РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

MONGOLICA

Том XXIX • 2026 • № 3

Санкт-Петербург

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)





Адрес учредителя: 191181,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.

Адрес редакции: 191181,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.

Адрес издателя: 191181,
Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.

Тел.: +7 (812) 315-87-28
http://orientalstudies.ru
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Регистрационный номер
свидетельства о регистрации
средства массовой информации
ПИ No ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXIX • 2026 • № 3

Выходит 4 раза в год
Издается с 1986 г.
Учредитель: ФГБУН
Институт восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия:

И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь редколлегии, кандидат филологических наук (Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря, кандидат исторических наук (Россия)*

Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
Э. Мунхцэцэг, *кандидат филологических наук (Монголия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Ц. Саранцацрал, *доктор филологических наук (Монголия)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет – М. В. Алексеева
Литературные редакторы и корректоры – И. В. Кульганек, Д. А. Носов
Технический редактор – М. А. Козинцев
Подписано в печать 15.09.2026
Формат 60×90 $^{1}/_{8}$. Объем 10 печ. л. Заказ №
Тираж 300 экз.
Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт».
Адрес типографии: 191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, лит. А, офис 14.
e-mail: info@litobook.ru

ISSN 2311-5939

DOI

12+

© Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), 2026
© Коллектив авторов, 2026

В НОМЕРЕ:

К 60-летнему юбилею венгерского монголоведа Агнеш Бирталан 5

ФИЛОЛОГИЯ

И. А. Алимов. «Дун цзин мэн хуа лу»: Ночной рынок 8

С. Мөнхсайхан. Дундад үеийн монгол хэлний гийгүүлэгч авианы зарим онцлог 14

В. З. Церенов. Горы Богдо в Прикаспийской низменности (варианты одной легенды) 21

ИСТОРИОГРАФИЯ

Э. Гансүх. "Хошуу Наадам" Зургийн Хурдан Морины Шинжийг Судрын Шинжтэй Харьцуулсан Судалгаа 26

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

А. М. Мокеев, К. Белек. Н. Абдимиталип уулу. Истоки философии сострадания Асана Кайгы 37

М. В. Фионин. Рукописный перевод М. М. Елизаровой «Завещания Авраама»: текстологическая база и переводческая стратегия 47

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М. А. Козинцев, И. В. Кульганек. VI Международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем» (Санкт-Петербург, 16 марта 2026 г.) 64

ПЕРЕВОДЫ

Р. В. Ивлева. *Сэнгийн Эрдэнэ*. Дзанабадзар (перевод с монгольского, примечания) 71

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIX • 2026 • No. 3

The journal is published four times a year.
Published since 1986
Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*
D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sci. (Philology), Russian Federation*
M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Cand. Sci. (History), Russian Federation*

G. Bilguudei. *Dr. Sci. (Philology), Mongolia*
A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*
S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia*
L. S. Dampilova. *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*
J. Legrand. *Dr. Sci., Professor, France*
V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*
E. E. Khabunova, *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*
N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*
E. Munkhtsetseg. *Cand. Sci. (Philology), Mongolia*
S. L. Neveleva. *Dr. Sci. (Philology), Russian Federation*
K. V. Orlova. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*
M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*
R. Pop. *Ph. D., Romania*
Ts. Sarantsatsral. *Dr. Sci. (Philology) Mongolia*
T. D. Skrynnikova. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*
R. M. Valeev. *Dr. Sci. (History), Russian Federation*
N. S. Yakhontova. *Cand. Sci. (Philology), Russian Federation*
I. V. Zaytsev. *Dr. Sci. (History), Professor of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation*

191181. Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18

Phone: +7 (812) 315-87-28
http://orientalstudies.ru
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/phak-vbt6-avex

© Institute of Oriental Manuscripts (Asiatic Museum), Russian Academy of Sciences, 2026
© Group of authors, 2026

IN THIS ISSUE:

On the 60th Anniversary of Ágnes Birtalan 5

PHILOLOGY

Igor A. Alimov. "Dong Jing Meng Hua Lu": The Night Market 8

Serjee Munkhsaikhan. Phonetic Features of Middle Mongolian Consonants: Evidence from Chinese-Transcribed Records 14

Vasiliy Z. Tserenov. Bogdo Mountains in the Caspian Lowland (Variants of a Legend) 21

HISTORIOGRAPHY

Gansukh Enkhtaivan. "The Hoshuu Festival". A Study Comparing the Characteristics of Racehorses in the Painting 26

RELATED DISCIPLINES

Anvarbek M. Mokeev, Kayrat Belek, Nursultan Abdimitalip uulu. The Origins of Asan Kaighy's Philosophy of Compassion 37

Maxim V. Fionin. Margarita M. Elizarova's Manuscript Translation of "The Testament of Abraham": Textual Basis and Translation Strategy 47

ACADEMIC LIFE

Mark A. Kozintcev, Irina V. Kulganek. The Sixth International Academic Conference "The Turko-Mongol World: Past and Present" (St. Petersburg, March 16, 2026) 64

TRANSLATIONS

Regina V. Ivleva. *Sengiin Erdene*. Dsanabadsar (translation from Mongolian, notes) 71

К 60-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ВЕНГЕРСКОГО МОНГОЛОВЕДА АГНЕШ БИРТАЛАН



В апреле 2026 г. свой юбилей отметила известный венгерский монголист Агнеш Бирталан (Ágnes Birtalan), профессор Университета им. Лоранда Этвёша (ELTE) в Будапеште.

