурологии Уральского государственного университета им.

А. М. Горького В. В. Деменова), о буддийских культовых предметах в монгольских коллекциях МАЭ (ст. хранитель фонда Зарубежной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН Д. В. Иванов), об индийском буддизме в коллекциях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (доктор ист. наук ведущий науч. сотр. отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН М. Ф. Альбедиль), о сотериологической функции сакральных практик чань/дзэн на примере сакральной живописи (аспирант кафедры философии, ассистент кафедры культурологии и дизайна Уральского государственного технического университета Н. А. Субангулова) и об озере Байкал в открытках начала XX в. из личного архива (учен. секр. сектора Центральной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН Т. Ю. Евдокимова).

Следующим местом проведения конференции был национальный парк «Алханай», представляющий собой уникальный природно-культовый комплекс, в который входят десятки святынь буддизма. По дороге на Алханай, в поселке Агинское Забайкальского края, участники конференции посетили Агинскую Буддийскую академию, встретились с представителями местной интеллигенции и приняли участие в Круглом столе с представителями общест-венности поселка Агинское.

Работа конференции на Алханая была насыщенной и содержательной. Помимо заявленных в программе участников на заседаниях присутствовали ламы из Агинского и Иволгинского дацанов и местные краеведы. Большой интерес участников вызвали доклады о сравнительном анализе методологии традиционной тибето-бурятской медицины и современной европейской медицинской науки (ректор Агинской Буддийской академии В. Л. Чимитдоржиев); о роли буддийских монахов в глобализирующемся обществе (проф. руководитель Департамента классических санскритско-тибетских переводов Центрального университета тибетологии Лобсан-Норбу Шастри), о религиозно-культурной идентичности буддистов Бурятии (канд. социол. наук доцент кафедры культурологии и социокультурной антропологии Восточно-Сибирского государственного технологического университета Н. Ц. Хантургаева), об особенностях рецепции буддийских идей в российской культуре конца XIX—начала XX в. (канд. филос. наук доцент проф. кафедры социальной антропологии, философии и религиоведения Читинского государственного университета Т. В. Бернюкевич), о влиянии тибетского буддизма на современный бурятский шаманизм (канд. ист. наук адъюнкт кафедры этнологии и культурной антропологии Щецинского университета В. А. Беляева), о двух документах о путешествии в Тибет Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Заяева, хранящихся в Архиве востоковедов ИВР РАН (канд. ист. наук науч. сотр. отдела Дальнего Востока

Института восточных рукописей РАН Ю. В. Болтач), об участии забайкальских казаков в центральноазиатских экспедициях XIX—начала XX в. (канд. ист. наук доцент кафедры всеобщей истории Бурятского государственного университета О. Н. Полянская), о прошлом и настоящем иркутских дацанов (ст. преподаватель кафедры дизайна факультета изобразительного искусства Иркутского государственного технического университета Е. В. Асалханова), о Хамбо-ламе Агване Доржиеве и его сподвижниках из Аги (канд. геогр. наук ст. преподаватель Агинской Буддийской академии Ш.-Н. С. Дашидондоков), о религиозных терминах в бурятских летописных текстах (канд. филол. наук доцент ст. науч. сотр. отдела языкознания Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Л. Б. Бадмаева), а также об особенностях национально-культурного движения в Санкт-Петербурге на примере деятельности СПбБОФ «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» (член Санкт-Петербургского союза журналистов И. Н. Селиванова).

На заседании также выступили члены агинского общественного клуба краеведов «Алтан жаса». Председатель клуба Б. Ц. Батомункин сделал сообщения о символике агинских бурят и о возрождении уникальной агинской породы лошадей. Б. Ж. Бальжинимаев рассказал о начальном этапе истории хори-тумат, У. Ц. Оротова — об изготовлении бурятской юрты, Д. Ш. Эрдынеев — о XIX Пандито Хамбо-ламе Жамбал Доржо Гомбоеве.

Оживленное обсуждение вызвали выступления представителей Агинского национального музея им. Г. Ц. Цыбикова: зам. директора по административной части Г. Ц. Баирова — «О современном состоянии буддизма в Агинском национальном округе» и зам. директора по научно-просветительской работе Б. Б. Жамсаранова — «Инвестиции в духовность».

В оргкомитет конференции было передано несколько обращений бурятской интеллигенции к жителям Забайкалья и руководству Забайкальского края о сохранении святыни Алханая. При подведении итогов конференции было принято решение опубликовать данные обращения в сборнике материалов конференции наряду с выступлениями членов общественного клуба краеведов «Алтан жаса».

На следующий день участники конференции предприняли восхождение на гору Алханай, а на обратном пути посетили готовившийся к торжественному открытию Читинский дацан «Дамба Брайбунлинг», где были приняты настоятелем Б. Б. Цымпиловым.

Официальное завершение конференции состоялось в Улан-Удэ, после чего некоторые участники продолжили путь в Монголию, где их ждали встречи с коллегами, работа в библиотеках, архивах и поездке по стране.

Четвертые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» имели не только чисто научное значение, но и большой общественный резонанс. С каждым разом расширяется тематика конференции,

возрастает количество ее участников, в число которых добавляются представители новых научных центров страны и зарубежья. Это говорит о неослабевающем интересе к личности видного бурятского буддиста и общественного деятеля Агвана Лобсана Доржиева, о важности для нашей страны тематики, связанной с буддизмом, об активной гражданской позиции представителей бурятского народа и главное — о высоком профессиональном уровне отечественных ученых, исследующих религию, философию, историю, литературу и искусство традиционных буддийских регионов России и мира.

29 сентября в ИВР РАН состоялось заключительное заседание Четвертых Доржиевских чтений «Буддизм и современный мир».

На заседании присутствовали те, кто не смог совершить вместе с остальными участниками конференции поездку в Бурятию. Решение о проведении такого заседания было принято оргкомитетом и поддержано всеми подавшими заявки.

На заключительном заседании присутствовали члены оргкомитета: Б. Б. Бадмаев — гэбшэ, настоятель Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй»; Ю. В. Болтач — канд. ист. наук науч. сотр. отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН (секретарь оргкомитета); И. В. Кульганек — доктор филол. наук ст. науч. сотр. отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (научный руководитель конференции); Ц. А. Самбуева — вице-президент СПбБОФ «Общество бурятской культуры Ая-Ганга» (заместитель председателя оргкомитета); Е. Ю. Харьковская — канд. ист. наук, независимый исследователь, а также участники конференции и приглашенные, в числе которых были сотрудники ИВР РАН, РЭМ, Музея семьи Рерихов, РГГУ.

Перед заседанием участники познакомились с экспонатами недавно открытого в ИВР РАН Музея Института. Научный сотрудник ИВР РАН С. И. Махраханова, принимавшая участие в создании Музея, рассказала о его работе, показала главные экспонаты, связанные с первыми годами существования Азиатского музея, ставшего прообразом Института восточных рукописей РАН. Участникам также был показан рукописный фонд ИВР РАН — сердце научного учреждения, хранящего рукописи на сотнях восточных языков, составляющие коллекции, в которые входят многотысячные тома разнообразных сочинений.

Вел заседание заведующий отделом Центральной и Южной Азии С. Г. Кляшторный. На заседании были заслушаны доклады Е. Ю. Харьковской (канд. ист. наук, независимый исследователь) «Памятники культуры Центрального Тибета (по личным впечатлениям)», в котором она представила материалы, полученные во время поездки в Тибет в июле—августе 2010 г.; М. И. Воробьевой-Десятовской «Сложение текста „Nagarajana"-сутра», о результатах работы индийских, тибетских, западных и российских санскриптологов, которым удалось составить полный

текст данного сочинения, находившегося во фрагментах в рукописях разных коллекций мира.

Н. И. Неупокоева (канд. пед. наук, независимый исследователь) сделала, подготовленный вместе с В. Н. Мазуриной (ст. науч. сотр., хранитель фонда Религии Востока Государственного музея истории религии) доклад «Традиционное буддийское искусство в современном Непале: по материалам выставки непальских художников» (выставка проходила в Санкт-Петербурге в марте 2010 г. в выставочном зале «Толстой сквер»).

В заключение И. В. Кульганек подвела итоги мероприятия: ею были продемонстрированы фотоматериалы участников поездки в Бурятию и сделаны выводы о том, что доклады, прочитанные на Четвертых Доржиевских чтениях, показали высокий профессиональный уровень выступавших, а проведенные заседания, встречи с местной интеллигенцией вызвали живой общественный резонанс и имели большое научное значение. Тематика изысканий, связанных с буддизмом, продолжает оставаться актуальной в нашей стране, и она должна занимать достойное место в востоковедных исследованиях российских ученых.

Ю. В. Болтач, И. В. Кульганек

53-я сессия Постоянной международной алтаистической конференции в Петербурге («Тайны алтайского мира в книжных коллекциях, музеях и архивах»)

25—30 июля 2010 г. в Петербурге в Институте восточных рукописей РАН прошла 53-я сессия Постоянной международной алтаистической конференции (PIAC). Это международное научное сообщество было создано на XXIV Международном конгрессе востоковедов в Германии в 1957 г. и за это время завоевало себе имя одной из старейших и авторитетнейших научных организаций в мире.

Очередная сессия ПИАК, имевшая основную тему «Тайны алтайского мира в книжных коллекциях, музеях и архивах», была посвящена исследованиям в области различных аспектов алтаистики: тюркологии, монголоведения, тунгусо-маньчжуроведения, японистики, корееведения, т. е. востоковедения, включающего исследования по гуманитарным проблемам народов Дальнего Востока, Центральной Азии, Сибири и Евразии.

53-я сессия стала третьей в истории ПИАК, проведенной в России (после конференций в Москве в 2005 г. и Казани в 2007 г.).

Выбор Института восточных рукописей РАН в Петербурге в качестве места проведения конференции закономерен: в его архивах и рукописных фондах хранятся бесценные материалы по истории и культуре народов алтайского мира. Среди них имеются неопубликованные источники, имеющие важное значение для исследования культуры и языка народов, проживающих на громадных территориях от Японии, Кореи, Монголии до Турции. Кроме того,

решение провести очередную сессию в российском городе на Неве свидетельствует о признании больших заслуг и авторитета российских, и в частности петербургских, востоковедов. В предыдущие годы за выдающиеся достижения в области алтаистических исследований целому ряду петербургских ученых (В. И. Цинциус, А. Н. Кононов, Н. А. Баскаков, А. М. Щербак, Л. П. Погапов, С. Г. Кляшторный) была вручена Золотая медаль ПИАК, учрежденная в 1962 г. Университетом Индианы в США.

Главным организатором 53-й сессии ПИАК являлся Институт восточных рукописей РАН, соорганизаторами выступили Государственный Эрмитаж и Фонд восточных культур. Значительную помощь в организации проведения конференции оказал Российский музей этнографии и Генеральное консульство республики Турция в Санкт-Петербурге. Финансовая поддержка была оказана Российским государственным научным фондом, техническая — компаниями: «Океан Трейдинг Компании-П», «МБГ» и «The city guides a maps „All you need“».

В работе 53-й сессии приняли участие ученые из Америки, Англии, Болгарии, Венгрии, Германии, Италии, Китая, Монголии, Норвегии, Польши, России (Владивосток, Кызыл, Москва, Санкт-Петербург, Улан-Удэ), Румынии, Тайваня, Турции, Франции и Японии.

Пленарное заседание, проходившее в зале театра Государственного Эрмитажа, открыли президент 53-й сессии ПИАК заведующая Отделом Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН Т. А. Пан и генеральный секретарь ПИАК профессор Свободного университета (Freie Universität) Германии Барбара Кельнер-Хайнкеле. С приветственным словом в адрес конференции выступили директор Государственного Эрмитажа М. Б. Пиотровский, генеральный консул Республики Турция в Санкт-Петербурге Немет Чинар, директор Фонда восточных культур В. Н. Блондин. М. Б. Пиотровский сообщил участникам конференции о своем решении предоставить им свободное посещение всех залов Эрмитажа на время работы ПИАК и выразил уверенность, что эта конференция будет столь же успешной, как и предыдущие. С докладом об истории создания Азиатского Музея/Института восточных рукописей РАН, о современном состоянии его рукописных фондов, архивов и работе научного коллектива выступила директор Института восточных рукописей РАН И. Ф. Попова. Согласно установленному порядку проведения ПИАК, пленарное заседание завершилось так называемым Confession, во время которого каждый участник собрания (более 100 человек) в течение одной минуты представлял себя и свои научные достижения за прошедший год.

Работа сессии проходила по секциям «Религии и верования», «Уйгуроведение, руника», «Монголоведение», «Историография», «Лингвистика», «Коллекции, архивы, археология». Рабочим языком конференции был английский. Было заявлено 93 доклада, прочитано 69 докладов. Из них иностранными кол-

легами было прочитано 49 докладов, российскими — 20. Большинство докладов вызвали заинтересованное обсуждение и обмен мнениями со стороны коллег. Среди участников были как постоянные члены ПИАКа (В. М. Алпатов, Е. В. Бойкова, Т. А. Пан, С. Г. Кляшторный, И. В. Кормушин, Б. Дугаров — из России; А. Шаркози, М. Добровиц — из Венгрии; Дж. Стари — из Италии; Б. Кельнер-Хайнкеле, О. Корф, Э. Таубе, П. Циме, Х. Валрайвенс, К. Загастер, С. Рашман — из Германии; Ж. Легран — из Франции; Э. Триярский — из Польши, М. Татар — из Норвегии), так и востоковеды, для которых эта конференция стала первой (Д. А. Носов, Н. С. Яхонтова, Н. Г. Пчелин, М. Л. Меньшикова, Л. Ю. Тугушева — из России; Сеченчогт, У Иньчжэ, Чжан Дэцзин — из Китая, А. Карлссон — из Швеции).

В секции «Религия, верования», которой руководили Б. Кельнер-Хайнкеле, А. Шаркози (Будапешт, Венгрия), были сделаны следующие доклады.

Э. Триярский (Варшава, Польша) рассказал о бурятском шаманизме и буддизме в мемуарах известного польского журналиста, писателя и политического деятеля XIX в. Агатона Гиллера, находившегося в ссылке в Сибири и оставившего после себя интересные исследования по этнографии бурят.

Дж. Стари (Венеция, Италия) посвятил свой доклад мистериям «раскрашенных туманов», своеобразному феномену, отмеченному только в ранних маньчжурских хрониках как небесное благословение в войне против местных соседних племен.

Д. Функ (Москва, Россия) в докладе «Шорский героический эпос: исследования эпических текстов, записанных самими рассказчиками» остановился на текстах двух рапсодов (С. Тоброков и В. Такнагашев), живших в Южной Сибири в XX в. и принадлежавших к одной из малых народностей, насчитывающих на сегодня 14 тыс. человек.

Доклад Ф. А. Туран и Н. Шаман Дагана (Анкара, Турция) «Космическое дерево и отражение его в анатолийском турецком искусстве» был посвящен «дереву жизни», являвшемуся центром земли, связывавшему небо и землю, присутствовавшему также в других предметах, живых существах и объектах природы. Докладчики заметили, что этот символ занимал большое место в старотурецкой традиции и в шаманской культуре, он использовался как элемент архитектуры, а также в народных промыслах и миниатюре.

Доклад Б. Кельнер-Хайнкеле «Экология. Османские рукописи о ботанике и сельском хозяйстве» был посвящен тому, как в османских рукописях отражался вопрос об устройстве садов, парков, разбитых на громадных территориях от Китая до Турции и Индии.

Большой интерес вызвали доклады историографической секции, руководимой Ж. Леграном (Париж, Франция). На этой секции турецкими коллегами было прочитано несколько докладов. Так, доклад В. Дениза (Анталия, Турция) был посвящен недостаточно изученному архитектурному объекту турецко-

го периода на территории современного Казахстана — Ак Кезене. Доклад И. Бошкурта (Марсин, Турция) был посвящен записям турецких историков Шерри и Эвкафа, по которым составлен 250-томный каталог по всем аспектам жизни турецкого общества начиная с 1571 г., т. е. со времени завоевания Кипра. Картам алтайского мира разного времени, хранящимся в настоящее время в Тифлисе, Баку, Казани, Москве и Санкт-Петербурге, посвятил доклад К. В. Нериманоглу (Стамбул, Турция). На этой же секции были прочитаны доклады: Ф. Гюрером (Анкара, Турция) — о неизданной работе В. И. Вербицкого об алтайских инородцах; И. В. Герасимовым (Санкт-Петербург) — об исламе в Республике Монголия и китайской провинции Внутренняя Монголия; Х. Валрайвенсом (Берлин, Германия) — о маньчжурском военачальнике Гэмчугжабе, получившем награды в Цяньлунский период правления в Китае.

На секции «Уйгуроведение, руника» из российских ученых выступили С. Г. Кляшторный (Санкт-Петербург), рассказавший о согдийской верхушке енисейского кыргызского государства, и И. В. Кормушин (Москва), сообщивший об одной рунической надписи конца VII в. из Монголии. Л. Ю. Тугушева (Санкт-Петербург) в своем докладе о влиянии письменной формы слова на его произношение рассмотрела ранние средневековые тексты и обратила внимание на то, что корреляция между уйгурской письменной системой и фонетической системой тюркских языков при чтении слов не всегда передает их оригинальные фонетические формы. Она представила ряд примеров подобного отклонения.

Иностранцами учеными были представлены несколько докладов. С. Рашман (Берлин, Германия) рассказала о находках, связанных с «Сутрой Золотого света» и анализом рукописей, находящихся в Турфанском музее, о коллекциях Санкт-Петербурга и Берлина.

П. Циме посвятил свой доклад содержанию и структуре одного поэтического текста юаньского периода, находящегося в коллекции Н. Н. Кроткова в ИВР РАН и представляющего собой необычную поэтическую поэму, главными персонажами которой являются женщина и монах.

Р. Туран и Г. Кибрик (Анкара, Турция) посвятили доклад символике элемента «туг», появившегося в гуннское время, позднее получившего распространение в уйгурском, караханидском, сельджукском, османском государствах и широко используемого в современном тюркском мире.

Лингвистическая секция работала под руководством М. Добровица (Будапешт, Венгрия) и И. В. Кормушина (Москва). Ученые заслушали и обсудили 15 докладов. Ряд их были посвящены проблемам многоязычных рукописей и словарей, например, доклад М. Балка (Берлин, Германия) касался универсального словаря немецкого монголоведа энциклопедиста Х. Констена; О. Корф (Берлин, Германия) свое выступление сосредоточил на пятиязычных словарях;

Д. Шанг говорил о двух способах обозначения имен существительных в казахском языке; Сеченмунх (Хух-Хото, КНР) — о проведенном им сравнительном анализе пяти наименований домашнего скота в алтайских языках; Й. Сайто (Япония) — об окончаниях в монгольском языке. Ряд докладов касались этнолингвистических проблем, например, доклад Ш. Динга (Пекин, КНР) был посвящен изучению языковой модели жителей Китая, говорящих на эвенском языке. Этнолингвистическим материалам Е. Р. Шнейдера, хранящимся в Санкт-Петербурге, был посвящен доклад А. Х. Гирфановой (Санкт-Петербург). О синтаксисе уйгурского языка и произношении слов, написанных киданьским письмом, рассказал Л. Тохти (Пекин, Китай). О родстве монгольского и классического маньчжурского языков, их типологическом сходстве, а также этнографических причинах их сближения говорила Л. М. Горелова (в совместном докладе с М. Р. Орловской, Москва); о согласных звуках маньчжурского языка был доклад Х. Гуана (Пекин, КНР).