Ученица профессора Дьёрдя Кары (1935–2022), Агнеш в 1985 г. успешно закончила Будапештский университет, получив магистерские степени по монголоведению, всеобщей истории, истории Венгрии и русистике. Затем она продолжила обучение в аспирантуре и в 1991 г. получила степень кандидата наук по лингвистике за работу по комплексному анализу ойратских песен, собранных Б. Я. Владимирцовым. В последующие годы Агнеш Бирталан продолжала расширять свои знания по смежным дисциплинам в разных университетах под руководством ученых с мировым именем: маньчжуроведение (Университет Бонна, проф. Михаэль Вейерс), корейский язык, буддизм и шаманизм в Корее (Университет Ёнсе в Сеуле), этнология шаманизма (Университет Кёльна, проф. Улла Йохансен). Звание доктора наук (Dr. Habil.) Агнеш получила в 2001 г. за работу «Шаманские и народные верования монголов по результатам экспедиций».

Сразу по окончании университета в 1985 г. А. Бирталан начала преподавать на кафедре монголоведения и Центральной Азии Будапештского университета и с тех пор продолжает вести там более 10 разнообразных курсов в должности профессора (с 2013 г.) и заведующей (с 2000 г.). Параллельно она заведует аспирантурой по монголоведению в Университете. Ее также приглашали и приглашают читать лекции и вести курсы в других университетах не только Венгрии, но и многих европейских и азиатских стран.

В разное время А. Бирталан принимала активное участие в научных экспедициях для сбора материалов по монгольскому фольклору, народным верованиям и буддизму: в 1987 г. — во Внутреннюю Монголию; начиная с 1991 г. — в Монголию (в рамках совместного проекта с местными исследователями); в 1999 г. — в Бурятию для сбора материалов по монгольским и бурятским диалектам, фольклору, шаманизму и народным верованиям. Материалы, собранные в них, частично обработаны и изданы в серии «Őseink nyomán Belső-Ázsiában» («Наши предки во Внутренней Азии»). Уже вышли из печати четыре тома, однако далеко не весь материал обработан и издан.

В 2014 г. наряду с кафедрой монголоведения и Центральной Азии в Будапештском университете был организован Научный центр монголоведения, работу которого возглавила профессор Агнеш Бирталан. При поддержке венгерского правительства Центр участвовал в реализации нескольких университетских про-

ектов («Построение общества: семья и нация, традиции и инновации», «Письменная традиция этнического меньшинства в многонациональном окружении: культурные и лингвистические аспекты ойратской грамотности»). Последний проект, наряду с исследованием, включает публикацию и оцифровку ойратских рукописных материалов из коллекции Венгерской академии наук.

Профессор Бирталан играет роль координатора монголоведных исследований в Венгрии, Центральной и Западной Европе. С 2016 по 2023 г. она занимала ответственный пост президента Международной ассоциации монголоведения, с 2015 г. — президента общества Чома де Кёрёша.

Одновременно с этим А. Бирталан много сил отдает научно-оргнизационной работе — является организатором многочисленных выставок и конференций, из которых самой известной является проходящая раз в два года конференция «Буддизм и Монголия», собирающая участников со всего мира. Она участвует в работе многих редколлегий востоковедных журналов: «Acta Orientalia», «Central Asiatic Journal», «Mongolica» и многих других.

Профессора Бирталан можно назвать достойным продолжателем национальной школы монголоведения Венгрии. Список ее трудов (более 250 наименований) демонстрирует широту ее научных интересов, которые включают востоковедные исследования, публикации по культурной и социальной антропологии, этнологии, религиоведению.

Большое внимание Агнеш Бирталан уделяет исследованию традиционной культуры монгольских народов, публикации письменных памятников и текстов устной фольклорной традиции. Часть текстов для своих исследований она брала в рукописных хранилищах, и значительную часть записывала у носителей традиции в экспедициях по Монголии. В результате на свет появились статьи по фольклору, шаманизму, народному буддизму различных этнических групп Западной Монголии — захчинов, баятов, дархатов. Особый интерес вызывают призывания Даян Дэрхи (одного из самых почитаемых мифологических божеств Хубсугульского района Монголии) из коллекции дархатских шаманов и тексты по иконографии Белого Старца (мифологического персонажа, символизирующего плодородие и процветание в буддийском пантеоне). В ряде публикаций представлен анализ монгольских диалектов и истории буддизма в Монголии. В своих работах автор всегда подчеркивала важность монголо-тибетских кросс-культурных связей.

Агнеш Бирталан публиковала отдельные статьи в справочниках общего характера. Например, в монографии «Монгольские языки» (Лондон, Нью-Йорк, 2003) — статья об ойратском языке; в «Словаре мифологии» (Штуттгарт, 2001) — статья «Мифология монгольской народной религии»; в монографии «Шаманизм. Энциклопедия верований, практик, культур мира» (Оксфорд, 2004) — статья «Бурятский шаманизм и Монгольские шаманские тексты».

Ее научные и организационные заслуги были отмечены многочисленными венгерскими и монгольскими государственными наградами.

Ниже предлагаем список избранных работ Агнеш Бирталан, представленный профессором Университета им. Лоранда Этвёша доктором Атиллой Ракошем (Rákos Attila).

1. Some Animal Representations in Mongolian Shaman Invocations and Folklore // Shaman — An International Journal for Shamanistic Research. 1995. Vol. 3. No. 2. P. 99–111.

2. Die Mythologie der mongolischen Volksreligion // Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (ed.): Wörterbuch der Mythologie. Die alten Kulturvölker. 34. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2001. P. 879–1097.

3. The Tibetan Weather-Magic Ritual of a Mongolian Shaman // Shaman — An International Journal for Shamanistic Research. 2001. Vol. 9. No. 2. P. 119–142.

4. Ritualistic Use of Livestock Bones in the Mongolian Belief System and Customs // Altaica Budapestinensia MMII. Proceedings of the 45th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) / Ed. by A. Sárközi & A. Rákos. Budapest: Research Group for Altaic Studies, HAS; Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, 2003. P. 34–62.

5. Oirat // The Mongolic Languages. (Routledge Language Family Series) / Ed. by J. Janhunen. London; New York: Routledge, 2003. P. 210–228.

6. "Talking to the Ongons": The Invocation Text and Music of a Darkhat Shaman // Shaman — An International Journal for Shamanistic Research. 2004. Vol. 12. No. 1–2. P. 25–62.

7. Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I.) = Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I.) = A mongol nomádok anyagi műveltsége.(Hagyományos mongol műveltség I.) = Уламжлалт монгол соёл. Wien; Budapest: IVA-ICRA Verlag; ELTE, Belső-ázsiai Tanszék, 2008 (DVD).

8. Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts / Ed. by Á. Birtalan with the collaboration of T. G. Basangova (Bordžanova) and with the assistance of B. B. Gorjajeva). Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences & Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences, 2011. 380 p. (Oriental Studies 15).

9. Veszett farkas a hátasod, tűzkígyó az ostorod. A mongol sámánizmus történetének hiányzó láncszeme [Your Mount is a Rabid Wolf, Your Whip is a Fiery Snake. The Missing Link in the History of Mongolian Shamanism]. Budapest: L'Harmattan – Equinter, 2015. 279 p. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában VI).

10. The Open-Hearted People of Chingis Khan. Life and Work of Gábor Bálint of Szentkatolna, the First Hungarian Mongolist, and his Materials Collected in 1871–1873 on the Language and Culture of Mongols and Kalmyks = Чингис хааны цагаан сэтгэлт ард түмэрн. Унгарын анхны монгол судлаач Сэнткатолнагийн Баалинт Гааборын амьдрал ба үйл ажиллага, түүний 1871–1873 оны хооронд халх монгол ба хамилмаг хэл соёлын тухай цуглуулсан материал. Ulaanbaatar: Embassy of Hungary in Mongolia; Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies; Mongolian National University of Education, Mongolian Studies Centre, 2016. 229 p.

11. Delden Mend — The Darkhad Shaman and Outlaw // Mongolo-Tibetica Pragensia. (2016). Vol. 9. No. 2. P. 15–35.

12. Some Aspects of the Language Usage of Darkhat and Oirat Female Shamans // Philology of the Grasslands. Essays in Mongolic, Turkic, and Tungusic Studies /Ed. by Á. B. Apatóczky, Ch. P. Atwood, B. Kempf. Leiden; Boston (MA): Brill, 2018. P. 59–79.

13. "I am the Fiddler of Erlig Khan" — The Bard as the Mediating Interpreter of the Hero in Kalmyk Epic Tradition // Acta Mongolica. 2018. No. 17. P. 133–162.

14. Oirat and Kalmyk, the Western Mongolic languages // The Oxford guide to the Transeurasian languages / Ed. by M. Robbeets & A. Savelyev. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 350–369.

15. Hungarian Folk Narratives (Hung. monda, népmonda) about the Mongol Campaign (1241–1242) // The Mongols in Central Europe. The Profile and Impact of their Thirteenth-Century Invasions / Ed. by Nagy, Balázs. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2023. P. 519–554.

16. Motifs of Fear in Bioraphical Narratives of Rivalry between Mongolian Lamas and Shamans, and Its Echoes in Legal Codes (17th and 18th Centuries) // Fear, Heterodoxy, and Crime in Traditional China: Toward an Anthropological History of Emotion and Its Social Management / Ed. by T. Previato. Leiden; Boston (MA): Brill, 2024. P. 71–108.

17. Prophecies of the Khalkha Jebtsundamba Khutugtus Written in Oirat Script (From the Oriental Collection in the Library of the Hungarian Academy of Sciences) // Acta Orientalia Hung. 2025. Vol. 78. No. 2. P. 189–220.

ФИЛОЛОГИЯ

УДК 811.581 + 81
DOI 10.48612/IVRRAN/ag9t-avvx-4ggh

И. А. Алимов
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

«ДУН ЦЗИН МЭН ХУА ЛУ»: НОЧНОЙ РЫНОК

Статья посвящена уникальному китайскому сочинению XII в. «Дун цзин мэн хуа лу» Мэн Юань-лао — беспрецедентному в китайской истории письменному источнику комплексных сведений о городской жизни времени Северной Сун. Это седьмая публикация из серии работ, посвященных «Дун цзин мэн хуа лу», включающая полный комментированный перевод частей «Ночной рынок у моста Чжоуцяо» и «Улицы и переулки у восточной угловой башни».