Многочисленной по количеству участников была секция «Монголоведение», руководителями которой были А. Кампи (Блумингтон, США), Е. В. Бойкова (Москва, Россия), Ж. Легран (Париж, Франция). На секции было представлено 15 докладов. А. Кампи в своем докладе об уникальной дипломатической корреспонденции и отчетах, касающихся Монголии и США и находящихся в настоящее время в Национальном архиве и Библиотеке Конгресса Вашингтона, более подробно остановилась на материалах периода пребывания американского консульства в Калгане на севере Китая в 1915—1927 гг., составляющих 5 томов записей на старомонгольском письме, ряд из которых касаются секретных документов о последнем теократическом правителе Монголии — Восьмом Богдо-гегене. В архиве имеются также документы, содержащие просьбы о военной помощи со стороны Америки для противостояния китайской оккупации Урги, направленные генеральному консулу Ч. Эберхарду весной 1920 г. официальным правительством Автономной Монголии, а также интервью журналиста Э. Сноу, взятое у членов монгольской делегации в Москве в 1943 г., и письмо Чойбалсана секретарю США.

Т. Наками (Токио, Япония) рассказал о харачинской версии рукописи сочинения «Эрдэнийн товч» («Драгоценная история»), копию с которой снял в 10-х гг. XX в. и перевел на китайский язык служащий Южно-Маньчжурской железнодорожной компании во Внутренней Монголии Ван Гуочин. В настоящее время оригинал версии считается утерянным, а копия находится в библиотеке Тоё-Бунко в Японии. В докладе автор остановился на личности переводчика и его друга, Лувсанчойдана, которые принадлежали к союзу «Дворец правых знаменосцев».

Доклад Улан Дорджигин (Пекин, Китай) «Рукописные копии „Тайной истории монголов“ в Китайской национальной библиотеке» был посвящен характеристике четырех рукописей, их хранению, современному местонахождению, истории их издания.

Р. Поп (Бухарест, Румыния) сделала подробный анализ первой монгольской антологии монгольской литературы, составленной в 1959 г. монгольским академиком Ц. Дамдинсурэном и названной им «Сто лучших образцов монгольской литературы». В нее вошли фрагменты из монгольского героического эпоса, сказки, песни, благопожелания, легенды, предания, афористическая поэзия монгольского народа, а также ряд авторских произведений писателей XVIII—XX вв.

А. Шаркози (Будапешт, Венгрия) в докладе «Словарь Суматиратны», посвященном уникальному монгольско-тибетскому словарю, представляющему собой сочинение на 1000 страниц и имеющему 40000 статей (изданному Б. Ринчином в 1959 г.), оригинал которого считается для науки утерянным, подробно остановившись на характеристике самого словаря, уделила внимание личности автора — бурятскому ученому монаху Лувсанринчену (Ринчен Номтоеву), принадлежавшему к племени хори и работавшему над своим сочинением несколько десятков лет.

Монгольским фольклорным материалам в архиве Северо-Вестфальской академии наук, гуманитарных исследований и искусств в Дюссельдорфе в Германии посвятил свой доклад К. Загастер (Бонн, Германия). Он рассказал об истории создания монгольской части архива, выделенной в 1994 г. В. Хайсигом и Ф. Шоттом. В ней хранятся 267 кассет, большая часть которых представляют собой записи адаптированных «монгольских народных романсов под аккомпанемент монгольской скрипки-хур», сделанные монгольскими исполнителями. Имеется некоторое количество шаманских песен. Автор отметил большую работу, проделанную в архиве китайскими учеными — Ринчиндоржем и Нимой, расшифровавшими тексты песен, составляющих 90 рукописных томов. Докладчик особо отметил, что каталог фольклорных монгольских материалов находится в настоящее время в печати.

На секции «Монголоведение» фольклорным исследованиям были посвящены выступления двух российских участников: И. В. Кульганек (Санкт-Петербург) рассказала о материалах, содержащих афористическую поэзию и хранящихся в Архиве востоковедов ИВР РАН, Д. А. Носов (Санкт-Петербург) сделал сообщение о сказках из рукописной коллекции ИВР РАН. Новым поступлением монгольских рукописей в коллекции ИВР РАН был посвящен доклад Н. С. Яхонтовой (Санкт-Петербург); о коллекциях Крымова рассказала Е. В. Бойкова (Москва); по поводу восточных коллекций в Болгарии выступил А. Федотов (София, Болгария). Й. Реккель (Гёттинген, Германия) посвятил сообщение гёттингенской коллекции произведений словесности алтайских народов. Э. Таубе (Берлин, Германия) рассказала о центральноазиатских фольклорных мотивах, имеющих реальные связи с археологическими находками у разных народов. Литературоведческим аспектам были посвящены доклады: В. М. Яковлева (Москва) — о неизвестных источниках юмористиче-

ских произведений; Б. Дугарова (Улан-Удэ) — о сочинении «Намтар» («Биография») тибетского монаха Миларайбы, хранящемся в Бурятии; Ч. Х. Касапоглу (Анкара, Турция) — о поэтических рефлексиях в России, связанных с маньчжурским императором Канси.

Заинтересованное обсуждение вызвали доклады о музейных коллекциях и археологических находках в алтайском мире. З. Анайбан (Москва) рассказала о находках в кургане «Аршан-2», находящихся в национальном музее Тувинской республики; Н. Г. Пчелин (в совместном докладе с М. Л. Рудовой) — об искусстве портрета во фресковой живописи в Центральной Азии в X—XI вв.; М. Л. Меньшикова сообщила о неизвестном портрете одного из членов цинской императорской семьи в собрании Эрмитажа; М. Татар (Осло, Норвегия) — о костюме, головном уборе и посохе шамана, находящихся в этнографическом музее в Осло. Доклад С. Татар (Будапешт, Венгрия) был посвящен образу Золотой Тары из частной коллекции в Будапеште.

28 июля 2010 г. участники 53-й сессии ПИАК посетили Российский этнографический музей и познакомились с его постоянной экспозицией, а также с выставками по Центральной Азии и сибирскому шаманизму. Профессиональный интерес вызвало посещение отдела специального хранения музея, где представлены произведения ювелирного искусства изучаемых регионов. 29 июля 2010 г. участники конференции посетили Отдел реставрации и хранения Государственного Эрмитажа «Старая деревня», где им была предложена обзорная экскурсия и показано специальное хранилище турфанских фресок, с историей приобретения и реставрации которых познакомил сотрудник Эрмитажа Н. Г. Пчелин. Участники конференции посетили также главную мечеть Санкт-Петербурга.

Работа конференции была отражена в средствах массовой информации. Ей были посвящены информационные блоки на ТВ-100 и НТВ, а также на ряде сайтов:

<http://www.tv100.ru/video/view/35246/>
<http://info.sibnet.ru/?id=291324>
<http://www.rosbalt.ru/2010/07/26/755768.html>
<http://www.regnum.ru/news/1308180.html>
http://www.chslovo.com/index.php?idst_p=11665
http://www.naaltae.ru/news/news/news_6678.html
http://spbgorod.ru/2010/07/26/bogatstva_altajjskogo_mira_predstavjat_v_sanktpeterburge.html
 сайт администрации Санкт-Петербурга.

На традиционно проводимом в последний день работы конференции организационном заседании (Business meeting) было названо имя ученого, которого ПИАК награждает Золотой медалью Индианского университета в 2010 г. По решению Комитета медаль «За научные заслуги в развитии мировой алтаистики» получил ученый из Республики Южная Корея профессор Сеульского университета Сун Бэгин. Был выбран новый Комитет по присуждению награды за 2011 г. В его состав вошли генеральный секретарь ПИАК Б. Кельнер-Хайнкеле, президент 53-й сессии ПИАК Т. А. Пан и постоянные участники ПИАК — Р. Поп (Румыния), Х. Вадрвенс (Берлин, Германия) и К. Загастер (Бонн, Германия). На заседании было объявлено о месте проведения следующей сессии ПИАК. 54-я конференция состоится в Индианском университете в Блумингтоне, США, ее президентом станет профессор Индианского университета А. Кампи.

Прошедшая 53-я сессия Постоянной международной алтаистической конференции дала возможность представить результаты исследований российских и зарубежных востоковедов достаточно широкой международной аудитории. Научный диалог специалистов свидетельствует о высоком уровне современных исследований алтаистов, работающих в разных гуманитарных областях, связанных с изучением Центральной, Восточной, Южной, Юго-Восточной Азии и Ближнего Востока.

Сессия продемонстрировала достижения российских ученых, показала, что по широте и глубине затрагиваемых проблем российские специалисты находятся на мировом уровне. Организаторы 53-й сессии смогли познакомить участников конференции с ценнейшими материалами, относящимися к культуре народов алтайской общности и хранящимися в фондах петербургских музеев. Проблематика касается актуальных для алтаистики тем: она связана с историей, языком и культурой народов, входящих в алтайскую группу. Интерес к различным аспектам изучения алтайских народов продолжает оставаться значительным. Многоаспектное исследование этих народов имеет большое общечеловеческое значение и направлено в первую очередь на взаимопонимание представителей разных культур и их позитивное существование.

И. В. Кульганек, Т. А. Пан

Догсомын Бодо¹

Коралловые четки. Поучительный рассказ о воздаянии за мирские деяния

Когда наблюдаешь цветы прекрасного мира разноликого,
Душа радуется, забываешь о последствиях своих поступков.
Когда размышляешь об истинных причинах поступков,
Никак не можешь избежать основных правил.
Когда увлекаешься красивой девой,
Встаешь на путь лжи, в плену алчности
Предавая верного мужа, верную жену,
Тотчас навредишь бrenному телу, утратишь мимолетную жизнь.
Известно, как человек подвержен соблазнам изменчивого мира.
Но вид красавицы, ее миловидное лицо, подобное
Маске, простого человека обмануть и унижить может.
Хороший человек иногда даже лишается разума
Из-за порочных желаний, вина и пирушек.
Наслаждается безграничным счастьем, а там печаль.
Этот бrenный мир лживый, изменчивый и коварный.
Невозможно не думать о женщинах в ночной час.
Муж, попавший в плен похотливых желаний, оказался на дне.
Такие достойны лишь презрения!

Сегодня, мои молодые друзья, послушайте краткое повествование под названием «Коралловые четки».

Когда-то давно в столице Тушэтханского аймака Халхи городе Хурэ жил Радна, детское имя Изюм. Отца звали Сайджрах. С малых лет он ездил заниматься торговлей в Тарвагтай. После того как супруга Янджин умерла, у него на руках остался малолетний сын. Других детей не было, ребенок он ни на кого не мог оставить, да и торговлю — единственное средство существования — нельзя было бросить, поэтому пришлось возить семилетнего мальчика повсюду с собой. Одновременно он обучал его всем премудростям и наукам, а также торговому ремеслу.

Мальчик отличался прирожденной красотой — белозубая улыбка, пухлые губы, большие черные глаза. Смешливый и способный ребенок все схватывал на лету. Разумностью не уступал взрослым. Люди говорили: этот ребенок родился в садах, настоящий жемчуг, золото-ребенок. Остерегаясь человеческой зависти и дурного глаза, Сайджрах скрывал, что это его сын, называл его то племянником, то внуком. Сопровождая отца, на радость ему Радна научился науке обращения с людьми и торговому делу. Время быстро летит. Едва сыну исполнилось 18 лет, как Сайджрах заболел и умер. Радна поплакал, поплакал, но ничего не поделаешь, совершил похоронный обряд, заказал молебен по покойнику. Но об этом мы рассказывать не будем.

49 дней продолжался траур — слезы, горькие стенания заполнили дом.

Помянуть Сайджраха пришел дальний родственник Радны Санджид. Стал расхваливать Радну — ведь юноша один управился с похоронами. Еще сказал:

— Дочь у меня выросла. Хорошей будет тебе подругой.

Сняв траур по своему отцу, Радна отправил сватов в дом Санджида. Сговор состоялся, в дом невес-

¹ Известный общественный и политический деятель Монголии Догсомын Бодо (1885—1922) родился в Маймачене. В детстве получил домашнее образование, работал при Русском консульстве, занимался журналистикой, просветительской деятельностью. Создатель первого революционного кружка на территории Монголии, один из семи революционеров, которые в 1919 г. учредили партийную ячейку в Иркутске. После 1921 г. занимал пост премьер-министра Народной Монголии, расстрелян в 1922 г. Рассказ «Коралловые четки» представляет собой переработку сюжета китайских народных повестей эпохи Мин, которые были популярны в Монголии в XVIII—XIX вв.

ты отправили девять даров. Юноша облачился в красивый свадебный наряд жениха. Его «белая дорога стала красной дорогой». Шатер пышно украсили, зажгли лампы. Пир шел горой, вино лилось, и цветы везде пестрели. Легко найти убранство праздника, да нелегко супругу исключительной красоты. В первую брачную ночь жених и невеста познали удивительное счастье облака и дождя.

Невесту звали Мьядагма. Она была третьей, младшей дочерью старика Санджида. Старшие дочери были уже замужем. Все были красавицы, но младшая особенно покорила всех неземной красотой.

Поистине:

В светлом мире много красивых жен,
Но таких красавиц, как дочь Сайджраха, мало.
Тот, кто возьмет ее в жены, будет счастлив,
Так что не нужно мечтать стать сыном императора.

Как говорится, если ошибешься в торговле, что неудачно купишь, один раз переживаешь, но если не найдешь хорошую жену, всю жизнь будешь печалиться. Сайджрах давно слышал, что у Санджида есть красивая дочь, и когда дети были маленькими, он сосватал ее для своего сына.

Они стали жить на втором этаже двухэтажного дома с застекленными окнами. С утра до вечера наслаждались любовью, не расставались друг с другом ни на минуту, даже во сне были вместе. Но, как говорится, долго тянутся страдания, а счастливые мгновения пролетают быстро. Вот и лето кончилось, пришла зима, год миновал. Радна вспомнил, что в Тарвагтае остались у него должники, которые брали в долг деньги еще у его отца. Вечером он поговорил об этом с женой. Супруга согласилась, что хоть раз надо съездить, но едва услышав разговоры о дальней дороге, сразу впадала в отчаяние, начинала плакать. Никак не могла смириться с мыслью о расставании с любимым мужем, на глаза наворачивались слезы. Влюбленные никак не могли решиться расстаться. Еще год прошел как один час, другой год прошел. Наконец Радна все-таки твердо решил ехать. Тайком от жены стал собираться в дорогу. Дождался благоприятной луны и за пять дней до отъезда сообщил жене о своем решении:

— Если будем сидеть на одном месте, то даже от горы ничего не останется, лесистая сопка опустеет. Мы с тобой семья. Должны думать о хозяйстве. Кто кроме меня будет добывать нам пропитание и одежду? Сейчас весна, удобное время для поездки — не холодно и не жарко. Нельзя желать лучшего для дороги.

Мьядагма поняла, что на этот раз не сможет запретить ему поездку. И только спросила:

— А когда ты вернешься?

— Мою поездку больше нельзя откладывать. Плохо или хорошо, через год вернусь.

Потом он показал на горы, видневшиеся в окне вдалеке, и сказал:

— Когда листья на деревьях в тех горах зазеленеют, наша разлука кончится.

У нее градом полились слезы. Радна вытер ей слезы рукавом, но и у самого по щекам слезы пока-

тились, как рассыпанный жемчуг. Трудно передать словами, как они переживали предстоящую разлуку. Расставание было невыносимо. На пятый день перед отъездом они всю ночь не спали, сидели обнявшись и разговаривали. Около пяти часов утра Радна встал, оделся, отдал Мьядагме на хранение красные коралловые четки с жемчужным и золотым обрамлением, доставшиеся ему в наследство от предков, потом достал деньги, долговые расписки, свои вещи и одеяла в дорогу, подарки, взял одного из двух слуг, которые у него были, одного оставил дома. Позвал служанку Дулму, наказав ей все время быть рядом с Мьядагмой, развлекать ее, не отходить от нее ни на шаг. Сказал на прощание жене:

— Детка, береги себя, будь осторожна. В этих краях немало легкомысленных людей. А ты хороша собой. Не отходи далеко от дома, а то задуешь огонь в очаге.

— Не беспокойся обо мне, скорей возвращайся, — ответила жена. Так они расстались. Радна всю дорогу думал о своей жене. В дороге находился почти два месяца и вот наконец прибыл в Тарвагтай, остановился в гостинице, где было много знакомых. Раздал им подарки, слугам дал вино, чтобы устроить званый ужин. На другой день стал заниматься делами, и пятьдесят дней у него не было ни минуты свободного времени. От дальней дороги Радна устал, да еще местная пища не подходила ему, и он заболел. Только поздней осенью поправился. Болезнь осложнила его торговые дела, пришлось задержаться и надолго. Прошел год, но он не был готов ехать домой. Дел еще было много. Хотя он и очень тосковал по дому. Правда, чем дольше отсутствовал, тем меньше тосковал. Но мы пока не будем об этом рассказывать.

Вернемся к его супруге Мьядагме. Как муж и наказывал, несколько месяцев она не выходила из дома и даже вниз не спускалась, сидела неподвижно, так что тень ее и та не двигалась. Приближались новогодние праздники. В каждом доме начались хлопоты, повсюду раздавались смех и радостные голоса, жены с мужьями ходили в гости. Мьядагма от праздника, шумевшего за стенами ее дома, еще больше скучала по мужу. Ночи напролет плакала. Кончается старый год, но страданиям нет конца. Снова весна вернулась на порог, а муж не возвращался. Она печалилась, не радовали никакие наряды и украшения. На второй день новой луны цаган сара служанка Дулма и говорит своей хозяйке:

— Давайте выйдем за ворота, посмотрим на улицу, как люди веселятся.

Мьядагма согласилась, подошла к воротам, посмотрела на улицу — там было очень многолюдно.

— Сколько народу, сколько прохожих, но ни одного астролога не вижу. Если ты увидишь астролога, позови его, я хочу погадать, узнать, когда муж придет, — сказала Мьядагма.

— Сегодня праздник, все отдыхают. Пять дней цаган сара бесполезно кого-то искать. А вот после приведу вам такого человека, — ответила Дулма.

Действительно, утром четвертой луны, выпив чаю, Дулма пошла в город и привела в дом Мьядагмы астролога. Его гадание гласило:

— Ваш муж сейчас в дороге. Дела его успешны, он много денег заработал. В течение двадцати одного дня будет весть от него. А сам явится по окончании третьего весеннего месяца. У него все хорошо.

Мьядагма дала гадателю три ляна серебра и хадак. На душе у нее стало легко и радостно. Она готова была летать, ног под собой не чуя.