Ключевые слова: Китай X–XIII вв., эпоха Сун, китайский город, Мэн Юань-лао, «Дун цзин мэн хуа лу».

Об авторе: Алимов Игорь Александрович, доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Восточной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург). ORCID: 0000-0002-3235-8459 (Igor.Alimov@kunstkamera.ru).

© Алимов И. А., 2026

Настоящая работа является продолжением комментированного перевода сочинения Мэн Юань-лао (孟元老, XII в.) «Дун цзин мэн хуа лу» (東京夢華錄 «Записи снов о Хуа[сюй] в Восточной столице»)[1]. Данное сочинение, датированное 1147 г., представляет собой один из редких сунских текстов, где дано подробное описание восточной столицы империи — г. Бяньцзин 汴京 (совр. г. Кайфэн, пров. Хэнань). Это важнейший источник для реконструкции как внешнего облика сунского Кайфэна и его устройства — городских стен, кварталов, рынков и пр., так и собственно столичной жизни — с ее нравами, обычаями и традициями. «Дун цзин мэн хуа лу» донесли до наших дней уникальные сведения о сунском Кайфэне, нигде больше не встречающиеся, что настоятельнейшим образом требует введения данного письменного памятника в широкий научный оборот. Ниже вниманию читателя предлагается комментированный перевод двух разделов второй цзюани «Дун цзин мэн хуа лу» — «Чжоу цяо е ши» (州橋夜市 «Ночной рынок у моста Чжоуцяо») и «Дун цзяо лоу цзе сян» (東角樓街巷 «Улицы и переулки у восточной угловой башни»).

Ночной рынок у моста Чжоуцяо

Выйдешь из врат Чжуцюэмэнь — и напротив мост Лунцзиньцяо. А если от моста Чжоуцяо пойти на юг, то на [той] улице [продают] каши и отвары, жареное и вяленое мясо. Перед Юйлоу (玉樓 Яшмовый терем) [продают] барсучье мясо и мясо диких лисиц, вяленых куриц, а семьи Мэй и Лу — гусей, уток, кур, кроликов, требуху, угрей, баоцзы, куриную кожу, рубленые куриные почки, каждая порция не дороже пятнадцати монет; [здесь же] — закуски семьи Цао.

Дойдешь до врат Чжуцюэмэнь — тут [продают] жареные бараньи кишки, соленую рыбу, холодные рыбьи головы, тонко нарезанное

[1] Первая и вторая части были опубликованы в журнале «Mongolica», № 3 и 4 за 2024 г., третья и четвертая — в № 1 и 4 за 2025 г., пятая и шестая части — в № 1 и 2 за 2026 г. Настоящий перевод выполнен по критическому тексту «Дун цзин мэн хуа лу», подготовленному профессором Хэйлунцзянского университета И Юн-вэнем (伊永文, р. 1950), см.: [Мэн Юань-лао, 2006. Т. 1. С. 115–163]. Следует также отметить, что примечания к настоящему переводу не включают (повторяют) разъяснение тех терминов, названий и понятий, которые уже комментировались в частях, опубликованных ранее.

мясо в имбирно-бобовом соусе, нарезанные внутренности, красные нити, разделанные бараньи головы, перченые [свиные] копыта и редьку под острым имбирным соусом. А в летние месяцы [продают] конопляный творог с куриной кожей, крахмальную лапшу с конопляным питьем, постные палочки, охлажденные льдом и снегом круглые клёцки с тростниковым сахаром, водяные хрусталики фиников, свежую моченую айву, лекарственную айву, плоды куриноголовки, холодную воду изо льда и снега с тростниковым сахаром, [бобами] маш и корнем солодки, сок личжи, горчичные тыковки по-гуан[дунски], соленые овощи, абрикосовые пластинки, плоды сливы с имбирем, побеги латука, горчичные острые тыковки, клецки с тонко порезанной начинкой, фрукты в ароматном сахаре, узорчато засахаренные личжи, сливы из Юэ, пасту из нарезанной зубчиками периллы, сливы *дан* с золотыми нитями, ароматные цитрусовые шарики — всё это складывали в светло-красные коробки. А зимой — подаваемых на блюде кроликов, жаренную на вертеле свиную кожу с мясом, мясо дикой утки, пропитанный маслом рыбный фарш, жареные «зажатости», свиные внутренности — в таком роде. И [если] пройти до самого моста Лунцзиньцяо, то [тут продают] хрустящие мозги с мясом, это зовут «разные кушания». [Рынок] работает вплоть до третьей стражи.

Примечания. Следует подчеркнуть, что сведения о городской кухне эпохи Сун дошли до наших дней далеко не во всех подробностях; наименования многих кушаний и блюд часто ставят исследователей в тупик, о ряде нюансов мы можем лишь догадываться, опираясь на различные аналогии; поэтому все разъяснения, данные ниже, не претендуют на исчерпывающий характер, это, скорее, по большей части — попытка реконструкции.

Красные нити 紅絲. — Скорее всего, речь идет о своеобразной пищевой добавке, приготавливаемой из плодов момордики кохин-



Ночной рынок в Бяньцзине. Современное изображение по мотивам картины Чжан Цзэ-дуаня (из открытых источников)

хинской (*Momordica cochinchinensis*), которые нарезали очень тонкими полосками; после обработки (вымачивание в меде или в вине с последующей сушкой) те становились красными, откуда и название. Плоды доставляли с юга тогдашнего Китая, это был достаточно дорогой продукт, символ роскоши.

Конопляный творог с куриной кожей 麻腐雞皮 — популярное и недорогое летнее городское блюдо сунского Китая. Представляло собой смесь творога, приготовленного из порезанной кубиками массы вываренных до творожности семян конопли и приготовленной на пару и порезанной полосками обезжиренной куриной кожи. Все это поливалось ароматным соусом (соя, уксус, кунжут, имбирь, чеснок) и подавалось охлажденным.

Крахмальная лапша с конопляным питьем 麻飲細粉 — другое популярное летнее блюдо. Приготавливалось из лапши, сделанной из крахмала бобов: крахмал разводили водой, выпаривали на пару и затем нарезали на тонкие нити, после чего заливали кисло-пряно-сладким соусом сложного состава (уксус, перец, чеснок, имбирь, пр.). Блюдо также подавалось охлажденным и могло включать мясо и овощи.

Постные палочки 素簽. — Не совсем понятно, что в этом весьма популярном вегетарианском блюде летнего, так как оно подавалось горячим. Состояло из соевого творога и пшеничной клейковины, тонко нарезанных соломкой, обжаренных в масле и заправленных густым соусом (практически бульоном, приготовленным на основе грибов с добавлением специй и большого количества кунжутного масла).

Охлажденные льдом и снегом круглые клёцки с тростниковым сахаром 沙糖冰雪冷元子. — А вот это блюдо (скорее десерт) как раз летнее. В качестве основы здесь использовался мелко колотый лед (он заготавливался в глубоких подземных погребах-ледниках — переложенным землей с соломой), на который наливался сироп — загущенный в воде тростниковый сахар; туда добавлялись клёцки-шарики из рисовой или бобовой муки (отваренные и после охлажденные). Данное блюдо вполне можно назвать сунским аналогом современного мороженого. Поскольку летом лед по вполне понятным причинам был дефицитом, данное кушание стоило немалых денег.

Водяные хрусталики фиников 水晶皂兒 — еще одна дорогостоящая уличная бяньцзинская закуска. Сразу следует сказать, что здесь *цзао* (皂 мыло) используется вместо *цзао* (棗 финик) — как фонетическая замена просторечного характера. Мелкие финики многократно проваривали в сахарном сиропе до образования на кожуре толстого прозрачного слоя сахарной глазури — в результате финики превращались в нечто, похожее на прозрачный хрустальный шарик с красным плодом в сердцевине; они обладали необычайным сладковато-фруктовым вкусом и ценились за удивительный внешний вид.

Свежая моченая айва 生淹水木瓜 — холодная остро-сладкая закуска, приготавливаемая из тонко нарезанной айвы китайской (*Chaenomeles speciosa*), которую смешивали с солью, после чего, слив выделившийся сок, заливали заправкой из рисового уксуса, меда и пряностей (имбирь, перец).

Лекарственная айва 藥木瓜 — лакомство, приготавливаемое из плодов айвы, вымоченных в специальном сиропе, в состав которого (помимо сахара или меда) входили ароматические и лекарственные травы. Вымачивание было длительное — дабы плоды в полной мере пропитались сиропом, в результате чего айва становилась полупрозрачной, ароматной и сладкой.

Плоды куриноголовки 雞頭穰 — то есть очищенные ядра пресноводного растения эвиалы устрашающей (*Euryale ferox*), чьи плоды отдаленно напоминают голову курицы. Они, кажется, не являлись отдельным блюдом, но — компонентом иных кушаний (в частности, каши).

Личжи 荔枝 — так называемая китайская слива (*Litchi chinensis*), плодовое вечнозеленое дерево, произрастающее на юго-востоке Китая, — с небольшими овальными плодами розово-красного цвета, по вкусу напоминающими смесь клубники с виноградом. Чрезвычайно популярное лакомство в старом Китае,

его культ восходит к знаменитой наложнице танского императора Сюань-цзуна (на троне 712–755) гуйфэй Ян (楊貴妃 719–756), для которой данные плоды привозили с далекого юга специальные нарочные.

Горчичные тыковки по-гуан[дунски] 廣芥瓜兒 — собирательное название для быстро приготавливаемого блюда/закуски из мелко нарезанных овощей (огурцы, тыква, редька) под острым соусом (видимо, с использованием ферментированной горчичной пасты, приготавливаемой на южный манер).

Горчичные острые тыковки 芥辣瓜兒 — по всей вероятности, почти то же блюдо, что выше, но значительно более острое и быстрое в приготовлении.

Узорчато засахаренные личжи 間道糖荔枝 — в данном случае речь, по всей вероятности, идет о кондитерской имитации свежих плодов личжи, которые были весьма дорогостоящими и не столь широкодоступными. Подобную имитацию могли изготавливать, например, из вареного батата, на шарики из которого, похожие по форме на плоды личжи, наносили узор, имитирующий бугристую поверхность оригинального фрукта.

Юэ 越 — то есть древнее княжество, располагавшееся на территории совр. пров. Чжэцзян. Тамошние сливы испокон веков считались самыми лучшими.