Мьядагма совершенно поверила астрологу и с нетерпением ждала возвращения любимого мужа. Каждый час выбегала на улицу и рассматривала прохожих. Когда наступил третий весенний месяц, листья на деревьях зазеленели, подумала, что это и есть известие о возвращении мужа. Однажды с бьющимся сердцем выбежала за ворота и вдруг видит — идет по улице очень красивый молодой человек. Застыв на месте, смотрела на него, пока не столкнулась с ним лицом к лицу. Как говорится: «Когда судьба, то пусть тысячу мест обойдешь, но встретишь ее, а если не суждено встретиться, то даже столкнувшись нос к носу, пройдешь мимо». Если вы спросите, кто был этот молодой человек, скажу вам, что это приезжий, житель дербетского аймака, из города Кобдо. Зовут Балбар, ему только что исполнилось тридцать два года. Не уступает по красоте и манерам Радне. Родители Балбара приезжают два раза в год в столицу Хурэ для покупки шелка, тратя каждый раз по две-три тысячи ляна серебра.

В этот день они отправились к своим знакомым на ту улицу, где жили Радна и Мьядагма, чтобы узнать о своем доме. Выйдя за ворота, Мьядагма увидела молодого человека, очень похожего на Радну, — так же издали блестел у него спереди на шапке белый драгоценный шарик, отливало на солнце сиянием зеленый парчовый дэли, крупные золотые пуговицы были видны издали. И походка и одежда — все напоминало Радну. Она шагнула за порог на улицу, чтобы убедиться, не Радна ли это вернулся. Балбар, увидев красивую молодую женщину, не мог отвести от нее глаз. Мьядагма убедилась, что это не ее муж, сильно покраснела и быстро вернулась в дом, сердце ее гулко билось. Когда Балбар вернулся в гостиницу, он все еще не мог успокоиться, будучи покорен красотой Мьядагмы. «Моя жена, которая осталась дома, конечно, красавица, но она никак не может сравниться с этой, — думал он. — Надо подать ей весточку». Но войти в дом к незнакомке было невозможно. «За одну ночь с такой красавицей не жалко никаких денег», — вздыхал Балбар. Тут он вспомнил о старой своей знакомой пожилой женщине по имени Дума, которая жила на этой же улице. Она торговала шелковыми тканями и хадаками. Говорливая, словоохотливая женщина целые дни проводила на рынках и в магазинах, поэтому хорошо знала всех людей в округе. Он решил с ней посоветоваться. Всю ночь Балбар вертелся, вздыхал, не мог заснуть от нетерпения. Встал ни свет ни заря, умылся холодной водой, положил в карман сто ляна серебра, два

золотых слитка по 50 ляна и направился к старухе Думе.

Поистине:

Хочешь испытать счастье, а вместо этого накличешь беду.

Балбар пришел в район, где жила Дума, постучался. Женщина сидела с распущенными волосами у огня. Услышав стук в дверь, спросила:

— Кто там?

— Балбар из Кобдо.

Поспешно открыла дверь, впустила гостя.

— Я еще не умылась, неприлично так приветствовать дорогого гостя. Что так рано вы, уважаемый, пожаловали? Какое дело у вас ко мне?

— Дело очень важное. Боялся, что не застаю, вот и пришел пораньше.

— Наверное, вам хадак понадобился?

— Хадак возьму. Но есть и другое дело к тебе.

Балбар достал из кармана деньги, развязал узелок, положил на стол перед Думой:

— Здесь сто ляна, это деньги родителей. Может, этого покажется мало. Вот еще два желтых слитка золота, — положил на стол, — плачу серебром и золотом, — сказал он, — если мамаше не понравится, можете отказаться. Я по доброй воле их принес. Никто другой не поможет мне в моем деле, поэтому я здесь.

Посмотрите на него, мудрые читатели.

Кто не обращался к помощи денег во все времена?

Какая женщина не позарится на золото?

Как не воспламенится душа, глядя на желтый и белый металл?

Дума широко улыбнулась и сказала:

— Не обижайте меня, господин. Я за всю свою жизнь не взяла ничего чужого просто так, даже величиной с волосинку. Расскажите мне о своем деле. Я постараюсь помочь. Пусть все это пока здесь полегит. Но если не получится, заберете все обратно.

Она завернула слитки и положила в сундук, а сама была несказанно довольна. Заперев сундук, спросила:

— Кланяюсь вашей доброте молодой господин. Скажи, какое дело привело тебя?

— Ищу драгоценность, которая может мне жизнь спасти, — ответил Балбар, — этого сокровища больше нигде нет, есть только на вашей улице. Поэтому я и хочу, чтобы вы, мамаша, посодействовали мне.

Женщина открыла рот от изумления, оскалила желтые зубы, вытаращила синие свои глаза, так что заблестели слезы, и сказала со смехом:

— Вот интересная штука, — сколько лет живу на этой улице, но еще никогда не слышала, что тут скрывается драгоценность, которая жизнь может спасти человеку. Скажи мне, юноша, что это за сокровище.

— Оно находится в русском деревянном двухэтажном доме, что напротив магазина моего знакомого Буянты.

Женщина задумалась, долго молчала и наконец произнесла:

— Это дом местного богача Радны. Он вот уже год, как уехал по торговым делам. Там одни женщины остались.

— Сокровище, что меня спасет — как раз его жена, — сказал он, потом наклонился к ней поближе и выложил все, что было у него на душе. Дума выслушала, покачала головой, потом глухо, с волнением, проговорила:

— Это дело очень трудное. Муж и жена ни на минуту не расстаются. Молодая жена. С тех пор как Радна привез ее, еще и пяти лет не прошло. Видно, очень важное дело вынудило ее покинуть дом. Она вообще не выходит. Женщина очень строгих правил, соблюдает себя. А у Радны нрав непримиримый, строгий. Даже я ни разу не переступала порог их дома. И вообще я незнакома с его молодой женой, так как же я вам помогу, молодой господин?

Балбар, услышав эти слова, весь затрясся от отчаяния, упал перед ней на колени:

— Тетушка, дорогая, вся моя жизнь в ваших руках. Придумайте, пожалуйста, какой-нибудь способ, умоляю. Если спасете меня, я вам еще сто лян принесу. А если оттолкнете, мне лучше сразу же умереть.

Женщина растерялась, не знала, что и делать, что говорить.

— Ну полно, полно, сынок. Встань. Не позорь меня, старую. Вот что тебе скажу, послушай.

— Это дело требует времени и неспешности. Если будете требовать от меня каких-то сроков, свидание назначать, ничего не получится.

— Если есть надежда, я готов ждать сколько угодно — и месяц, и год. Лишь бы сыскалась какая-то хитрость помочь мне.

— Торопиться не будем, но и откладывать в долгий ящик тоже не будем. Завтра утром встретимся возле магазина Буянты. Принеси немного денег, чтобы со мной поторговаться. И тогда что-нибудь придумаем. Если мне удастся перешагнуть порог дома Радны, считай, что тебе повезло, удача на твоей стороне. А ты ступай в свою гостиницу. Не крутись возле их дома, иначе тебя заподозрят. Испортишь все дело. Как только что-то начнет получаться, хотя бы малейшая надежда появится, я дам тебе знать.

— Все исполню, как вы, уважаемая, говорите, — Балбар низко поклонился Думе и вышел. Радостный, пошел домой. Надежда окрыляла его.

На другой день Балбар умылся, надел новое дэли, захватил двести-триста лян серебра, аккуратно завернул их в узелок, дал мальчишке-носильщику. Придя к магазину Буянты, посмотрел на дом напротив — двери в нем были плотно заперты. Он вошел в лавку, свернул белую папиросу, закурил. Стоя у входа в магазин, глядел по сторонам. Вскоре появилась Дума с ящичком в руках.

Балбар позвал ее и спросил:

— Что тут у вас?

— Всякая всячина для женщин и девиц — шелк, кольца, серьги.

— Покажите мне. Может, я куплю.

Женщина вошла в магазин, поздоровалась с хозяином и открыла свой ящичек. Действительно, чего там только не было! Кольца и серьги с драгоценными камнями, жемчуг, хадаки шелковые, цветы бумажные на шляпку. В глазах пестрело от красоты.

Балбар выбрал самое большое золотое кольцо и серьги с жемчугом, около десятка хадаков и собрался все это покупать.

— Сколько? — спросил он и приготовился достать из узелка деньги.

— Господин, если хотите купить, покупайте все, — сказала Дума, — Вы же не боитесь цены, денег-то у вас много.

Балбар понял ее уловку. Открыл узелок, пересчитал деньги и громко сказал:

— Деньги-то у меня есть. Но все твои вещи купить не хватит.

Около магазина стали собираться зеваки, люди следили за их перепалкой.

— Я пошутила. Уберите деньги. Если сойдемся в цене, купите только то, что вам понравилось.

Балбар не соглашался на цену купчихи, а та не уступала. Громко ругаясь, Балбар не выпускал из рук товар. Кричали на всю улицу. Народу собиралось все больше.

— Если хочешь покупать, покупай, — сердито сказала женщина. — А не берешь, так оставь это.

— Почему же не хочу, хочу. Это я беру.

Эти горячие споры, громкие голоса напугали нашу героиню в доме напротив. Мядагма посмотрела в щелочку ворот, увидела старую торговку, разложенные серьги и кольца, золотые и драгоценные украшения, так что в глазах рябило, самой захотелось что-то купить. Она велела Дулме позвать продавщицу в дом.

— Хочу посмотреть на украшения, — сказала она.

Дулма послушно отправилась на улицу, подошла к торговке, потянула ее за рукав:

— Моя хозяйка зовет вас.

— Куда, где, какая хозяйка? — притворно переспросила Дума.

— Вон, напротив, дом Радны.

Женщина выхватила из рук Балбара хадаки, золотые и серебряные украшения, торопливо положила их обратно в ящичек со словами:

— Мне с тобой некогда базарить.

Балбар обрадовался, хотя и не подал виду. Пошел обратно в гостиницу.

Придя в дом и едва увидев Мядагму, Дума подумала: «Если бы я была мужчиной, тоже бы голову потеряла от такой красоты. Конечно, неудивительно, что Балбар в нее влюбился».

А вслух сказала:

— Я, старая давно слышала, что здесь живет красавица и умница. Но не привелось до сих пор познакомиться. Счастливый сегодня день у меня!

— Как вас зовут? — спросила Мядагма.

— Зовут меня Дума. Я на западной окраине этой улицы живу. Соседка ваша.

— Почему ты не можешь эти вещи продать?

— Покупатели смотрят, вещи им нравятся, только цена не подходит, вот они и не покупают ничего, — засмеялась Дума.

Она развернула тряпку, достала шкатулку и показала несколько украшений молодой хозяйке.

— Вот, посмотрите. Конечно, такая красота не может людям не нравиться. Вот они и просят — продай да продай.

Потом показала Мядагме несколько шелковых хадаков:

— Они не понимают настоящей ценности шелка.

Мядагма посмотрела, потом спросила, сколько стоит.

— Конечно, как они купят, это же дорого, — сказала она, услышав цену.

Мядагма позвала служанку, велела принести чаю.

— Чай я пить не буду. У меня срочные дела на западном рынке. Я ведь туда шла, да вот этот человек меня задержал, пока с ним разговаривала, много времени прошло. Ничего не продала и время потеряла. Можно, я шкатулку здесь оставлю, запрю ее, потом вас побеспокою?

Мядагма позвала Дулму, чтобы та проводила гостью. Ей очень хотелось посмотреть, что в шкатулке, но решила подождать торговку, чтобы обсудить с ней цены. Прошло дней пять, прежде чем та вернулась к Мядагме за своей шкатулкой.

В тот день шел сильный дождь, прямо ливень. Сквозь шум дождя Мядагма услышала, как кто-то постучался в ворота. Это пришла Дума, вся промокшая. Поставила свой дырявый зонтик возле лестницы со словами:

— Не люблю являться в ясный день, Жду, когда польет дождь, — в песне так поется. Вот и я дождалась дождя, — проговорила она, входя в дом и кланяясь.

— Где вы все эти дни были? — спросила Мядагма гостью.

— У моей младшей дочери сын родился. Ходила к ней, там несколько дней пробыла. Вот сейчас только вернулась. По дороге дождя меня застал, зашла к знакомым, попросила напрокат зонтик.

— Тетушка, сколько у вас детей? — спросила Мядагма.

— Три дочери и один сын. Сегодня была у младшей. Она замужем за кассиром Балданом. Скоро они на улице к северу от вас собираются лавку открывать.

— Хорошо, что у тебя много дочерей. У тебя не возникает проблем. Здесь, как правило, по одной жене бывает у мужа. Не то что в других местах — по несколько жен в одной семье, — сказала Мядагма.

— О, вы не знаете, уважаемая, как бывает. В иных семьях и самую младшую жену так уважают, что не хуже, чем единственную супругу. Моя дочь сидит в лавке, управляет слугами. Когда я прихожу к ней, старую мать принимают с большим почтением. Она не беспокоится ни о чем. А сейчас сын у нее родился, так муж еще больше ее стал любить.

Мядагма ответила:

— Ну и хорошо, повезло, значит.

В это время Дулма принесла чай.

— Давайте, я вам достану несколько заколок для волос, посмотрите, все равно в этот дождливый день не выйдешь на улицу. Я пока отмечу, что вам понравилось, — предложила Дума.

— Да я хочу простые вещи купить. Ты не смейся надо мной.

Она принесла ключ, открыла свой сундучок и вынула оттуда несколько заколок.

Дума посмотрела на украшения Мядагмы и с восхищением сказала:

— Какая красота! Это не сравнится с моими вещами.

— Что ты говоришь, тетушка! Я просто хотела узнать, какие цены.

— Уважаемая госпожа и сама знает цену этим вещам, меня можно не спрашивать.

Мядагма убрала свои заколки, потом поставила шкатулку Думы на стол и стала доставать оттуда украшения, рассматривать каждую вещь и прицениваться. Цены были доступные, Дума не торговалась.

— Что же ты так дешево продаешь? — удивилась Мядагма. Это же тебе невыгодно.

— Ничего, ничего, если немного уступлю цену, все равно с удовольствием отдам.

— Не могу тебе заплатить все сразу. Другую половину отдам, когда муж вернется. Думаю, на днях должен вернуться, — сказала Мядагма.

— Да ладно, могу несколько дней подождать. Мы в цене сошлись, у меня и так будет прибыль.

— Трудно найти собеседницу в будние дни. Приходи еще ко мне.

— Конечно, пока нет вашего господина, я буду приходить, развлекать, а то у меня дома очень шумно, у вас здесь так тихо и спокойно.

— Твой сын какой торговлей занимается?

— Он тоже купец, собирает драгоценные камни, кольца, хадаки, каждый день ищет, где бы купить подешевле. Я хожу по улицам, по разным местам, редко бываю дома. Если целый день просижу дома, то устаю от этого.

— Когда тебе будет скучно, приходи ко мне, будем разговаривать, — предложила Мядагма.

— Я боюсь тебе часто надоедать.

— Не стесняйся, приходи.

В это время Дулма принесла тарелки, ножи, вилки, два блюда соленой курицы, два блюда копченого мяса, два блюда свежей рыбы, блюдо с фруктами и овощами — всего шестнадцать блюд...

— Зачем так много всего наготовили? Переводите зря еду, — заговорила Дума.

— Зачем нас ругать за то, что принесли уже готовое? — сказала Мядагма и налила гостье вина в бокал.

Они сидели друг против друга, пили и разговаривали. Мядагма была не прочь выпить, а гостья вообще крепко выпивала, могла выпить ведро вина, сама была как бочка с вином. Женщины сидели, весьма довольные друг другом, только сетовали, что поздно встретились.

Сидя и пируя, они не заметили, как прошел день, солнце скрылось. Тогда гостя стала собираться домой. Поблагодарила Мядагму. Мядагма заставила гостью выпить еще несколько бокалов, потом они вместе поужинали. Мядагма сказала:

— Тетушка, приходи ко мне днем, я тебе отдам половину суммы за украшения.

Они распрощались. Дума спустилась вниз, взяла зонтик и вышла за ворота.

Поистине:

Разговоры развратных жен
Могут обмануть даже высоких людей этого мира.

Тем временем Балбар сидел у себя в гостинице, с бьющимся сердцем ожидая вестей, но несколько дней ничего не было. В тот дождливый день у него не было больше сил терпеть, и он отправился к Думе домой, подумав, что она в такой ненастный день никуда не пойдет, будет дома.

Он брел по грязи еле-еле, но наконец пришел в юрочный квартал города. Но Думы там не было. Он зашел в винную лавку, опрокинул несколько бокалов вина, поел и снова пошел к юрте Думы, там ему ответили, что она все еще не пришла. Он собрался идти назад, как вдруг увидел подходившую к дому Думу. Балбар поклонился и спросил:

— Ну как там дела?

— Нет, нет, рано, еще не пора, — замахала она на него руками. — Можно сказать, что сейчас пока только семена посадили, а ростки еще не взошли. Придется, наверное, лет пять-шесть подождать, пока цветы не покраснеют и сами не упадут тебе в рот. Ты не обижайся на меня, я не такой человек, который слово не держит, — сказала Дума.

Балбар увидел, что она совершенно пьяна, и ему ничего не оставалось делать, как возвращаться домой.

Прошло еще несколько дней. Дума накупила в лавке всякой снеди — кур, рыбы, позвала повара, попросила приготовить блюда, сложила всю еду в две корзины, купила две бутылки хорошего вина, позвала соседскую девочку Лыгжилму, чтобы она все отнесла ей на коромысле. И вместе с ней отправилась в дом к Мядагме. Подошли к воротам. Мядагма увидела ее, приказала Думе открыть дверь. Войдя, Лонжилма сложила корзины у дверей и ушла. Мядагма встретила дорогую гостью сама, спустилась вниз ей навстречу. Торговка принялась тысячу раз отвешивать поклоны Мядагме.

— Сегодня я решила поднести дары уважаемой госпоже, попотчевать, развлечь, — сказала она.

Мядагма ей отвечает:

— Ты, тетушка, столько денег потратила, я не могу это принять.

Но торговка слушать ничего не хотела, позвала служанку и велела накрыть на стол. Тотчас столы были заставлены яствами.

Дума принесла палочки, бокалы, разожгла угли и подогрела вино.

— Сегодня мне стало грустно, и я решила навесить госпожу.

Мядагма сказала:

— Хорошо, что пришла. Ты уже в таком возрасте, что надо уважить пожилого человека.

Так они долго разговаривали, обмениваясь любезностями. Дума уселась на место гостя. Выпили по бокалу вина, на сердце стало весело и радостно. Женщина спросила:

— Почему это ваш господин так надолго уехал, бросил госпожу одну?

— Первый раз уехал так надолго. Обещал через год вернуться, но вот уже полтора года прошло, а его все нет. Не знаю, что его так задержало.

Женщина говорит:

— Я, старая, думаю, что таких красавиц, подобных цветку и нефриту, как вы, нельзя одних оставлять. Потеряешь, тогда что будешь делать? Хоть золотой храм построй, серебряную гору собери добра, разве сравнится это с таким сокровищем? — сказала Дума и добавила:

— В пути он преодолевает горы и реки. Степь — его дом, и дом — это степь. Вот расскажу, что мой зять Балдан никогда не расстается со своей младшей женой, моей дочерью. Старшая жена остается дом сторожить, за слугами следить, а он ездит с младшей женой повсюду, не расстается с нею. Утром и вечером они радуются. Им о доме некогда скучать. Три года путешествовали, вот недавно вернулись.

— Нет, мой муж не такой, — сказала Мядагма.

— Ой, простите меня, я, старая, не знаю, что такое говорю. Я просто так сказала, как можно сравнивать землю и небо? Разве можно такое небесное создание с кем-нибудь сравнивать? Извините, я заставила вас опечалиться.

Потом они принялись играть в карты. И вечером расстались. На третий день снова Дума пришла вместе с Лонжилмой, якобы чтобы получить деньги за драгоценности. Мядагма снова оставила ее на ужин. С тех пор она стала приходить каждый день под предлогом, что хочет скорее получить долг за проданные драгоценности, чтобы спросить, не приехали ли муж Мядагмы, чтобы взять оставшуюся сумму за украшения. Дума была острой на язык, насмешницей, болтушкой, все время веселила служанок, ее приходу были рады. Однажды, когда Дума не появилась в доме, Мядагма притворилась больной, простуженной и послала Дулму за подругой, чтобы та пришла навестить ее.

Так вот, знаете ли вы, что четыре греха приводят на дно. Если человек заразится одной такой болезнью, уже не сможет остановиться. Четыре вида грешников — это монахи, монахини, нищие и развратные мужчины и женщины. Первые три еще ничего, можно извинить, но торговка развратная хуже всего. Девять из десяти мужчин, когда им наскучит в одиночестве проводить ночи, призывают к себе в постель служанок или чужих жен. Эта торговка Дума вообще нехороший человек. А Мядагма так к ней привязалась, что не мыслила и дня прожить без нее.

Поистине:

Когда рисуешь волка, ты изображаешь только шкуру, а кости ведь невозможно нарисовать, их не видно.

Видишь человека впервые, узнаешь его будто бы, но душа его от тебя закрыта.

В то время уже наступила середина мая. Стало жарко. Однажды, сидя у Мядагмы, тетка пожаловалась:

— В моей юрте такая духота, теснота, она выходит на запад, и летом там очень жарко. А здесь на втором этаже в доме прохладно и хорошо.

— Ну, тогда приходи сюда ночевать, — предложила Мядагма.

— Я боюсь, вдруг вернется ваш господин.

— Если даже он и вернется, то это будет не ночью. Ночью он не придет. Предупреди домашних и живи у меня до конца лета.

Тетка так и сделала, сказала сыну и невестке, взяла коробку со своими вещами, щетками, мочалками и расческами.

— Зачем ты это принесла? Ты что, думаешь, что у меня нет щеток и расчесок?

— Да нет, я уже стара стала. Привыкла своим тазиком пользоваться. И как я могу пользоваться одной расческой с уважаемой госпожой? Боюсь, что вы потом будете брезговать. Мне нетрудно было принести. Уважаемая госпожа, где вы мне, старухе, позволите переночевать? — спросила Дума.

Мядагма показала на маленькую железную кровать перед столом:

— Я тебе уже все приготовила. Вот кровать. Мы вместе будем здесь спать. Если я ночью не смогу заснуть, будем разговаривать.

Она принесла пеструю ширму, повесила перед кроватью занавеску, и они опять стали пить вино, а потом легли спать.

Начиная с этого дня, Дума уходила торговать и по своим делам по городу, а ночевать приходила в дом Радны. Иногда она покупала хорошего вина, и они выпивали. Поскольку их кровати были совсем рядом, разделяла их одна занавеска, по ночам они разговаривали. Тетка рассказывала о том, что она в этот день видела, слышала, всякие непристойные анекдоты рассказывала не стесняясь. Иногда настолько была пьяна, что рассказывала о том, как она обманывала мужчин в молодости, о своих похотливых приключениях. От этих рассказов Мядагма то краснела, то бледнела. Бледнела, потом опять краснела. Тетка понимала, что ей удалось задеть молодую женщину за живое. Но об этом не будем рассказывать.

Словно тень, быстро промелькнуло время, наступило седьмое число июля — день рождения Мядагмы. Тетка в этот день накрыла столы разными яствами и напитками. Поздравила утром Мядагму и сказала:

— Сегодня у меня дела в городе. Давайте вечером отпразднуем. Я пойду в город сейчас.

Она спустилась вниз, крикнув:

— Не провожайте меня.

Выйдя за ворота, Дума встретила Балбара. Но говорить открыто на улице нельзя было. Когда они зашли за угол, Балбар напустился на нее с руганью:

— Сколько можно ждать? Уже весна прошла и лето заканчивается, а ты все тянешь! Скоро муж придет, а мне что делать? Завтра опять, говоришь, еще рано будет? Для меня каждый день как год. Лучше меня убей. Отправляешь меня к Эрлику в ад.

— Не сердись, не сердись, подожди, расскажу тебе все. Хорошо, что ты пришел. Сегодня ночью все решится. И тогда сбудется твоя мечта. Только тихо иди, смотри, чтобы тебя никто не заметил.

— Хорошо, — согласился Балбар, — я тебя отблагодарю.

Поистине:

Распалает чувства, страсть накаляет, взбивая облака, вымывая дождем проливным.

Истинное сокровище размотал, нефрит заклеил, — вот каких дел наделал.

В тот же день Дума позвала Балбара и сказала ему:

— Этой ночью дело твое получится, — сказала она.

После обеда шел сильный дождь, к вечеру он прошел, но все небо было затянуто облаками, не видно ни луны, ни звезд. Как стемнело, Дума привела Балбара к дому Радны. Постучала в дверь. Вышла Дулма со свечой, открыла ворота. Тетка потянула ее за рукав со словами:

— Ну-ка, посмотри, у меня где-то платок упал. Давай поищем вместе.

Дулма вышла на улицу со свечой искать шелковый платок. Только она отвернулась, Дума тихонько провела Балбара в дом и спрятала его под лестницей. Потом она позвала Дулму, вытащив из рукава заранее спрятанный платок:

— Эй, смотри, оказывается, здесь мой платок, не ищи.

— Свеча погасла, — сказала служанка, — подождите, сейчас я пойду зажгу ее.

— Не надо, зачем зря свечи жечь. Я и так здесь все хорошо знаю, в темноте поднимусь, — ответила Дума и пошла наверх.

Они в темноте закрыли двери, и Дума пошла на второй этаж.

— Что ты потеряла? — спросила Мядагма.

Дума вытащила из рукава платочек и говорит:

— Да вот этот платочек. Вещь дешевая, но мне один мужчина в подарок из Пекина привез, дорогой мне подарок, — ответила Дума.

— А-а, подарок твоего старого любовника? — засмеялась Мядагма.

— Да, пожалуй что так, — ответила со смехом тетка.

Они смеялись, ели, пировали до полночи.

— Какие хорошие закуски. Служанки постарались. Надо их отблагодарить, — сказала Дума.

Мядагма согласилась и отправила еду и бутылку вина на кухню. Служанки и повар ужинали там.

— Что это так долго господин ваш не возвращается? — спросила Дума. — Ну ничего, пусть юноша за морем, а девушка за горой, но все равно когда-нибудь встретятся. Он купец, для него нет разницы,

где находиться — снег и ветер везде одинаковы. А вот жены, оставшиеся дома, страдают.

Мядагма при этих словах горестно покачала головой и замолчала, подперев рукой голову.

— Сегодня праздничный вечер. При свете звезд надо праздновать, пировать и радоваться, а печалиться не годится, — сказала Дума, — я, глупая, зря расстроила мою госпожу.

Она налила вина, заставила Мядагму выпить. Молодая женщина захмелела. Дума налила еще бокал вина и дала выпить служанке:

— Вот, выпей. Это специальное праздничное вино, называется «Волопас и Ткачиха», его пьют, чтобы в будущем со своими любимыми не расставаться.

Дулма выпила и, не в силах выдержать крепость вина, запянула, упала на подстилку тут же, повернулась на бок и уснула. Мядагма растолкала ее, отвела на кухню, там уложила спать.

Оставшись вдвоем, они продолжали пить и разговаривать.

— Госпожа, вы в каком возрасте вышли замуж?

— В семнадцать лет, — ответила Мядагма.

— Ой, как поздно. А у меня первый мужчина был в тринадцать лет, — сказала Дума.

— Неужели так рано вы спали с мужчинами? — спросила Мядагма.

— Ну, если уж говорить об этом, о связях с мужчинами, то я восемнадцати лет вышла замуж. Что мне от вас скрывать? У соседей был мальчик, очень милый, мне он очень нравился. И я ему нравилась, я согласилась с ним пойти, и вот тогда я первый раз познала мужчину. Сначала мне было неприятно, но еще два-три попробуешь и почувствуешь вкус страсти. У вас, госпожа, тоже так было?

Мядагма только смеялась и ничего не говорила.

— Ну, может, с другой стороны, даже и лучше, когда человек еще не познал счастья любви. Когда познаешь вкус любви, потом не сможешь отказаться от этого наслаждения, у тебя начнется зуд внутри. Днем еще ничего, а ночью трудно справиться с желанием, — сказала тетка.

— Как же ты встретила с человеком, когда жила у родителей? И тебя выдали замуж, будто ты нетронутый лунный цветок? — спросила Мядагма.

— Матушка догадывалась о моих похождениях и, чтобы избежать кривотолков, научила меня одному способу. Надо было подмыться черным купоросом, смешанным с чесноком, чтобы все там затвердело. Я в первую ночь притворилась, что мне больно, и так все прошло, — сказала Дума.

— А когда ты была девушкой, тебе ночью плохо было одной спать? — спросила Мядагма.

— Когда мой старший брат уезжал по делам, я ложилась в постель к невестке, и мы развлекались с ней, я ложилась на нее сверху, будто муж и будто занимались любовью. Вот и научилась премудростям любовных игр.

— Неужели это так приятно, когда две женщины спят друг с другом? — спросила Мядагма.

Дума подошла к Мядагме, обняла ее за плечи и сказала:

— Госпожа, ты еще не знаешь, как это приятно, когда тебя ласкают. Ты еще не познала огонь страсти. Как только познаешь эту страсть, тебе захочется испытывать это наслаждение постоянно.

Мядагма похлопала ее по спине и сказала:

— Нет, я не верю, это неправда.

— Мне, старухе, в этом году исполнилось 50 лет, я не могу в ночные часы кипеть страстью как раньше. А ты молодая, так зачем скромничаешь?

— Тетушка, говоришь, что не чувствуешь страсти, а сама еще мужчин привлекаешь, — сказала Мядагма.

— Да кому нужен увядший цветок и поникшая ива? Я, старая, и без этих утех знаю, как мне насладиться. Не буду от вас скрывать, госпожа, есть один способ, — сказала Дума загадочно.

— Какой такой способ? — спросила Мядагма.

— Подожди немного, ляжем вместе в постель, тогда я покажу тебе, — сказала Дума.

В этот момент вокруг пламени свечи стал летать мотылек. Дума замахала на свечу веером, и свеча погасла.

— Ой, свеча погасла, сейчас я схожу, зажгу новую лампаду, — проговорила Дума.

Вышла из комнаты, а там на ступеньках возле дверей уже стоял Балбар.

Балбар вошел и сел на стул в комнате. Тетка спустилась вниз, крикнула оттуда:

— Ой, уже так поздно, здесь печка погасла, негде огня взять. Что делать?

— Да ладно, я уже привыкла засыпать в темноте. Не нужно свечку искать. Я не боюсь темноты, — ответила Мядагма.

— Если я рядом лягу, ничего, может, вам будет не страшно? — сказала Дума.

Мядагма подумала, что тетка раскроет ей тот самый секрет, как справиться с нахлынувшей страстью, и торопливо проговорила:

— Конечно, конечно, очень хорошо.

— Ложись сначала ты, госпожа. Я закрою дверь и приду, — сказала Дума.

Мядагма разделась и легла в постель, потом крикнула:

— Иди скорей, ложись.

— Сейчас, сейчас, иду, — крикнула Дума.

В этот момент Балбар, сидевший на корточках возле стула, разделся, сел у постели Мядагмы. Мядагма стала гладить его со словами:

— Тетушка, ты говоришь, старая, а тело у тебя такое гладкое, мягкое.

Балбар молча продолжал гладить и целовать ее. Потом нырнул под одеяло, обнял, стал ласкать. Она тоже крепко обеими руками обняла его, поцеловала в губы. В тот же миг они сплелись в объятиях. Хмель помутил рассудок молодой женщины, она распалилась от вожделения. В этот миг уже было не до вопросов, ее охватил любовный огонь. И она отдалась его воле.

Поистине:

Одна — молодая женщина, обнимает редкого гостя у себя дома.

Другой — красавец мужчина, сгорающий от желания вдалеке от своего дома.

Балбар дорвался, наконец, до предмета своей страсти, исполнилась его мечта. Овладев хозяйкой дома, Радна потерял рассудок от счастья. Было ясно, что он досыта напился сегодня сладким дождем страсти. Он был так счастлив, будто на чужбине встретил старого друга. В душе испытал ни с чем не сравнимое блаженство. Балбар, погрязший в грехе, кувыркался, изгибался, наслаждаясь, как мифические птицы галбинга и гаруда, попав во власть ветра и луны. Полностью пленил госпожу Мядагму. Лишь только закончилось действие облака и дождя, Мядагма спросила:

— Ты кто?

Балбар рассказал всю историю — как ее увидел, потом попросил тетку Думу помочь встретиться с ней. И теперь исполнилась мечта всей его жизни. Сказал, что теперь и умереть не страшно.

Тетка подошла к ним и сказала, оправдываясь:

— Я — грешный человек. Пожалела, что уважаемая госпожа спит одна, да и жизнь Балбара хотела спасти. Наверное, еще в прежних перерождениях вам суждено было соединиться. А я тут и ни при чем. Раз уж так случилось, что теперь поделаешь. Теперь надо только, чтобы люди не узнали, чтобы эта тайна не просочилась наружу.

— Что если мой муж узнает?

— Пока только мы знаем. Остается Дулму умиловить, чтобы она нас не выдала, а так больше никто не узнает. Меня можете использовать, я каждую ночь буду вам устраивать такие свидания. Никто от меня ничего не узнает. Только потом не забудьте обо мне, — сказала Дума.

Мядагма ничего плохого не подумала тогда. Ей было хорошо с Балбаром, до самого утра продолжались их ласки. А на рассвете она отослала его домой.

С тех пор почти каждую ночь Балбар приходил к ней, иногда они приходили вдвоем с теткой.

Тетка обманчивыми лживыми словами уговаривала служанку Дулму, умащивала и запугивала ее, чтобы та молчала. Ей дарили подарки, купили несколько дэли на рынке, а когда возлюбленный хозяйки приходил, давал ей деньги. И она была очень довольна. Когда вечером Балбар приходил, она его встречала и всегда беспрепятственно пропускала в дом.

Как говорится, одна радуется жизни, а другой, любовник, будто приклеился. Мядагма стала ему больше чем жена, так он полюбил ее. Чтобы сильнее привязать ее к себе, Балбар покупал ей всякие подарки, одежду, платья, украшения, расплатился с Думой за все украшения, которые Мядагма выбрала до этого. За полгода, которые он провел в столице, Балбар потратил тысячу лян серебром. Мядагма тоже больше 50 лян потратила на тетку. А Думе только того и надо было — за деньги готова любого продать и на любое несправедное дело пойти.

Балбар уже долго задержался в столице по торговым делам. Однажды ночью он сказал возлюбленной о своем решении ехать домой. Трудно было расстаться. Мядагма готова была идти за Балбаром на край света.

— Давай поженимся, будем жить как муж и жена, — сказала Мядагма.

— Нет, это невозможно. Наш с тобой роман — это исключительно заслуга тетушки Думы. Хозяин дома, где я остановился, не знает, куда я уйду по ночам, но скоро может меня заподозрить. На торговом пути много людей, скрыться невозможно. Да и Дулму нельзя взять с собой. А когда муж вернется, все раскроется и добром это не кончится. Потерпи, моя госпожа, немного. На будущий год я приеду, остановлюсь в тихом месте, дам тебе знак, и тогда сам черт нам не помешает, — сказал Балбар.

— А вдруг ты не приедешь на будущий год? — спросила Мядагма.

Балбар поклялся, что приедет, и стал готовить багаж.

В последнюю ночь перед отъездом они не сомкнули глаз, сидели разговаривали, плакали, целовались, ласкам не было счета. В пять утра Балбар встал, оделся. Мядагма в этот момент открыла шкатулку и достала оттуда ожерелье. Это были те самые четки Очирай-батхана, сделанные из кораллов южных морей и обрамленные перламутром и жемчугом, оставленные на хранение Радной.

— Это драгоценность, которую предки Радны передавали по наследству девять поколений. Редкая вещь. Даю их тебе в знак моей любви на память. Теперь мы всегда будем вместе.

С этими словами она надела четки на шею Балбара. Они долго плакали, пока, наконец, расстались.

Как говорится в стихах:

Раньше так же, в слезах, провожала мужа.

Теперь снова горько плачет, провожая любовника.

Вот они какие, неверные жены.

Но разве не ведут себя так же уважаемые мужи?

После того как Балбар получил драгоценные четки, он каждый день доставал их, перебирал в руках, а ночью вешал на шею и ни на минуту с ними не расставался.

Ветер был попутный, не прошло и месяца, как он приехал в Улясутай. Остановился в доме, где собирались купцы со всех концов Монголии. Нашел фирму, где мог оставить на продажу свой товар. Однажды познакомился с гостем из столицы.

Как говорится, высокородные особы сидят на постах по велению великого хана небесного рождения. А низшие чины все пребывают в периферийных городах Халхи.

В купеческом доме оказался и наш старый знакомый — приятной наружности хорошо одетый человек, богат Радна собственной персоной. Нагруженный разными товарами, золотом и серебром, он решил по пути заехать в Улясутай — большой город на окраине Монголии. Приехал туда еще в октябре и

все это время занимался торговлей. Однако имя свое скрывал, назывался здесь по имени Лодон. Вот с ним-то и познакомился Балбар, ни о чем не подозревая. Они были ровесники, и у них было много общего. Разговорились, каждый рассказал свою историю, стали ходить друг к другу в гости, часто встречаться, подружились. Радна собрал все деньги, что люди были ему должны, и собрался ехать домой. Накануне решил попрощаться с новым товарищем, купил вина и пришел к нему домой поговорить по душам. Заканчивался пятый месяц, было жарко. Они распарились, сняли верхнюю одежду. И тут Радна увидел у Балбара на шее коралловые четки. Замер и не мог ничего сказать от изумления. Однако принялся восхищаться красивыми кораллами.

— У вас на родине, в Хурэ, есть богатый человек, зовут Радна. Вы не знакомы с ним? — спросил Балбар.

— Я ведь давно уехал из дома. Но с таким человеком незнаком. Может, слышал о нем, но так не видел, — солгал Радна, — почему, уважаемый Балбар, спрашиваете о нем?

— Не буду от вас скрывать, уважаемый, я связан лично, телесно, с этим домом, — и, показав четки, добавил:

— У меня роман с Мядагмой. Она мне подарила четки. Не могу ли я вас попросить передать записку моей возлюбленной?

«Ну и дела! — подумал Радна. — Четки-то подлинные, те самые, значит, и история подлинная, была на самом деле».