Перилла 紫蘇 — *Perilla frutescens*, однолетнее травянистое масличное растение, используемое как в пищу, так и в лекарственных целях. По-видимому, в тексте Мэн Юань-лао имеется в виду не сама паста, но паста из периллы как компонент (приправа), например, к желтым бобам или овощам такого же рода.

Сливы *дан* с золотыми нитями 金絲黨梅. — По всей вероятности, имеется в виду некий сорт слив — *дан*; речь идет о многократно вываренных в сахарном сиропе плодах сливы, в результате чего они покрывались твердой сахарной корочкой, а золотыми нитями служили некие украшения из тончайшим образом нарезанного и обработанного, например, батата, которые обматывались вокруг слив.

Жареные «зажатости» 煎夾子 — судя по всему, что-то вроде жареных пирожков или блинчиков, возможно с начинкой. В любом случае, речь идет о тесте, зажаренном в масле до хрустящей корочки.

Третья стража 三更. — Как известно, в старом Китае ночное время традиционно разбивалось на пять равных промежутков, которые хотя и колебались в зависимости от времени года, составляли в среднем около двух часов каждый. Стражи отбивали в колокола или барабаны; дневное время на стражи не делилось и никак обычно не возвещалось, за исключением полудня, да и то лишь в столичных городах. Третья стража — с одиннадцати вечера до часа ночи.

Улицы и переулки у Восточной угловой башни

[Если] пойти на восток от Сюаньдэ[лоу], будет восточная угловая башня — это юго-восточный угол императорского города. Пойдешь от перекрестка на юг и будет имбирный *хан*, а [если] идти на север по Гаотоуцзе (高頭街 Улица Высокоголовых) мимо *хана* ткачей, попадешь на улицу у врат Дунхуамэнь, к воротам Чэньхуэймэнь (晨暉門 Ворота рассветных лучей), дворцу [Шанцин]баолугун и потом прямо до врат Цзюсуаньцзаомэнь — и там самое бойкое место [торговли] циновками. В годы под девизом правления Сюань-хэ [здесь] рядом с городской стеной расширили казенную дорогу.

Пойдешь на восток — будет улица Паньлоуцзе (潘樓街 Улица Терема Паней), ее южная часть зовется Индянь (鷹店 Ястребиная лавка), и всего одна лавка [тут] привечает покупателей ястребов и соколов, а все остальные торгуют жемчугами, шелковыми тканями, благовониями и лекарственными снадобьями.

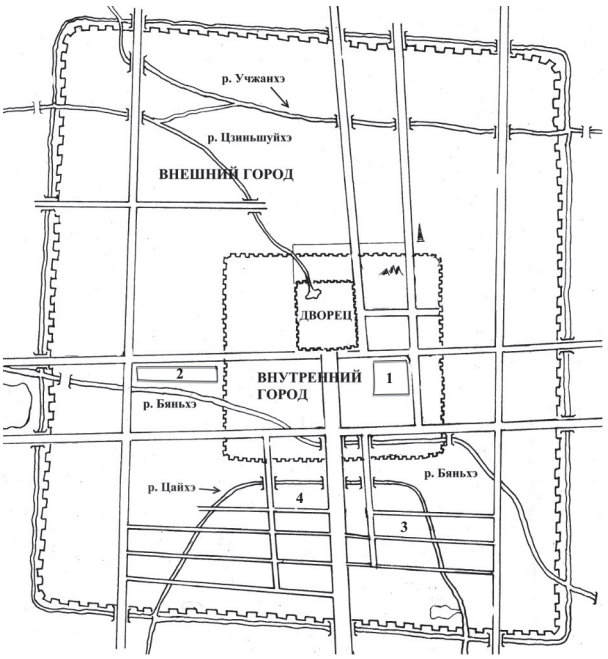
Пройдешь на юг — и будет переулок, зовущийся Цзешэн (界身 Невольничий район), это место для меновой торговли золотом, серебром и узорчатым шелком. Строения [тут] величественные, большие, с широкими воротами — издалека высятся, словно лес густой. Каждая сделка за раз [исчисляется] миллионами [монет] — услышишь, увидишь [такое], и дух захватывает!

А на восток [оттуда] в северном конце улицы — винная лавка Паньлоу и перед ней каж-

дый день начиная с пятой стражи собирается рынок: продают одежду, картины, драгоценные безделушки, [рога] носорога, нефрит, а как встанет солнце — разные [продукты] вроде бараньих голов, [свиной] требухи, бараньих и говяжьих почек, «молочные палаты», рубец, дичь: перепелов, зайцев, голубей, [а также] крабов и моллюсков. А как распродадут — на рынке появляются разные ремесленники, продают и покупают всякие небольшие заготовки [для работы] и материалы. После обеда на рынке появляются яства и питье — вроде рассыпчатой медовой еды, финиковых колобков, сахарных клецок, фруктов в ароматном сахаре, «засахаренных резных цветов». Ближе к вечеру [здесь] торгуют головными украшениями, шапками и гребнями [для волос], шейными повязками, драгоценными безделушками, повседневными мелочами и прочим [в духе] терема Хэ. А на восток будет лавка семьи Сюй, [торгующая] тыквенной похлебкой.