Все его сердце словно пронзили сотни иголок.

— Завтра утром я принесу вам, уважаемый, в гостиницу письмо, — сказал Балбар.

— Хорошо, — едва одними губами проговорил Радна, быстро собрался и вышел. Придя домой, он не мог успокоиться, душа его болела. Ему хотелось сейчас же чудесным образом, в мгновение ока, оказаться у себя дома в Хурэ. Решил тотчас отправиться в дорогу. Рано утром он собрался уже тронуться в путь, и в это время пришел Балбар и отдал Радне сверток:

— Отвезите это, — сказал он.

Радна потемнел лицом, не мог ничего сказать, ни жив ни мертв, взял сверток. Они попрощались. Как только Балбар ушел, Радна вскрыл сверток, вынул записку и прочел: «Это письмо передать в руки тете Думе, которая живет на западной окраине улицы богатого торговца Радны, что живет в западном районе сайд бейса в Их Хурэ». Радна в гневе разорвал письмо и достал из пакета вчетверо сложенный шелковый платок, к одному концу которого было привязано золотое колечко в пять цен. В записке было написано: «Два маленьких подарка прошу передать уважаемую госпожу моей возлюбленной Мядагме в знак моей любви и в знак свидания в будущем году. Объясните ей все». Лицо Радны потемнело, стало темнее земли. Он так разозлился, что бросил записку в огонь, кольцо положил на доску и ножом распил на надвое. Вдруг подумал: «Какой я глупый. Пусть это

будет мое доказательство вины и предательства». Он собрал кольцо и снова завернул его в платок. Приказал экипажу трогаться в сторону дома. Издалека увидев свой дом, расчувствовался, из глаз полились слезы. «Как мы горячо любили друг друга! А теперь что? Ради мелочной прибыли величиной с головку мухи бросил любимую жену-красавицу одну в доме, будто сироту какую. И вот к чему это привело. Да что уж теперь жалеть и горевать», — подумал он. Конечно, ему было обидно, но он торопился домой. Подойдя к воротам дома, замедлил шаг. Вошел, с трудом усмирив гнев. Они поздоровались молча. Обескураженная молчанием Радны, Мядагма растерянно улыбалась. Радна разгрузил поклажу, внес в дом и вышел, сказав, что идет навестить тестя и тещу. А сам отправился в палатку караванщиков и там переночевал. Вернувшись домой утром, сказал:

— Твои родители очень больны. Я всю ночь сидел около них. Они хотят тебя видеть. Я приготовил тебе экипаж. Потом тебя заберу.

В душу Мядагмы закралось подозрение сразу, как только муж не пришел ночевать. Она отдала ключи от дома Радне и вместе со служанкой села в паланкин. Радна позвал Дулму, достал из рукава письмо, велел передать его Санджиду и возвращаться с паланкином обратно домой.

Мядагма, приехав домой, увидела, что родители здоровы. Санджид тоже, увидев, что дочь пришла домой, хотя он ее не вызывал, удивился. Он развернул письмо Радны и прочитал: «Письмо об отказе. В детстве я доверился сватам и просил руки вашей дочери. Женился на ней. Но теперь она совершила проступок, проявились недостатки, поэтому мне ничего не остается, как выдворить ее из дома. Помня о вашей доброте и об интимных сторонах жизни мужа и жены, истинной причины назвать не могу. Свидетельствую вам мое почтение. В дальнейшем будем поддерживать дружеские отношения. Что и удостоверяю этой подписью»

В пакете вместе с письмом был белый шелковый платок, сложенный вчетверо, и из червонного золота расколотое кольцо. Санджид растерялся, позвал дочь и стал спрашивать, что это такое. Мядагма поняла, что ее секрет раскрыт, не могла сказать ни слова, только рыдала.

Он тотчас отправился к Радне выяснять, что произошло. Радна встретил его с почтением.

— Уважаемый зять, вы с моей дочерью были обручены еще в детстве. Она росла добропорядочной дочерью, никаких развратных настроений я в ней не замечал. И отдал вам ее чистой и непорочной. Какую же ошибку она совершила, что вы отказываетесь от нее? Скажите мне точно, в чем дело, — спросил Санджид.

— Мне, ничтожному человеку, вашему зятю, сказать невозможно. Надо спросить у вашей дочери.

— Она ничего не говорит, только плачет. Разрывает мне душу. Она всегда была разумной, никогда ничего плохого не допускала, никакого разврата. Если она что и совершила, то ты уж прости ее из ува-

жения ко мне, старику. Вы же просватаны были в семь лет. Поженившись, жили очень дружно. Ты надолго уехал торговать, только что приехал, что такого случилось за эти дни, что ты выставил ее из дома? Эта история может вызвать всякие сплетни.

— Послушайте меня, уважаемый тесть. Я не могу более ничего добавить. Я оставил на хранение вашей дочери драгоценные перламутровые и коралловые четки, реликвию моей семье. Вот вы и спросите, где эти четки. Если они есть, то я замолчу. Если нет, то не ругайте меня, — сказал Радна.

Санджид вернулся домой и спросил дочь:

— Твой муж требует показать ему четки? Где они, ты знаешь? Скажи правду, кому ты их отдала.

Мядагма все поняла, покраснела, не могла вымолвить ни слова и принялась плакать пуще прежнего в голос.

Санджиду ничего не оставалось, как оставить дочь в покое. Мать, Должин, увещевала дочь:

— Перестань плакать и скажи нам правду, тогда легче станет.

Но Мядагма ничего не могла сказать и только рыдала и стонала.

Санджид отдал письмо и платок жене и велел потихоньку выведать у Мядагмы, в чем дело.

Мать увела Мядагму в другую юрту, чтобы поговорить с ней по душам. Увидев, как опухла от слез молодая женщина, мать отправилась на кухню разогреть вина, чтобы ее успокоить. Мядагма осталась в юрте одна и никак не могла понять, как раскрылась тайна драгоценных четок и откуда явилось кольцо с платком. Долго размышляла и потом решила: «Знаю. Это разбитое кольцо все равно что разбитое зеркало. А платок означает, что мне надо в петлю и умереть. Он намекает, что единственный способ спасти мою честь — только повеситься. Столько лет мы жили счастливо и добропорядочно. И в одно утро все разрушено. Я сама виновата, я отринула доброту моего мужа. Пока еще на этом свете живу, но дальше меня не ждет ничего хорошего. Лучше повеситься». Не переставая плакать, она встала на столик, привязала один конец платка к тоно юрты, сделала петлю и решила покончить с собой. Но в этот момент в юрту вошла Должин, от растерянности она выронила кувшин с вином из рук — хотела поставить его на стол, но оступилась, упала, и Мядагма тоже упала на пол. Должин подхватила дочь, подняла ее со словами:

— Что ты задумала? Глупости какие! Ты на свете живешь немногим больше двадцати лет. Еще не распустились все цветы на ветке, твой муж сейчас рассержен, но, может быть, потом он успокоится, и все снова будет хорошо. Но если уж он не возьмет тебя обратно, неужели ты думаешь, что для такой красавицы не найдется другого мужа? Мы найдем тебе подходящую семью и хорошего человека. И хотя бы наполовину, но будешь счастлива опять. Успокойся, — сказала мать.

Пришел Санджид. Узнав, что Мядагма собиралась покончить с собой, разгневался. Приказал матери хорошенько следить за дочерью.

Прошло несколько дней, Мядагма немного успокоилась и оставила мысли о самоубийстве.

Тем временем Радна решил узнать, что случилось, у служанки Дулмы. Он связал ее, достал ремень и стал пытаться. Дулма долго упиралась, но после того как Радна избил ее, все в подробностях рассказала, как Дума пришла, как сочинила план, соблазнила Мядагму.

Радна отправился с друзьями на поиски юрты тетки Думы. Найдя, все разгромили. Дума бросилась искать помощи у соседей, но ей никто не помог, так как все знали, что она виновата. Только когда Радна убедился, что все сломал, он немного успокоился и вернулся домой. Позвал торговку и продал Дулму в дом терпимости. На втором этаже, где жила Мядагма, перед его глазами стояли шестнадцать шкапулочек и сундучков жены. Не в силах видеть то, что ему напоминало любимую, он запечатал все сундуки и коробки, сложив туда тридцать две записки с пометками.

Расскажем также, что в это время в Хурэ находился чиновник Буян, приехавший из Кяхты. Он получил назначение на должность уполномоченного в Урянхайском крае и был здесь проездом. Прибыл в Хурэ по северной дороге. У его жены не было детей, и он искал себе молодую спутницу жизни. Сколько бы ему девиц ни показывали, никто не нравился. Однажды знакомые сказали, что у старика Санджиды есть красавица дочь. Он приготовил подарки на 50 лян и отправился сватать ее. Санджид обрадовался, но предупредил, что есть еще зять Радна. Буян лично пришел к Радне спросить его разрешения взять в жены Мядагму. Радна нисколько не был против. Тогда Буян взял Мядагму в жены. А Радна нанял людей и отправил все сундуки Мядагмы вместе с ключами нетронутыми к ней домой.

От вида этого багажа сердце у нее снова сильно заныло. Люди хвалили Радну за его сильный характер и мужество, упорство, а другие насмехались и осуждали, говорили, что он помутился разумом. У всех людей разные мнения, но мы об это рассказывать не будем.

Вернемся к Балбару, который в Улясугае закончил торговать шелками и вернулся домой. При этом все его мысли были о Мядагме. Вечером, глядя на четки, он глубоко вздыхал и горевал. Жена Ханда догадалась, с чем связаны четки, и когда муж заснул, она потихоньку стащила их и спрятала их на чердаке дома. Балбар утром хотел надеть четки на шею, но их нигде не было. Стал требовать у жены, но она не признавалась ему и ничего не говорила. Балбар страшно расстроился, стал рыться во всех сундуках, трясти одежду, но четок нигде не было. Жена устроила ему скандал, плакала, три дня они ругались. Балбару стало нелегко жить. Он взял деньги и вместе с мальчиком-слугой опять поехал торговать. Они уже подъезжали к столице, Хурэ, когда на них напали бандиты и обокрали вчистую, а мальчик-слуга был убит. Балбар же, издали заметив бандитов, спрятался в ложбинке и остался жив.

Ему нельзя было возвращаться домой. Он перешел через перевал, добрался до Хурэ, кое-как добрал до гостиницы, где раньше останавливался. Решил одолжить денег у знакомых, чтобы заняться торговлей. Подумал, что нужно встретиться с Мядагмой и взять у нее в долг. Но хозяин предупредил:

— Эх, ты же ничего не знаешь. Та женщина изменила мужу. Из-за плохого поведения Радна отправил ее домой к родителям. Когда родители стали выяснять у него, в чем причина, он потребовал вернуть ему четки. Но так как она отдала четки своему любовнику, ей нечего было сказать, и Радна выставил ее из дома. А родители потом отдали ее в качестве младшей жены урянхайскому чиновнику. У нее нет ни гроша, она теперь чужая жена.

После этих слов Балбар был так ошарашен, будто ушат холодной воды вылили ему на голову. Ночью у него началась лихорадка, и он слег. Болезнь была вызвана и тоской по Мядагме, и еще опухоль появилась от переживаний. Два месяца Балбар не мог встать с постели. Ему не становилось легче, тогда хозяин гостиницы нанял к нему сиделку, его слуги ухаживали за больным. Балбару было неудобно, он пытался встать, но болезнь зашла слишком глубоко, он был ослаблен. Написал записку жене домой с просьбой, чтобы она прислала ему немного еды и денег и кого-нибудь из родственников и слуг ухаживать за ним. Дамба, хозяин гостиницы, помог найти посыльного — знакомого чиновника попросил переслать письмо казенной почтой в Кобдо. Он дал посыльному сверху от себя еще пять лян серебра, умоляя отвезти письмо в Кобдо.

И уже через несколько дней письмо оказалось в Кобдо. Посыльный отдал письмо Ханде и поскакал обратно. Ханда развернула письмо, убедилась, что это почерк мужа: «Я, Балбар, кланяюсь своей жене Ханде, с просьбой обращаюсь. Когда я выехал из дома, по дороге в Хурэ был ограблен. Разбойники все отобрали, убили моего слугу. От страха и такого испытания я заболел и лежу у старого знакомого Дамбы в доме уже два месяца, никак не могу поправиться. Когда ты получишь это письмо, найми кого-нибудь, пришли мне еды с верным человеком. На этом письме заканчиваю». Ханда прочла эти строки и была обескуражена, она верила и не верила Балбару. «Первый раз, когда поехал, потратил впустую тысячу лян, а теперь опять требует денег, — подумала она. Посоветовавшись с отцом Насаном, Ханда решила ехать сама. Взяла в попутчики Лувсана, наняла упряжку и поехала в Хурэ. Когда они достигли Дзаяйин Хурэ¹, то ее сопровождающий Лувсан тоже заболел и не мог дальше ехать с ней. Поехала вместе с супругами Чойджилом и Долджином. Через несколько дней она прибыла в Хурэ, нашла постоянный двор Дамбы и услышала, что Балбар пять дней тому назад скончался. Дамба потратил свои деньги на его похороны. Услышав это, Ханда заплакала и долго лежала, сотрясаясь от рыданий. Она наняла монахов читать поминальный молебен, потом с помощью Дамбы совершила все необходимые обряды. Она отдала

ему двадцать лян серебра. Целый месяц прожила в его доме, ничего не говоря, только печалась.

Наконец выбрала хороший день, чтобы ехать обратно домой, на родину.

— Ты красива и молода, надо сосватать тебя моему знакомому Далаю, — сказал Дамба. Он взял вино и в сопровождении Чойджила отправился к своему приятелю Далаю сватать Ханду.

— Скажи своей жене, если вы поможете Ханду сосватать, то я ее отблагодарю, — сказал он Чойджилу.

Жена Чойджила Долджин была женщиной глупой, тщеславной и скаредной, поэтому охотно согласилась уговорить Ханду. Но она была глупа, не умела хитрить и не знала никаких красивых слов, не понимала, что плохо, что хорошо, что высоко, что коротко. Прямо так в лоб ей все и выложила, что ее хотят отдать в наложницы.

— Ханда страшно рассердилась, даже ударила Долджин и напустилась на хозяина дома. Дамба не мог на нее сердиться, ничего не сказал.

Поистине:

Прежде чем найдешь кусок баранины и жирные борцоги,

Пустое тело питается запахами.

Дамбе ничего не оставалось, кроме как уговорить Чойджила оставить Ханду в покое. Чойджил решил, что ему незачем здесь оставаться, поговорил с женой. Они забрали все украшения и деньги Ханды и сбежали ночью, оставив Ханду одну. Дамба знал все заранее, но притворился и стал ругать Ханду:

— Что же ты таких ненадежных, плохих людей наняла? Видишь, как они с тобой поступили. Они и мои вещи украли. Если бы у кого-то другого украли, я бы так не печалился, но молодой вдове здесь не следует оставаться.

Он потребовал, чтобы Ханда съехала из его дома. Ханде ничего не оставалось делать, как снять другое жилье.

Невозможно описать, как ей было холодно, страшно и трудно. Жену хозяина нового дома звали Сурэнджав. Она была мягкой добродушной женщиной. Увидев слезы Ханды, стала ее утешать. И каждый день сидела возле нее.

— Я с детства неплохо рукоделье знаю. Может быть, мне пойти в богатый дом, чтобы там обучать девиц шитью и рукоделью?

— Нет, нельзя так говорить. Эта работа тебя недостойна. Разве ты можешь всю жизнь посвятить шитью? Более того, это нехорошая работа. Тобой все будут помыкать, — ответила Сурэнджав.

— Но ведь у меня нет другого выхода, — сказала Ханда.

— Нет, есть другой выход, — сказала Сурэнджав, — только ты не осуждай меня за эти слова. Ты осталась одна, вдова, без поддержки, и гроша за душой у тебя нет. И домой ты не можешь вернуться, потому что подходящей одежды и той в дорогу нет. Если что-нибудь случится, как ты будешь? Я, глупая, думаю

так, что, пока ты молода и красива, надо найти тебе подходящего мужа. Вот это правильный выбор с твоей стороны. Покойный муж тебе не простит, если ты будешь страдать.

Ханда сначала спорила с ней, но потом согласилась, призналась, что та права.

— Раз госпожа решила, то у меня есть на примете человек. Я могу с ним поговорить. Потом вместе с тобой к нему сходим. Он хорош собой и богат.

— Ну, если он богат, нужно будет исполнить свадебный обряд как полагается, — сказала Ханда.

— Нет, он уже был женат, но сейчас жены у него нет. Он давно меня просил, чтобы я подыскала ему невесту, и сказал, что ему нужна только красавица. Как только он тебя увидит, ни за что не откажется от такого счастья, — ответила Сурэнджав.

На самом деле она имела в виду Радну. Он действительно просил ее найти ему невесту. Он хотел, чтобы новая его жена была не хуже прежней красавицы Мядагмы. Конечно, Ханда не могла сравниться по красоте с Мядагмой, но живостью характера и смиренным нравом, благоразумием была лучше ее. Вскоре Сурэнджав сообщила Радне о том, что у нее есть невеста, и он очень обрадовался. Сурэнджав рассказала ему, что Ханда не интересуется ничем, только оплакивает покойного мужа, ходит в храм, заказывает читать молебны. Так Сурэнджав сыграла роль свахи. И они сговорились.

Когда Ханда закончила траур и поминальные молитвы по мужу, она сходила и забрала одежду, которую она оставила в прежнем доме, из дома Радны ей тоже прислали одежду и украшения. Радна привел Ханду в свой дом, и в первый день они свершили, как водится исстари, обряд, соединили свои сердца и судьбы, слились воедино у цветочной лампы в глубине покоев.

Поистине:

Обряды одинаковы во все времена, что раньше было, то и теперь.

А новая любовь оказалась лучше прежней.

Радна, наблюдая за манерами Ханды, за тем, как она строга и смиренна, стал к ней относиться с большим уважением. Однажды он пришел домой. В это время Ханда занималась уборкой. И вдруг она достала коралловые четки с перламутровым обрамлением. Радна вздрогнул и спросил:

— Откуда у тебя эти четки?

Ханда рассказала, как муж привез эти четки из своей поездки, как они ругались, скандалили из-за них и как потом разошлись. Все ему рассказала.

— В эти дни, когда мне было тяжело, я хотела их продать, но так как я не знала их настоящую историю, откуда они, то из предосторожности, чтобы они не принесли мне новых страданий, решила подождать, — сказала Ханда. До сих пор никому не показывала их. Мне неизвестно, откуда у мужа взялись эти четки.

— Твоего мужа звали Балбар? — спросил Радна. — Белолицый мужчина, без бороды? А на ладони левой руки у него красное родимое пятно?

— Да, точно, это он.

Радна вскрикнул от неожиданности, потом сложил молитвенно ладони и сказал:

— Небо прислало тебя. Это мне воздаяние за прежние грехи. Вот какой страх. Фатум! Драгоценные коралловые четки — реликвия моей семьи. Твой муж пристал к моей жене, и она отдала их ему в знак любви. Я в Улясутае случайно с ним познакомился и увидел у него эти четки, тогда я все понял, понял, что с моей женой у него был роман. И когда вернулся домой, Мядагму и Дулму выгнал из дома. А твой муж умер в торговом подворье. Мог ли я тогда знать, что потом его жена станет моей женой? Получается, что я ему отомстил.

Услышав его рассказ, Ханда была поражена в самое сердце. После этого они еще больше сблизились и стали любить друг друга сильнее. Вот так Радна вновь встретился со своими коралловыми четками.

Поистине:

Невозможно избежать воздаяния, когда небо посылает наказание в ответ за твои прегрешения.

Посмотрите, как эти господа обменялись женами.

Также расскажем о том, как Радна спустя год решил вновь ехать в Тарвагтай, а по дороге заехать в Урянхайский край, там у него были дела. Решил купить меха. Сговорился с продавцами о цене. Но старик, хозяин торгового дома, украл у него шкурку соболя и ни за что не хотел в этом признаваться. Радна разозлился, схватил его за рукав, и вдруг старик упал и умер.

Все его семейство — жены, дети запричитали, закричали. Невыносимо было это слушать. Тотчас пришли стражники, арестовали Радну, отвели его в тюрьму. Подали на него в суд. Утром на рассвете исковое заявление принесли в дом чиновника, уполномоченного управляющего Улясутая. Чиновник, увидев заявление, велел заковать убийцу в цепи и ждать завтрашнего суда. А управляющим, наместником занги седьмого разряда, в Улясутае был как раз чиновник по имени Буян, наш старый знакомый, новый муж Мядагмы.

Сначала он служил в Кяхте, начальство увидело его старания и отпустило с повышением в должности в Урянхайский округ. Той ночью Буян изучал уголовное дело. Рядом сидела Мядагма и вдруг нечаянно увидела имя Радны в бумаге: «Дело Лодона, торгового человека из Хурэ по имени Радна». Сердце ее затрепетало. Со слезами на глазах она проговорила:

— Этот Лодон — родной старший брат вашей младшей жены. Он вырос в доме дяди Сайджраха. Случайно оказался в тюрьме, он не виноват. Смиловитесь, спасите его, отправьте домой, — взмолилась Мядагма.

— Посмотрим, что суд решит, — сказал Буян, — Если он действительно виноват, то я ничем не смогу помочь.

Мядагма стояла на коленях, горько рыдая, и умоляла спасти Радну.

— Подожди, не торопись. Завтра утром я буду решать, как его наказывать.

Мядагма на другой день рано утром, глядя на Буяна глазами, полными слез, сказала:

— Если вы не спасете моего брата, то я умру, и вы больше никогда не увидите свою младшую жену.

В тот день Буян сидел у себя в управе и проводил разбирательство по делу. Пришел Бямба, сын покойного с братьями, которые подали заявление на Радну. Хором, со слезами, они обвиняли Радну в убийстве и требовали строго наказывать, отплатить за смерть отца.

— Они спорили из-за соболиной шкурки, этот человек разгневался, сильно ударил отца, тот упал и умер. Мы просим, чтобы он ответил за смерть нашего отца.

Буян опросил многих свидетелей, и все говорили, что он сильно ударил, Радна толкнул старика, и тот упал. А сам Радна говорил:

— Их отец украл у меня шкурку соболя, и я стал с ним ругаться. Но он старый человек, оступился, сам упал и умер. Я не виноват.

— Сколько лет было вашему отцу? — спросил Буян.

— Шестьдесят семь.

— Ну, тогда и правда он был стар, слаб и сам мог умереть без посторонней помощи.

— Нет, его избили, и он умер, — спорили дети.

— Ну, тогда нужно провести экспертизу — привезти труп сюда, в тюремный морг, и мы посмотрим, есть ли у него раны или шрамы, следы побоев. Тогда и решим, насколько виноват ответчик.

Отца Бямбы звали Даш, люди хорошо его знали, к тому же он был старшим в жилом квартале, и сын Бямба не хотел, чтобы труп отца лежал в тюремном морге, это было позорно.

Бямба и другие дети поклонились Буяну и сказали:

— Многие люди видели и могут подтвердить, что случилось и кто виноват. Но мы бы не хотели в тюремный морг везти отца. Может быть, уважаемый господин, вы сами придете к нам осмотреть труп? — попросили они.

Чиновник сказал:

— Если мы не найдем следов побоев, то я не смогу согласиться с обвинением в убийстве. Если нет ран, несовместимых с жизнью, как я могу выносить приговор и докладывать в вышестоящие инстанции?

Братья просили снова и снова, тогда чиновник сердито сказал:

— Если вы не соглашаетесь на экспертизу тела, то мне трудно вести это следствие.

Они опять стали кланяться и сказали:

— Конечно, нашему отцу было почти 70 лет, наверное, он сам умер.

— Если он не был убит, то зачем я буду осуждать на тюремное заключение невинного человека, по сфабрикованному обвинению отправлять в тюрьму? Это грех на душу покойного. Вы, его сыновья, должны заботиться о его добром имени. Зачем распространять слухи о том, что он так нехорошо за-

кончил свою жизнь? Как это отразится на авторитете семьи? Он не был убит. Его толкнули, он упал, и это правда. Лодона не могу осудить. Давайте лучше почтим память вашего отца, его нужно похоронить честь по чести.

Братья согласились с Буяном. Радна был страшно обрадован, что так закончилось его дело и его посадили в тюрьму. В это время истец и ответчик поклонились чиновнику и поблагодарили его за честное разбирательство дела. Чиновник Буян сказал:

— Я не буду заводить судебное дело. Лодона отправлю домой, и этим дело закончим.

После того как муж ушел в управу, Мядагма сидела как на иголках. Он наконец вернулся домой и рассказал, чем дело кончилось

— Помня о тебе, никакого вреда не причинил Радне, — сказал он.

Мядагма тысячу раз его благодарила, потом сказала:

— Как будто я вновь встретилась со своим старшим братом. А можно мне с ним повидаться и спросить о моей семье?

— Ну, это можно, — сказал Буян.

Послушайте, мудрые читатели, что дальше было.

Мядагма, расставшись с Радной, болела душой, переживала от чувства вины, что она так отплатила ему за добро. Ведь они любили друг друга. Мядагма была изгнана из дома и старалась загладить свою вину. Мечтала исправиться. К тому же муж вернул ей все шестнадцать сундуков. Мядагма была всей душой предана Радне. А сейчас, когда Радна попал в беду, она сделала все, чтобы его спасти. И теперь она отплатила ему добром.

Тем временем Радна, увидев, как честно рассудил дело чиновник, отблагодарил его, щедро наградив. Сыновья Даша молчали и ничего не могли сказать против. После похорон Буян отправил известие о случившемся в министерство внутренних дел. Вызвав Радну, сказал:

— Уважаемый, если этот иск вновь возбудят, то я вас вызову, а если они не станут этого делать, то и я промолчу.

Они выпили чаю, чиновник привел Радну в свой кабинет, позвал младшую жену, и вот они встретились. Это было как сон. Не говоря ни слова, они бросились друг другу в объятия. И стали плакать. Это были слезы радости. Чиновник смотрел на них, потом сказал:

— Перестаньте плакать. Вы не похожи на дядю и племянницу. В чем дело? Мне надо знать правду.

Они сквозь слезы рассказали свою историю. Буян время от времени их переспрашивал. Мядагма встала на колени и стала каяться:

— Я, ваша жена, виновата. И должна умереть. Этот человек — мой бывший муж Радна.

Радна понял, что больше не может скрываться, и рассказал все:

— Да, она моя первая жена, моя любимая.

И вновь они стали плакать. А чиновник сказал, тоже уронив слезу:

— Как можно остаться равнодушным, глядя на такую любовь? Мы женаты уже три года, но детей у нас нет, поэтому я отпускаю ее. Возьми ее, Радна. Мядагма, возвращайся к своему мужу.

Они поклонились. Чиновник нанял экипаж и отправил Мядагму вместе с ее сундучками и шкатулками, да еще выделил слуг. И затем проводил мужа с женой за караулы. Вот какой мудрый человек Буян!

Поистине:

Священный жемчуг собрали в ожерелье.

Жемчужины оказались одинаковыми.

Меч правосудия сверкнул торжественно и справедливо.

Честный политик Буян вершит праведные дела.

Кому понравится порочная прибыль и преступная красота?

Действительно, у Буяна не было детей. Он отправился в Хурэ, поступил на службу в министерство внутренних дел, взял себе новую жену, и она родила ему троих детей. Потом он сдал экзамен на ученую степень и стал большим человеком. Все говорили, что он получает воздаяние за свои добродетели.

Радна вместе с Мядагмой вернулась домой, где они встретились с Хандой. Мядагма была все такой же, как и прежде.

Ханда была старше Мядагмы, поэтому она стала старшей, а Мядагма младшей женой. И Радна жил с двумя женами дружно и счастливо.

Примечания

1. Дзая ийн Хурэ — большой монастырь, основанный Дзая-пандитой, место, где сейчас находится город Цэцэрлэг, центр Архангайского аймака Монголии.

Как говорится в стихах:

Позарился на чужую жену богатый юноша Балбар и погиб.

Попалась в ловушку мошенницы красавица Мядагма и

Постыдный поступок совершила,

Правила нарушила и законы отвергла из-за

Подобной ведьме тетки Думы.

Предупреждаем — не связывайтесь с грязными своднями.

Прибыла Ханда из Кобдо в столичный город Хурэ¹.

Потом умер ее законный муж Балбар, встретила с Радной.

Приключилась интересная история с ней.

Повинуясь небесной судьбе, чиновник Буян

Прибыл в Урянхайский край, обретя новую жену.

Поистине чудесная красота

Поровну не дается каждому.

Пусть мудрый читатель не завидует счастью других,

Поберегите то, что обрели.

Пусть уроком станет история богатого Радны,

Поведанная «Жемчужной рубашкой»².

Пересказал, чтобы развлечь мудрецов,

Переделал и распространил Бодо.

Пусть вершатся добрые дела!

Перевела Л. Скородумова

2. «Жемчужная рубашка» — название оригинального китайского произведения, сюжет которого Бодо использовал в «Коралловых четках».

Г. Аюурзана

Письмо бабушке

1

Распустились деревья. При виде совсем молоденьких зеленеющих почек я вдруг подумал о бабушке. Мне кажется, ее аура пронизывает все эти почки. Иначе почему она мне вдруг вспомнилась?

Когда я шагал домой по душистой улице, перед глазами все время появлялись слова, которые вскоре будут записаны в моей тетради: «Бабушке, которая где-то есть».

Моя бабушка умерла в начале 1996 года от рака пищевода. В то время по монгольскому летоисчислению мне было восемь лет¹. Я не хочу верить в то, что люди исчезают без следа, тем более что и моей бабушке уготована такая судьба.

У нас ни у кого в роду не было рака пищевода. И бабушка никак не могла примириться с тем, что выпитая ею кипяченая вода с молоком никак не лезла в горло.

Она привыкла жить «как все», прислушиваться к словам других, и обычно сидела, робко озираясь вокруг, как бы спрашивая: «Что мне делать?» Моя бабушка за всю свою жизнь, наверное, не приняла ни одного самостоятельного решения.

Мама бабушки прислуживала в семье Пурэв гуна в Сайнноенхановском аймаке. Позже, после победы народной революции, князя лишили привилегий, и говорят, он пробовал самостоятельно собирать аргал², но у него ничего не получалось, поэтому он плакал и затем возвращался домой. Очевидно, кто-то заметил, что по возвращении рукава его парчовой куртки были насквозь мокрыми. Говорят, мама бабушки вернулась к ноену и несколько месяцев собирала для него аргал. Пурэв гун хорошо играл на ятаге³. Позже он сменил имя и встретил земляка, который узнал, что он работает ятагчином⁴ во дворце культуры в Южногобийском аймаке. Так рассказывала бабушка.

Происхождение бабушки неясно. Мало того что она была подкидышем, она и вообще среди местных резко выделялась, была чужой. Говорят, ее мать была голубоглазой, со светлыми волосами. Когда она

ходила пасти овец на южном склоне горы, ее голова сверкала при солнечном свете. Однажды какой-то приезжий с изумлением рассказывал:

— Вдруг вижу, со стадом овец ходит человек, а его волосы ослепительно сияют.

— Да это служанка ноёна, тетушка Мундун, — объяснили земляки, не придав этому никакого значения.

Бабушка же была светловолосой с голубовато-зеленоватыми глазами. В детстве моя мама увидела ошенившуюся собаку, пришла и сказала:

— У нее четыре щенка. Два — черные, а два — цвета маминых волос.

Когда в конце 1940-х годов в Гурванбулаг приезжали советские картографы, то им указывали на бабушку и говорили: «Вон, смотрите — советский человек», а те отвечали: «Глаза — советские, а других советских признаков нет». Вот такие рассказы ходили по окрестностям.

В детстве я думал, что глаза людей с возрастом становятся голубовато-зеленоватыми. Я твердо в это верил, хотя не обращал внимания, какие глаза у стариков.

Бабушка была человеком сообразительным, с хорошей интуицией. Бывало, когда она иногда сидела и вспоминала несчастливые моменты своего прошлого, я думал, что все это глупости, и пропускал мимо ушей ее рассказы. Покойница никогда не советовалась со мной, но даже если бы она и спросила что-то, я бы не ответил.

Женившись, младший брат бабушки уехал в Гоби и прожил там довольно много лет. У них не было детей. Однажды, когда он приехал на родину, дедушка уже отдал своего младшего сына в соседний айл на усыновление. А бабушка ему говорит:

— Приехал бы хоть на месяц раньше. Я своего сына собиралась тебе отдать. Человек, который возьмет моего сына, будет счастливым. Ты упустил свое счастье.

Про себя-то она подумывала отдать сына именно своему брату. Но побоялась — если она что-то ска-

жет, то ее осудят. И молчала. Сына она родила в сорок семь лет. В то время скотоводы долго не жили. Мой дедушка, которому было далеко за пятьдесят, наверно, думал о том, чтобы так поздно рожденный ребенок не остался сиротой. Уж, наверняка, он не спрашивал мнения бабушки о судьбе ребенка, которого она выносила и родила.

Хотя моя бабушка была скромной и безответной, на все у нее были прогрессивные взгляды. Всю жизнь она доила коров, пасла овец, но при этом не восхищалась жизнью в худоне.

— Мы прямо как скотина. Ничего не знаем. Если бы сейчас я была молодой, то выучилась бы грамоте, — часто говорила она.

Бабушка не умела читать. После приезда в центр аймака она часто слушала радио. С тех пор как я начал себя осознавать, помню, что бабушка безошибочно узнавала по голосу певцов, знала имена тогдашних вождей страны, какая страна социалистическая, а какая капиталистическая. И мне она говорила:

— Бедный, бедный Вьетнам, как же там люди страдают.

Как раз в тот год Америка сбросила бомбу, тем самым истребив всех свиней. И вообще, говорят, что раньше там росли прекрасные белые сандаловые деревья. Из-за бомбы белые сандалы исчезли... — так рассказывают.

После смерти дедушки часть скота раздали родственникам, а мы переехали поближе к центру. Бабушка никогда не ходила в магазин. И однажды попросила маму:

— Дай мне, пожалуйста, десять тугриков. Я схожу в магазин, что-нибудь посмотрю.

Обычно по кооперативным отделениям магазинов в сомонах и багах⁵ ходил дедушка.

Бабушка вернулась из магазина и сказала: «Я купила эту милую картинку с ребенком». То была упаковка детской еды. Когда мама просеяла ее и забелила ею чай, бабушка очень обрадовалась и сказала: «О, надо же, я купила нужную вещь».

До тех пор пока бабушка не слегла, она все делала по дому. Она была крепкой, здоровой и проворной. Насколько я знаю, она несколько раз в день ходила за водой на реку Туя и делала запас для моего дяди и для наших двух юрт. В то время вся работа по дому доставалась бабушке. Но мне было неприятно, что «моя бабушка служанка». А теперь моя мама вместо бабушки делает всю работу по дому до изнеможения, чтобы угодить моим капризным детям. А у меня вообще нет свободного времени, чтобы облегчить работу мамы. Ну что делать, когда придет смена, и я буду слугой для своих детей.

В детстве я тоже был капризным. Увидев, что соседские дети грызут орехи, приставал к взрослым и тоже просил. Сам грызть орехи я не мог, а у бабушки не было зубов. Тогда бабушка клала орех на чайную толкушку и раскалывала молотком. Как она ни старалась, ничего не получалось, все орехи расплющивались, от них ничего не оставалось.

Я хорошо понимаю капризных детей из бедных семей. Вспоминается детство. Когда я говорю, что

хочу изюм, мама приносила из магазина сладкие лепешки, а бабушка клала их на ту самую толкушку, разбивала молотком, собирала изюм и давала мне. Изюм был редкостью. Мое представление о счастье связано со вкусом изюма, который был извлечен из начинки.

Хотя бабушка знала много сказок, мне она почему-то их вообще не рассказывала. Сказки я прочитал из книг уже после того, как пошел в школу. Но зато она учила меня песням. В то время моя бабушка была единственным человеком, кто полностью рассказывал мне слова песен, которые пели все.

Когда я, бывало, во все горло орал «Откуда любовь приходит», взрослые сердились. Когда я спрашивал, что значат слова «Гордо выхаживал как горная антилопа», никто не мог мне ответить. И только бабушка мне тихонько шептала:

— «Встретился с томным взглядом».

Она хорошо пела протяжную песню «Очертания Хангая». Когда она прерывисто пела фразу «чистый просто-о-о-ор», ее голос казался мне голосом незнакомой молодой женщины. Вот только эту песню я совсем не выучил. Так как у меня память хорошая, я успел запомнить мелодию песни «Годовалый жеребенок», которую нигде больше не поют. Иногда песню «Годовалый жеребенок» я пою на бабушкин лад, и мне кажется, что никто ее больше так не поет:

...Хоть изюм сладкий,
Долго во рту не продержишь,
Хоть любовь истинна,
За поцелуем в путь не поедешь...

То ли из-за этой песни, то ли потому, что я ел изюм из разломанных лепешек, но я думал, что изюм нельзя есть большими охапками.

Такой возраст бывает, что даже если тебе невыгодно, все равно говоришь неправду, иначе душа не успокоится. Хорошо, что в то время со мной была бабушка. Я никогда не стеснялся бабушки, и всякие свои выдумки ей рассказывал. Самое главное, что бабушка могла сделать вид, будто верит всему, что я сказал. Был случай, когда я прочитал бабушке переводные стихи из книги «Сто песен на семидесяти языках» и выдал их за свои сочинения, и после того, как она меня похвалила и сказала, что это уже как готовая песня, я потом переиначивал слова песен и пел. Я до сих пор помню слова некоторых песен того времени.

Когда я был в третьем классе, бабушка жила в городе и присматривала за детьми дяди. Она говорила: «Мой сынок поедет в город с бабушкой, поступит в школу». Я представил себе, что буду сидеть в классе с детьми, которых совсем не знаю, и сказал:

— Нет, я не поеду

Бабушка очень обиделась и сказала:

— Разве я хочу тебя с мамой разлучить? Просто решила тебя проверить. А ты как чужой говоришь. Я думала, что ты с самого раннего детства ко мне привыкан, но оказывается, это неправда.