В южной части улицы — *вацзы* семьи Сан. Ближе всего на север [оттуда] — Срединный *ва*[*цзы*], следующий — Внутренний *ва*[*цзы*]. Больших и малых сцен-балаганов там более пятидесяти. Среди них Лотосовый и Пионовый балаганы в срединном *вацзы*, Балаган *еча* и Слоновый балаган во внутреннем *вацзы* — самые большие, могут вместить по нескольку тысяч человек. После таких, как Дин Сяньсянь, Ван Туань-цзы и Чжан Ци-шэн, теперь и многие другие артисты показывают тут [свое] мастерство. В *вацзы* [также] во множестве продают лекарственные снадобья, предсказывают гаданием будущее, зазывают [продать] старую одежду, меряются силой, [торгуют] питьем и едой, бреют и стригут, [продают] вырезки из бумаги, распевают песенки — всё в таком роде. Можно провести тут целый день, и не заметишь, как стемнеет!

Примечания. *Хан* 行 — торговый ремесленный ряд (сунские авторы в этом же смысле употребляли также термин *туань* 團, не делая между *ханом* и *туанем* принципиальных различений), фактически — цеховая корпорация. Ремесленники (обычно это были семейные предприятия, где ремесло передавалось из поколения в поколение) определенной специальности старались селиться на одной улице или в одном квартале, и те часто получали названия от их специализации. Подобная организация городских ремесленников была известна в крупных городах еще начиная с танского времени; в целях соблюдения порядка и борьбы с конкуренцией друг между другом, а также с пришлыми умельцами у *хана* был свой глава, установленные (неписаные) правила и твердые цены на продукцию.



Некоторые столичные *вацзы*:
1. *Вацзы* семьи Цай 蔡家瓦子.
2. *Вацзы* к западу от моста Чжоуцяо 州橋瓦子.
3. *Вацзы* у врат Баоканмэнь 保康門瓦子.
4. *Вацзы* у врат Синьмэнь 新門瓦子

Пятая стража 五更 — с трех часов ночи до пяти часов утра.

«Молочные палаты» 妳房 — то есть грудинка молочного барашка, тушеная, вареная, приготовленная на пару, запеченная.

Рассыпчатая медовая еда 酥密食 — некие рассыпчатые медовые сладости (коржики?), приготовленные из муки и меда, скорее всего, некитайского происхождения, а проникшие по Шелковому пути в Поднебесную из Средней Азии или Персии.

«Засахаренные резные цветы» 密煎雕花. — Можно предположить, что за основу этого лакомства брался некий фрукт или овощ

(достаточно плотный по фактуре), на котором вырезалось изображение цветка (цветов), после чего он вываривался в медовом сиропе (резьба просвечивала сквозь слой медовой глазури) и охлаждался.

[В духе] терема Хэ 何婁. — Здесь Мэн Юань-лао использует омофонное *лоу* (婁 фамильный знак, созвездие) вместо *лоу* (樓 башня, терем). Имеется в виду некогда существовавшее в Бяньцзине торговое заведение Хэцзялоу (何家樓 Терем семьи Хэ), торговавшее различными подделками и недоброкачественными вещами; данное заведение ушло в историю, а иносказание (в смысле низкопробного и поддельного товара) осталось.

Ечa 夜叉 — якша (санскр. Yaksa), демон-посланец ада (будд).

Дин Сянь-сянь 丁先現, Ван Туань-цзы 王團子, Чжан Ци-шэн 張七聖 — знаменитые столичные артисты того времени. Из них достоверные сведения есть лишь о Дин Сянь-сянь (она же Дин Ду-сай 丁都賽), комической актрисе и исполнительнице *цзацзюй* (музыкальная драма) времен правления императора Хуэй-цзуна; в 1958 г. китайские археологи нашли камень, на котором было вырезано ее изображение и имелась надпись, что это именно Дин Ду-сай. Была чрезвычайно популярна и принимала участие в официальных празднествах. Про Чжан Ци-шэна мы знаем только, что это был уличный фокусник, иллюзионист, весьма известный своим искусством. Ци-шэн (Седьмой мудрец) — скорее всего, его прозвище или псевдоним (так же, как и у Ван Туань-цзы, Вана-Колобка).

Использованная литература

Мэн Юань-лао, 2006: 孟元老。東京夢華錄箋注 / 伊永文箋注. 北京 («Записи снов о Хуасюй в Восточной столице» с комментариями. Пекин), 2006. 1–2 册.

“DONG JING MENG HUA LU”: THE NIGHT MARKET

Igor A. Alimov
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences

This article focuses on the unique 12th century Chinese text “Dong jing meng hua lu” by Meng Yuan-lao — an unparalleled written source in Chinese history providing comprehensive information on urban life during the Northern Song period. It constitutes the sixth publication in a series of works dedicated to “Dong jing meng hua lu”, and includes a complete annotated translation of the sections “The Night Market at Zhouqiao Bridge” and “Streets and Alleys at the East Corner Tower”.

Key words: China in the 10th–13th centuries, Song era, Chinese city, Meng Yuan-lao, “Dong jing meng yua lu”.

About the author: **Igor A. Alimov**, Dr. Sci. (History), Head of the Department of East and Southeast Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (alimov@pvost.org). ORCID: 0000-0002-32358459.