Иногда смешные случаи вспоминаются, что такие пустяковые мысли приводят человека к твердым ре-

шениям в жизни. Когда ты ребенок, одноклассники кажутся для тебя самыми важными.

Бабушка, как Пифагор, думала, что душа человека переселяется из одного тела в другое. Она точно знала, где находится душа покойного мужа, и насколько в этом не сомневалась. По мнению бабушки, душа дедушки переселилась в мое тело.

Он хорошо вел торговлю. Однажды бабушка дала мне девять пятаков и заставила погадать. Я не знал названий монет, но стал гадать и что-то такое ей сказал. Бабушка безоговорочно поверила в мои слова.

То, что я не верю в загробный мир и в то, что человек бесследно исчезает, — по сути, бабушкино влияние. Когда я впервые увидел сходство дочери с бабушкой, это обрадовало меня. Однако с возрастом это сходство пропало. Сейчас на бабушку похож мой сын, и это хорошо.

— В следующем перерождении ты обязательно будешь ученым, — говорила она мне. Сейчас моя бабушка вернулась ко мне в образе моего сына.

Теперь я сижу и пишу бабушке письмо.

Последние годы жизни бабушки я был с ней рядом. Сначала она скрывала свою болезнь. Ей нравилось, что все за ней ухаживают, приносят еду, и все просила: «Дайте шоколад во рту подержать», «Кладите побольше сахара в кашу. А то совсем безвкусная». Мы тогда думали, что бабушка ничего не подозревает. На самом деле она все знала, но ради нас не подавала виду. Однажды она сняла с себя маску капризного ребенка и вдруг сказала:

— Эта болезнь называется рак пищевода. Один наш земляк заболел им...

Рак пищевода доводит человека до полного истощения, очень страшная болезнь. Моя бабушка, такая крепкая, стала таять на глазах, как будто кто-то сглазил, и это было страшно. С каждым днем она все худела и худела. Ее спасало только то, что она верила в будущие перерождения, поэтому покорно, как ребенок, которого отругали, ждала приближающегося конца. Иногда страшно было смотреть в ее глаза, в которых читалось мучительное страдание, чувствовалось, как жизнь уходит из нее. А иногда взгляд ее выражал беззаботность, легкость, и мне казалось, что она постигла тайну того, чего мы никогда не поймем.

Примечания

1. Монгольское летоисчисление начинается с момента зачатия ребенка. То есть восемь монгольских лет соответствуют семи западным.
2. А р г а л — высушенный навоз, употребляемый в Монголии как топливо.

Всякий человек достоин сожаления. Бедная моя бабушка, в ее теле почти не осталось тепла, она, наверное, не могла согреться под одеялом. А перед самым своим концом она ясно сказала:

— Ну, теперь я уже не замерзну.

Может, это оттого, что она в этом мире промерзла до самых костей. Но как могли это понять остальные люди? Дети, которым она подарила жизнь, отчужденно смотрели на нее. Когда лама-астролог, распутывавший сетку планет, под которыми родился мой сын, сказал: «В предыдущем рождении сын был угнетенной несчастной женщиной», то перед моими глазами возник образ бабушки, бродящей по снежным горам Хангая с корзиной за плечами, собирающей аргал.

— На вечно снежной белой вершине горы кишат мошки. И я их даже вилами шевелила, — так она однажды сказала.

Когда издалека смотришь на вечные снега, они кажутся такими прекрасными, а оказывается, там мошки кишат! Но откуда?

2

Любимая моя бабушка!

После вашей смерти я однажды встретил старушку в автобусе на Хайласте. У нее был такой же коричневый берет, как у вас. Помните, как я сшил берет такого же цвета, как ваше старое дэли? И смешно, криво сшил. Шов берета у той бабушки был такой же кривой. Я чуть не заплакал.

Сегодня в парке распустились деревья. Уже середина мая, лето в этом году запоздало. Когда я остановился и посмотрел на ветку дерева, то снова подумал о вас.

Когда я был в третьем классе, ведь вы мне говорили: «Вместе поедем в город». Я остался не потому, что маму любил больше, чем вас. Это из-за ребят в классе, к тому же, как вы знаете, я привязался к одной девочке. Но вы меня тогда неправильно поняли.

Наверное, вы не сможете прочитать это письмо. Но это ничего. Главное, что вы где-то есть, и я это знаю. Неважно, где. Это, пожалуй, главное, не правда ли?

Перевела Е. Чернышева

3. Я т а г а — щипковый музыкальный инструмент, напоминающий гусли.
4. Я т а г ч и н — человек, играющий на ятаге.
5. С о м о н, б а г — административные единицы Монголии.

Прилагательные времени

...Проходившая мимо совершенно незнакомая
 Девушка улыбнулась, и мне показалось,
 Что я встречал ее где-то раньше.
 И никогда больше не повторится
 Запах ее духов,
 Как редкий лист под ногой...

Г. А.

Он по-своему разделил на три группы «Прилагательные», которые являются самыми капризными, легко и быстро меняющими свой смысл частями речи. В первую группу вошли прилагательные времени. Самые простые два слова из этой группы — «новый» и «старый». И так далее. Постой-ка, что же ещё?

Он заметил девушку, сидевшую возле дороги и продававшую бананы. Молоденькая девушка. «Молодой», «старый» — тоже прилагательные времени. Девушка уставилась на него, и их взгляды встретились. Она не была симпатичной. Он вспомнил, что хотел подойти к ней и взглянуть на бананы.

— Сколько стоят фрукты «гадил»? (Вообще-то это правильное название бананов, однако девушка не поняла.)

— Бананы сколько стоят?

— А-а.

Девушка улыбнулась и назвала какую-то цифру. Бананы, разложенные в ряд гроздьями, местами чернели, а местами были белёсыми. Девушка взяла бананы ярко-зеленого цвета и сказала мне:

— Вот эти очень аппетитные. Возьмете?

— Нет, нет, я больше люблю переспелые. Да и денег с собой у меня нет.

Улыбка девушки пропала, она развернулась и села читать газету. Не знаю почему, но выглядела она как будто обиженной. «Надо было взять те незрелые бананы, которые она показала...»

«Незрелый» — это ведь тоже прилагательное времени. Испорченные фрукты характеризуются прилагательными времени. Качество испорченных фруктов определяется прилагательным времени. Вообще определить время трудно. Если поспешить — будешь есть незрелые фрукты, а если запоздать — останешься ни с чем. Если фрукты прокисшие — заболит живот. «Прокисший» — тоже прилагательное времени.

Вскоре подъехал большой красный автобус. «Большой» и «красный» — это не временные показатели. «Большой», «длинный», «растянутый»... Как же по-другому сказать про этот автобус? Это уже прилагательные пространства. Мимо него прошел упитанный мужчина и толкнул в плечо так, что он пошатнулся. Ха-ха-ха, «упитанный», «здоровенный», «толстый»... Этот мужчина образован из бесконечных прилагательных пространства.

Он спохватился, что сам с собой смеется, осмотрелся вокруг. Никто на него не обращал внимания. На тонкой руке, ухватившейся за поперечный поручень автобуса, болтались и звенели часы на ремешке, который был слишком велик.

Внезапно раздался треск, и людей, ехавших в автобусе, швырнуло вперед. Женщины закричали, слышался плач ребенка.

— Эй, ты что? — прокричал водителю упитанный мужчина.

— Извините, собака пробежала, — сообщил водитель по громкой связи. — Все в порядке?

Все посмотрели друг на друга, и сзади прокричали:

— Нормально.

Наш исследователь прилагательных, слыша все это, попытался ухватиться за поперечный поручень, но промахнулся и, хватая руками воздух, упал на ступеньки центрального выхода автобуса. Когда автобус резко затормозил, он ударился о вертикальный поручень.

В больнице он скончался, не приходя в сознание. «Не приходит в сознание», — говорили медсестры, он их прекрасно слышал. Как будто бы дремал. Только было очень тяжело от невыносимой головной боли.

Сквозь дрему ему вспомнилась не жена, а маленькая светленькая девушка по имени Сувдма. Он совсем не понимал, почему именно эта девушка представилась ему. Вспомнилось почему-то, как жадно целовал ее маленькие тоненькие губы. Вспомнил, как она поджимала их, а он торопливо пытался найти ее язык. И именно сейчас ему снова захотелось поцеловать только ее губы.

— Он не выдержит, — спокойно сказал кто-то из медиков, и умирающий почувствовал на своем лбу его дыхание.

«Я умираю», — подумал он. Хотя он понимал, что в момент смерти лучше думать о своей жене, все равно приходило лишь воспоминание о том поцелуе, как они целовались с той самой Сувдмой три года назад. Какая ерунда! Он посвятил той девушке свои мысли и желания, хотя на самом деле совсем не любил ее.

— Он что-то говорит. Как будто зовет кого-то, — с любопытством сказал врач.

«Я? Раз я зову ту распутную девицу, значит, я не умираю? Тогда...»

Хотя Сувдма никогда не была распутной девицей, но благодаря ей к нему пришел образ жены.

«Надо бы позвать жену».

Но произнеслось не ее имя, а другое слово. «Какое другое слово? Прилагательное? Какое прилагательное?» Как болит голова. Прилагательное или нет — уже не имеет никакого значения. Голова очень болела, и он увидел, что все слова: «жена», «муж», «отец», «мать», «время», «пространство» — слились в одно единственное, совсем простое слово. Все, что он сказал людям за свои тридцать лет, съезжилось до одного слова. Значит, он зря прожил жизнь? А люди, что они ему говорили? Голова закружилась, больничная кровать перевернулась. Все пустое! Но ведь они хорошо знают это слово, тогда почему же никто не скажет?

Если бы сейчас жена и Сувдма пришли в больницу вместе, он не стал бы никого стесняться. Произ-

нес бы то самое слово. Неужели жизнь оказалась настолько примитивной?

Но губы не двигались.

Он увидел, как где-то над городом пролетает стая черных птиц.

В это время в палату вошел бородатый мужчина и обратился к медсестре:

— Я принес тетрадь того парня, который потерял сознание в автобусе, его к вам привезли. Отдайте, когда очнется. Кажется, здесь есть домашний телефон, — сказал он, открыв первую страницу толстой тетради с выведенной крупными буквами надписью «ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ ВРЕМЕНИ» и несколькими цифрами в нижнем углу.

Перевели Д. Водяницкая и Е. Чернышева

Д. Батбаяр

Любовь

Среди тысячи чудес во вселенной есть одно самое прекрасное — это цветы. Нет на свете ни одного островка земли, где бы они не росли.

Именно цветы украшают и подножья заснеженных гор, и просторы далекого севера. Ни промозглый осенний ветер, ни злые зимние морозы не могут запретить цветам расти.

Хотя цветок и считается растением, в голове не укладывается, как его можно так называть. И от растений, и от всего живого цветы отличаются. Ни в одном живом существе, ни в одном растении нет такого небесного света, который есть в цветке.

Ничто другое не увядает так же, как цветы, от легкого прикосновения или даже дыхания. На всем белом свете лишь любовь так же нежна и хрупка, как цветы. Именно поэтому вслед за любовью цветы пестрят разными красками: белая, розовая, красная, лазурная.

В моем крае нет черных цветов, оттого я думаю, что и во всем мире их не бывает. У любви нет черного цвета — как же могут быть черные цветы? На свете есть одно удивительное мгновение — это время, когда цветок распускает свои лепестки. Для человека этот миг — миг счастья. В золотом ли свете солнца, в серебристом ли сиянии луны весь мир сверкает в блеске невыразимого наслаждения, когда бутон распускает свои лепестки. В этом блеске влюбленные безмолвно любят друг друга. Человеческий язык не в состоянии описать любовь. В языке нет таких слов, которые могли бы полностью раскрыть это чувство.

Лишь на языке цветов возможно выразить любовные переживания. Не любивший человек не знает этого языка. Когда люди забывают тайный язык цветов, они теряют способность любить. По отношению к цветам можно узнать все о человеке. Некоторые люди, боясь наступить на цветок, даже близко не подходят к нему, другие, заметив цветок, несутся к нему, срывают и прикалывают к одежде как украше-

ние. Более того, есть на свете люди, которые совсем не знают о таком чуде, как цветы. Или не замечают, или если и заметят, знать не хотят, для чего они существуют. Разные люди есть на свете, ничего не поделаешь!

Редко встретишь что-либо подобное по своей нежности любви и цветку. Чем больше любовь, тем ранимее чувство. Именно поэтому цветок нельзя даже нежить, ласкать и целовать. На протяжении многих веков человечество выращивало цветы. Такие цветы называют садовыми или оранжерейными. Этим растениям предопределено быть украшениями. Хотя их красота приковывает взгляд, она совсем иная по сравнению с красотой степных первозданных цветов. Выращенные цветы не творение Бога. Они — творение человека. Любовь не такова. Истинная любовь подобна цветку, выросшему в нетронутой степи. Она не может служить человеку, как домашние животные. Чистая любовь и цветы не способны причинить вред. Они излучают добро.

Все на свете имеет свои корни. И поскольку любовь не исключение, получается, что она произошла от цветка. Наверняка, от любви и цветов все доброе на свете бьет ключом и все жестокое смягчается. В этом и причина того, что невозможно представить мир и жизнь без цветов и любви. В самом цветке, полном красоты, есть и грусть. Увядая, он погибает, окутанный ею. Поэзия — это печаль цветов. Нет на свете поэта, который бы не писал о цветах. Хотя цветок растет и увядает по законам вселенной, корень не исчезает. Из него растет другой цветок. Так же точно от одной любви рождается другая. Среди многовековой пыли, грязи, болот, пепла цветок раскрывает свои нежные лепестки, и только он, только любовь остаются совершенно чистыми. Во всем мире нет ничего чище, благороднее и драгоценнее, чем цветы и любовь.

Перевела Н. Чернуха

Слово

1. Слово — это раковина, выброшенная разумом на морской берег. Когда подносишь к уху раковину, слышен звук, лишь слегка напоминающий весть моря. Слово подобно раковине тем, что оно сохраняет наши понимание и восприятие окружающего нас мира, представления и мысли. Человек никогда не может полно выразить свои мысли словами.

Мысли — это океан, а слово подобно некому сосуду, который сохраняет смысл, находящийся в водах этого океана. Когда мы говорим, пишем, в наших словах остается лишь след мысли.

Хотя слово — слабое средство, люди используют слова для выражения мыслей. Человечество овладело методами, которыми можно усилить выразительность слова. Среди них самый действенный — изобразительный. Художественная литература — это классическое изобразительное средство.

2. Вселенная, мир — это существительные. Бытие — это глагол. Человек предпочитает существительные. Страстно любя их, человек пытается присвоить себе все силой глаголов. Оседлая жизнь — накопление существительных. Кочевая — накопле-

ние глаголов. Мудрость каждого народа измеряется не накопленными существительными, а накопленными глаголами. Это богатство относится к культуре, а не к цивилизации. Культура существует отдельно. Цивилизация стирает различия. Похожесть — одна из форм обнищания.

Глагол занимает подавляющее место в монгольской лексике. В языки, богатые глаголами, новые иностранные глаголы не приходят. Только когда существительное появляется, оно сразу приживается. По мере того как жизнь народов становится оседлой, лексика усредняется. Усреднение — начало разорения.

Глобализация — это цивилизация человека. Лексический мир многих языков уподобляется. Страны с помощью нескольких слов правят, в нескольких словах находят богатство, из нескольких слов сложена их сокровищница знаний.

Языковое обнищание порождает душевное обнищание. А душевная пустота — гибель человечества.

Перевела О. Сапожникова

Человек

1. Человек — тень времени. Гневаясь, забирает у черта зло, а успокаиваясь, просит у Бога милости. Человек говорит, что шестьдесят-семьдесят лет — слишком маленький срок, а когда спросишь, что будет через пять-шесть лет, сомневается, теряется, говорит, что это нескоро будет.

Человек, желая рая, творит ад. Лишь милосердие, подобно лучу, освещает горизонт. Человеческие образы складываются из мнений, понятий, воспоминаний о них других людей, а когда эти люди исчезают, то сам человек хотя и жив, но его как будто тоже нет. Трудно утверждать, что человек произошел от обезьяны.

Но можно уверенно сказать, что, лишаясь человеческого облика, он становится обезьяной. У человека есть великое, ни с чем не сравнимое богатство — это вера. На место веры в душу человека приходит пустота. Вместо того чтобы желать всеобщего счастья, люди живут желанием быть счастливее, чем другие, в этом находится источник страдания. Человек обладает одним запасом здоровья на всю жизнь, но ему нужно в два раза больше веры и в три раза больше мужества. Люди друг перед другом виноваты. Пока не придет понимание этого, страдания не уменьшатся.

Человек не находит истину, а причина в том, что он идет следом за тем, что услышал от других, и за тем, что ищут другие. Человек — такое существо, что, падая с вершины утёса, размышляет, нужно ли было прыгать.

2. Издавна человек — малоподвижное существо. Может быть, из-за недостатка движения у человека вместо четырёх ног остались две. Образ жизни, отрицающий движение, преувеличенное стремление к стабильности — основа оседлой жизни. Есть часть правды в том, что оседлый народ, как бы ни было, создал все формы порабощения.

3. В одном человеке сочетаются все людские качества, более того, качества всех живых существ. Но это не значит, что он велик. Можно лишь сказать, что животные и человек очень похожи.

4. Человек двулик. Один облик, который видят и воссоздают по собственному впечатлению другие люди. О другом человек мечтает. Ни один из этих обликов не является настоящим. И то и другое — роли человека. Один облик он сам скрывает, другой — думает, что скрывает. Правдивую сторону человека никто не знает. Поскольку она скрыта, человек из всех живых существ самое странное.

Перевела О. Сапожникова

Д. Нацагдорж

Мрачные скалы

Летом ночи короткие, и в восемь часов утра солнце уже высоко. Едва очнувшись от сна, я закурил сигарету. Поудобнее устроившись, я еще немного полежал, обдумывая дела на предстоящий день. Потом вытащил из-под подушки свою записную книжку и начал перелистывать странички. Внезапно мое внимание привлекли поблекшие слова, написанные когда-то химическим карандашом. Я смочил палец слюной, провел по стершимся буквам. Удалось разобрать надпись: «Тридцатое августа. Суббота. Мрачные скалы. Нина». Я совершенно забыл, когда и зачем сделал эту краткую запись, поэтому я вновь, не торопясь, перечитал ее. При имени «Нина» в моем сознании, словно молния, сверкнуло воспоминание о моей любимой, вспомнилось, как мы сидели вдвоем, взявшись за руки, в тени вяза. Перед моими опущенными ресницами возник ее образ, меня охватило волнение, одно за другим в моей памяти возникали воспоминания. Пепел дымившейся сигареты упал мне на грудь. Вздрыгнув, я очнулся и начал размышлять о том, что бы могла значить эта запись. Нина была красивой молодой девушкой, семь лет назад мы с ней любили друг друга. Потом горы и моря разделили нас, и наши сердца отдалились друг от друга. Что стало с моей милой Ниной, я не знаю. Спрашивал у всех, искал ее, но так и не нашел. Сегодня, увидев под ничего не значащими словами ее имя, понял, что в моей душе теплится любовь. Поразмыслив, я решил, что эти слова написаны Ниной рукой в день нашего расставания. Но значение записи для меня оставалось загадкой. Нина — умная и серьезная девушка, и мне казалось, что в этих словах скрыт глубокий смысл, и если я его разгадаю, то найду мою любимую Нину.

Я велел подать мне чай. Напившись, я продолжал лежать в постели и размышлял о смысле написанного. В этот момент вошел мой повар и встревоженно спросил:

- Хозяин, что с Вами?
- Ничего.
- А я беспокоюсь. Вы выглядите плохо.

— Нет, просто устал.

После я отвернулся к стене, натянул на голову одеяло. Мой повар тяжело вздохнул и ушел.

Около часа я провел в размышлениях и наконец догадался, как объяснить эту запись. Тридцатое августа, суббота — это день назначенного свидания. Мрачные скалы непременно должны обозначать место встречи. Но как я удивился, когда, взглянув на календарь, увидел, что сегодня тридцатое августа, суббота. Я вскочил на ноги и велел слуге немедленно оседлать мне коня. Повар, выходя во двор, пробормотал: «Что с вами, хозяин?» Вскоре он крикнул мне, что конь готов. Я схватил плетень, выбежал во двор и вскочил на коня. Однако совершенно не представлял себе, куда следует ехать, в какой стороне находятся Мрачные скалы. Удивленный повар спросил меня, почему я стою на месте и никуда не еду. От долгого стояния у коня немели ноги, становилось все труднее удерживать его на месте, поэтому я ослабил поводья, и конь понес меня на юго-запад. Я не стал этому противиться.

Разглядывая попадавшиеся на пути предметы, не заметил, как много верст я проехал. Очутился в безлюдной степи, меня мучила жажда, на душе было грустно. Конь покрылся пеной, но не чувствовал усталости и несся вперед. Преодолев несколько холмов, я оказался в местности, покрытой солончаком. Кругом было пусто, вдали на небе собирались грозные тучи. В безлюдной степи было неудобно. Поднялся сильный ветер, на душе стало совсем мрачно. Я подумал о том, что хотел отыскать Нину, но вместо этого заблудился.

Конь начал всхрапывать, прядая ушами. Оглянувшись, я увидел, что вдали бежит какое-то животное. Я захотел нагнать животное и, подскочив ближе, разглядел, что это не то лиса, не то волк. Когда я догнал его, оказалось, что это собака. Озираясь по сторонам, собака бежала на восток.

Собака была охотничья, и я подумал, что она непременно должна привести меня к людям. Страдая от жажды, я поехал следом за собакой. Преодолев

холм, мы оказались в горной местности, поросшей травами. Далеко впереди на юго-востоке виднелись высокие горы, ближе к нам — широкая река. Собака побежала медленнее, вскоре показалась почерневшая от времени юрта.

Около юрты не было скота, везде рос ковыль. Из юрты вышел мужчина, он стал звать собаку. Я чувствовал такую сильную усталость, словно ехал по степи целый день. При виде юрты я обрадовался так, будто встретил Нину.

Поручив коня хозяину, я вошел в юрту. Следом за мной зашел хозяин. Он опустился на колено по левую сторону очага, я сел на шкуру антилопы и завел обычный разговор, интересуясь его здоровьем и благополучием.

Хозяин — мужчина тридцати лет, был одет в замшевый халат с сыромятным поясом. Его манера говорить показалась мне необычной. Слева, ближе к двери, кто-то лежал, укрывшись меховой шубой. Из-под шубы торчала седая голова. Хозяин подал мне чай в домбо, стоявшем в золе, и придвинул пиалу с мясом тарбагана. Чай был мутный, словно вода в луже, от мяса шел неприятный запах. Однако я был очень голоден и, не раздумывая, принялся за еду. Но мысли о Нине не покидали меня, и я спросил у хозяина, не знает ли он, где находятся Мрачные скалы.

— Я провел здесь всю свою жизнь, поскольку я охотник, то хорошо знаю окрестности. Однако такого названия никогда не слышал.

Моя радость от возможной удачи сменилась разочарованием и огорчением, я не знал, в какую сторону мне следует ехать.

Мир велик. Кто может знать, где находятся Мрачные скалы? Можно объехать весь свет, искать тысячи лет, но не найти этого места. Мысли о Нине огорчали и тревожили мое сердце. Я нахмурился и не знал, что делать. Вдруг лежавшая у противоположной стены юрты старая женщина с трудом подняла голову и начала шептать молитву, обращаясь к изображению какого-то божества, стоящего на почетном месте. Хозяин удивленно смотрел на седую женщину. Я тоже удивился, подумав, что она совершает вечернюю молитву, и тут же вспомнил, что мне нужно отправляться в путь. Но в это время старушка взяла что-то с почетного места (*хоймор*) и отдала мужчине, сказав:

— Сын мой! Эта вещь принадлежит нашим предкам, может быть, она имеет отношение к тому самому месту, о котором спрашивает гость.

Хозяин взял у матери какой-то предмет, повертел в руках и отдал мне:

— Бабушка у нас совсем состарилась, могла что-то и перепутать, только сбивает вас с толку, — и положил предмет на стол.

Я схватил его, оказалось, что это обломок камня. Он выскользнул у меня из рук и, упав, раскололся

пополам. Я понял, что передо мной простой камень, покрытый толстым слоем грязи. Повертев в руках обломок камня, я посчитал, что он мне ничем не поможет. В этот момент сквозь нижний край стенки проникли солнечные лучи и осветили край излома камня. Камень снова показался мне интересным, и я вновь принялся его разглядывать. Камень оказался не совсем обычным и отличался от других камней. Тогда я подумал, что для меня он послужит вторым указанием нашей предстоящей встречи с Ниной. Я выпросил обломок камня у старушки, положил его за пазуху и с радостью отправился в путь.

Я всегда интересовался природой, хорошо разбираюсь в камнях. От самой юрты я стал приглядываться к попадающимся на пути камням, стараясь найти место, упомянутое старушкой. Несколько часов спустя я подъехал к горе, которая виднелась вдали. Переправившись через широкую реку, протекавшую у подножья, я направился вверх по ущелью. Меня обступила густая поросль леса, почва была глинистая и топкая, тропинок не было. Вокруг никого не было, только каркали вороны. Солнце село, различать камни стало уже невозможно, я продолжал подниматься вверх по ущелью и оказался в густом лесу. Начался сильный дождь, подул ветер, зашумели кроны деревьев. Повсюду были грязь, топь и овраги. Я очутился у пересохшего русла реки. Понесся треск и грохот, где-то совсем близко завыл волк. Я задрожал от страха, сердце бешено застучало, волосы встали дыбом. Если днем я не знал, в какую сторону мне ехать, то теперь окончательно заблудился и не мог определиться, где юг, где север.

О цели своего путешествия я давно позабыл, все время думал о том, чтобы не провалиться куда-нибудь с конем. Хотя я получил европейское образование и верил в науку, но тут начал вспоминать разную ерунду о нечистой силе и чертях, на ум пришли сказки об аде. Дождь усиливался, гремел гром, сверкали молнии. Меня пронизывал страх, опасность ждала повсюду. Дальше ехать было невозможно — впереди неприступные скалы. Вернуться обратно было трудно, я сбился с пути. Куда бы я ни обращал свой взор, везде громоздились скалы. Казалось, что название «Мрачные скалы» очень подходит к этой местности. Но разве здесь можно встретить Нину?

Я слез с коня и решил дождаться восхода солнца. Мой конь заржал, отшатнулся назад. В горах раздавалось эхо, меня пронизал страх. В это мгновение передо мной промелькнула какая-то тень и тут же скрылась. Я кинулся следом, но никого не нашел.

Точно так же я никогда не увижусь с моей любимой Ниной, с девушкой, которая оставила след в моем сердце.

Перевела О. Сапожникова

SUMMARY

The ninth issue of «Mongolica», a special edition on Mongolian studies published by the Russian Academy of Sciences, is dedicated to academician S. A. Kozin whose 130th anniversary was celebrated in 2010. His valuable scholarly contributions are well-known: he was the first to translate «The Secret History of the Mongols» into Russian (published in 1940) and studied Mongolian epics Geser and Janggar. He came to a conclusion that the three texts had been about the same hero. That idea was considered disputable and politically wrong, and totally rejected by the officials, the discussion being far from scholarly. This and other facts of his life are outlined by I. V. Kulganek in the introductory note. It is worth mentioning that the biography employs some documents from his archive assumed to have been lost. M. V. Mandric and A. I. Zakharova tell how S. A. Kozin got interested in Mongolian Studies (e. g. how he was appointed a counsellor to Mongolia). S. A. Kozin's early translation of a shastra — «A talk between nine Chinggis Khan's orloks and a wise orphan-boy» is republished in this volume.

There are five traditional parts in this issue: (1) Historiography and Textology, (2) Literature, Folklore and Linguistics, (3) Scholarly events, (4) Reviews. Letters to the editors, and (5) Our translations.

Articles in the first part explain the meaning of the term *ulus* in Sanan-Secen's «Erdeni-yin tobči» (by T. D. Skrynnikova), tell about the A. Belinskii's expeditions to Mongolia in 1907—1912 (by E. V. Boikova), specify how the foreign law was accepted in the Mongolian Empire and Chinggiside States (by R. Yu. Pochekeyev), describe the part which nature played in the world outlook of the Mongolian people (by M. M. Sodnompilova), and maternity in the traditional Buriat culture (by D. A. Nikolaeva), clarify how a problem of «tutscu» is solved by mongolists in China (by Din Shucin), show how the Persian work of «Muizz al-Ansab» can be used for the study of the history of the Mongolian Empire.

The second, philological, part of the issue covers different subjects. Z. K. Kasyanenko review colophones of Mongolian texts as an important source on the development of written culture in Central Asia. B. S. Dugarov writes about tenggrist mythological concept in Buriat epic «Geser». Modern Mongolian poetry is the subject of two articles: in the first, L. S. Dampilova writes about B. Galsansukh's poetry; in the second, S. Wickham-Smith deals with B. Yavuhulan's. Mongolian folk cumulative-type tales are analyzed by D. A. Nosov, a Mongolian translation of Gampopa's famous «The Decoration of Precious Liberation» is compared with its Tibetan original by A. A. Sizova. A Mongolian scholar A. Alima whose primary interest lies in folklore writes about so-called «long» songs and their circulation in Mongolia. A scholar from Kalmykia, T. G. Basangova, tells about the figures from the demonistic pantheon in the folklore of the Kalmyks. Linguistics is represented by two articles: one by E. V. Sunduyeva (Ulan-Ude) who shows how Mongolian word roots with a consonant «r» denoting visualization get perceived by native speakers, the other by T. B. Tagarova from Irkutsk, who analyzes the adherent expressivity of phraseal units in plays by a Buriat playwright D. Batozhabay. The difference in depicting a camel in Mongolian and Arabic literary tradition is shown by I. V. Gerasimov. Yu. I. Yelikhina describes Mongolian collections in the State Hermitage museum.

A letter by K. N. Yatskovskaya and her article about a mongolist E. M. Murzayev (1908—1998) is in the fourth part of the volume as well as M. Heaney's review of the book «Yeti Hunters: secret investigations of wild peoples in Central Asia».

Some reports on the conferences held in 2009—2010, short summaries of new books in the field of Mongolian studies are published in the next part as well as information about the celebration of the 30th anniversary of the Rabten center in Switzerland (by L. Haloupkova).

Every issue of the «Mongolica» offers translations from Mongolian into Russian. In this volume, there are translations made by professor L. G. Skorodumova and her students E. Chernyshova, N. Chernukha and O. Sapozhnikova. They translated «Corall rosary» by D. Bodo, «A letter to my granny», «Adjectives of time» by G. Ayurzana, «Love», «A word», «A man» by D. Batbayar, «Gloomy rocks» by D. Natsagdordzh.

The book should be of interest to Mongolists and other Orientalists.

MONGOLICA-VI

Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2003.

Сборник посвящен 150-летию со дня рождения видного российского монголоведа, профессора кафедры монгольской словесности восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного Университета, а позже, в течение 20-ти лет, — директора Восточного института во Владивостоке, — Алексея Матвеевича Позднеева (1851—1920), оставившего большое научное наследие, подготовившего плеяду своих последователей монголоведов: историков, филологов, лингвистов, литературоведов.

Содержание

<i>И. В. Кульганек</i>	Предисловие	5
<u><i>Н. П. Шастина</i></u>	А. М. Позднеев. (Подготовка к печати, примечания <i>А. Г. Сазыкина</i>)	7
<i>В. Л. Успенский</i>	Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. М. Позднеева	19
<i>И. В. Кульганек</i>	Фонд А. М. Позднеева в Архиве востоковедов при СПбФ ИВ РАН.	24
<u><i>И. И. Иорши</i></u>	Важнейшие события жизни и деятельности А. М. Позднеева	26

Источниковедение и историография

<i>П. О. Рыкин</i>	Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст.	28
<i>Е. Н. Афонина</i>	К оценке политики тумэтского Алтан-хана (1507—1581)	39
<i>С. В. Дмитриев</i>	Атызы Йоллыг-тегин. Этнод из области тюрко-монгольской традиционной политической культуры	48
<i>В. Н. Митин</i>	Некоторые вопросы деятельности Монгольской комиссии АН СССР в 1941—1953 гг.	55
<i>А. Г. Юрченко</i>	Монгольская мужская прическа XIII века	63
<i>А. А. Бурькин,</i> <i>О. Ю. Коробейникова</i>	Слова «калмык», «калмыцкий» в русском языке XVIII века	69

Из рукописного наследия

<i>А. Г. Сазыкин</i>	Ойратская версия «Манджушри нама сангити»	73
----------------------	---	----

Литературоведение и фольклористика

<i>Б. М. Нармаев</i>	Гесар и ад	82
<i>А. Д. Цендина</i>	Куда исчез Джамуха?	86
<i>Л. Г. Скородумова</i>	Особенности беллетризации в современной монгольской литературе	91
<i>В. К. Шивлянова</i>	Два варианта монгольской народной охотничьей песни	94

Из архива востоковедов

	Письма В. А. Казакевича к В. Л. Котвичу (1925—1936 годы). (Подготовка к печати, предисловие и примечания <i>А. М. Решетова</i>)	96
<i>А. Г. Юрченко</i>	История изучения «Книги о Таргарах» Иоанна де Плано Карпини	114
<i>Я. П. Шишмарев</i>	Письма Я. П. Шишмарева к Н. М. Пржевальскому. (Подготовка к печати и примечания <i>А. И. Андреева</i>)	118
<i>С. А. Кондратьев</i>	Стихи о Монголии. (Предисловие <i>И. В. Кульганек</i>)	124

Наши переводы

MONGOLICA-VII

Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2007.

Сборник посвящен 100-летию со дня рождения Дашдоржийна Нацагдорджа (монг. Дашдоржийн Нацагдорж) (1906—1937) — выдающегося монгольского поэта, драматурга, писателя, переводчика, общественного деятеля, одного из самых образованных людей Монголии своего времени.

Содержание

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

MONGOLICA-VIII

Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2008.

Восьмой выпуск сборника посвящен 190-летию Азиатского музея, предшественника Института восточных рукописей (Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН).

Содержание

Предисловие	5
<i>Т. Ю. Евдокимова,</i> <i>И. В. Кульганек</i>	Страницы из истории монголоведения в Санкт-Петербургском государственном университете. 12
<i>И. В. Кульганек</i>	Монгольский рукописный фонд Института восточных рукописей РАН 28
<i>И. Ф. Попова,</i> <i>Н. Д. Путинцева,</i> <i>И. В. Кульганек</i>	Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН 31
Историография, источниковедение	
<i>Е. И. Кычанов</i>	Тангутские (Си Ся) источники о татарах 34
<i>Ю. И. Дробышев</i>	Историография изучения этнической экологии монгольских кочевников Центральной Азии 37
<i>А. Г. Юрченко</i>	Монгольская империя на Каталанском атласе 1375. 50
Литературоведение, фольклористика, текстология	
<i>Л. Г. Скородумова</i>	Об эволюции художественного образа в монгольской литературе. 61
<i>С. Байгалсайхан</i>	Монгольские ученые о монгольской литературе. 69
<i>К. В. Алексеев</i>	О некоторых проблемах изучения средневековых монгольских переводов с тибетского 75
<i>С. Хувсгул</i>	Действующие лица религиозной драмы Д. Равджи «Лунная кукушка». 81
<i>С. С. Сабрукова</i>	Текстологический анализ двух монгольских переводов «Бодхичарьяаватары» (Bodisud nom-un yabudal-dur oroqu neretu sastir orosibai) 86
<i>Б. С. Дугаров</i>	Пантеон восточных тэнгриев в эпосе «Абай Гэсэр Богдо хан» 93
<i>М. П. Петрова</i>	Ритуальная поэзия Д. Бямбадорджа 100
<i>Р. В. Ивлева</i>	Рассказ Д. Норова «Синий камень». 104
<i>Б. Сухэ</i>	Исторические корни монгольского театра 106
<i>Т. А. Пострелова</i>	П. Пясецкий в Монголии 113
<i>Н. С. Яхонтова</i>	Названия Луны (санскрит — тибетский — монгольский) 118
Из архивов востоковедов	
<u><i>И. И. Ломакина</i></u>	Главы из неопубликованной повести «Географ Андрей Симуков. Документальный рассказ о русском землепроходце-исследователе Монголии Андрее Дмитриевиче Симукове (1902—1942)». 128
	<i>Подготовка к печати, введение и комментарий Н. А. Симуковой</i> 128
	Новые книги по монголоведению. 136
Наши переводы	
<i>Д. Батбаяр</i>	Прозаические миниатюры. <i>Пер. Л. К. Герасимович</i> 141
	Охотничьи рассказы монгольских писателей. <i>Пер. Л. Г. Скородумовой</i> 145
<i>Б. Лхагвасурэн</i>	Стихи. <i>Пер. П. М. Петровой</i> 153
<i>Б. Явухулан</i>	Стихи. <i>Пер. Л. Букиной</i> 155
	Современная монгольская поэзия: Ц. Тумэнбаяр, Л. Хасар, С. Билигсайхан, С. Оюнтогс, Т.-О. Эрдэнэцогт, П. Бадарч. <i>Пер. Е. Мальцевой, И. Содномовой, Д. Куленкова, А. Курвешевой, Е. Васько, Д. Водяницкой</i> 157

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Образовано в 1992 году
В 2003 году внесено
в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»
Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru
Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Институтом восточных рукописей РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание переводов важнейших культурных памятников стран Востока.

«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 неоднократно отмечала лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты и книжные серии издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года».

Книги издательства получили более десятка дипломов Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за издание «Коран Усмана»).

По итогам конкурса «Книга года-2007» в номинации «Осенняя хризантема» в шорт-лист лучших изданий о Китае вошла книга «Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова».

В 2008 году издательство снова стало лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за издание первого дафтара поэмы «Маснави» великого персидского поэта Джалал ад-дина Руми.

«ST. PETERSBURG CENTRE FOR ORIENTAL STUDIES PUBLISHERS»

founded in 1992
in 2003 was included into
«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»
Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152
E-mail: pvcentre@mail.ru
Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the Institute of Oriental Manuscripts RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Quran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of ‘Uthman»).