УДК 811.512.3
DOI 10.48612/IVRRAN/u7bg-1hp6-vexm

С. Мөнхсайхан
Монгол Улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн

ДУНДАД ҮЕИЙН МОНГОЛ ХЭЛНИЙ ГИЙГҮҮЛЭГЧ АВИАНЫ ЗАРИМ ОНЦЛОГ

Түүхэн хэл шинжлэлийн судалгаа нь бидэнд уламжилж ирсэн бичгийн дурсгалуудын ачаар монгол хэл судлалын олон эргэлзээтэй, маргаантай асуудлыг шийдвэрлэн, тэр хэрээр орчин цагийн монгол хэл шинжлэлийн судалгаанд бодитой эх сурвалж, баримт болсоор ирсэн билээ. Гэвч уг судалгаанд нэлээн шийдвэрлэх үүрэгтэй боловч харьцангуй бага судлагдсан нь хятад үсгээр тэмдэглэгдсэн монгол хэлний дурсгалууд юм. Ялангуяа амьд ярианы хэлэн дэх авианы харилцан нөлөөллийг тэмдэглэсэн байдаг нь авианы хувьсал хөгжлийн түүхэн судалгаанд үнэ цэнэтэй баримт болдог. Бид энэ удаа Монголын нууц товчооны жишээ баримтаар голлон Монгол и юй толь 蒙古譯語 (MY.) /1264/, Хуа и и юй толь 華夷譯語 (Hua.) /1389/, Бэй лу и юй 北虜譯語 (BLY.) /1598/, Лу лун сай люэ-ийн орчуулга үг 盧龍塞畧 (Lu.) /1610/, Бэй лу као 北虜考 /1621/ (BLK) зэрэг дурсгалуудад гарах жишээ баримтаар дэлгэрүүлж, дундад үеийн монгол хэлний гийгүүлэгч авианы зарим онцлогийг тодруулав. Үүнд, дундад үеийн монгол хэлэнд гарсан гийгүүлэгч авиа сулран сугарах, гийгүүлэгч авиа давхарлах зэрэг үзэгдлийг гүнзгийрүүлж судлав. Судалгааны үр дүнд авианы дурдсан үзэгдлүүдийн зарим нь түр зуурын шинжтэй, тухайлбал, хэлэхүйн урсгалд үе төгсгөх гийгүүлэгч авиа гээгдэх үзэгдлийг дурдаж болох ба түүний ул мөр орчин цагийн монгол хэлэнд одоо ч байсаар байна. Мөн хоёр эгшгийн дундах гийгүүлэгч сулран сугарснаар монгол хэлэнд урт эгшиг үүссэн түүхэн авиа зүйн үзэгдлийн нөлөөгөөр монгол хэлний үгийн бүтцэд зохих өөрчлөлт гарсан байна.

Түлхүүр үг: Дундад үеийн монгол хэл, монгол хэлний хятад үсгийн дурсгал, гийгүүлэгч авиа, гийгүүлэгч авиа сулрах, гийгүүлэгч авиа давхарлах.

Зохиогчийн мэдээлэл: Сэржээгийн Мөнхсайхан, Монгол Улсын Шинжлэх ухааны академийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн Хэл шинжлэлийн салбарын эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан, доктор (Sc. Dr.), дэд профессор (Монгол Улс, Улаанбаатар) (munkhsaikhans@mas.ac.mn).

© Мөнхсайхан С., 2026

Түүхэн хэл шинжлэлийн судалгаа нь бидэнд уламжлан ирсэн бичгийн дурсгалуудын ачаар монгол хэл судлалын олон эргэлзээтэй, маргаантай асуудлыг шийдвэрлэн, тэр хэрээр орчин цагийн монгол хэл шинжлэлийн судалгаанд бодитой үндэс, баримт болсоор ирсэн билээ. Гэвч уг судалгаанд нэлээн шийдвэрлэх үүрэгтэй боловч харьцангуй бага судлагдсан нь хятад үсгээр тэмдэглэгдсэн монгол хэлний дурсгалууд юм. Уйгуржин болон дөрвөлжин үсгийн дурсгалууд нь дундад үеийн монгол хэлний бичгийн хэлний байдлыг тодруулах боломж олгодог бол хятад үсгийн (мөн араб) дурсгалуудаас тухайн цагийн амьд ярианы хэлний онцлогийг мэдэх боломжтой. Учир нь, хятад үсгийн дурсгалуудын монгол үгийг тэмдэглэсэн галиг нь уйгуржин үсгийн бичгийн тогтолцоонд суурилсан боловч хэлэхүйн урсгал дахь авианы харилцан нөлөөллийг нарийн тодорхой тэмдэглэсэн байдгаараа түүхэн авиа зүйн судалгаанд үнэлж баршгүй ач холбогдолтой юм.

Хятад үсгээр тэмдэглэгдсэн монгол хэлний дурсгалууд тооны хувьд тийм ч олон биш бөгөөд хэл шинжлэлийн судалгаанд бодитой үндэс, баримт болгон ашиглахад нэлээн баялаг материалтай нь дараах хэдэн сурвалж болно. Үүнд, Монгол и юй толь 蒙古譯語 (MY.) /1264/, Монголын нууц товчоо 元朝秘史 (MNT) /XIV зууны II хагас/, Хуа и и юй толь 華夷譯語 (Hua.) /1389/, Бэй лу и юй 北虜譯語 (BLY.) /1598/, Лу лун сай люэ-ийн орчуулга үг 盧龍塞畧 (Lu.) /1610/, Бэй лу као 北虜考 /1621/ (BLK) юм. Эдгээрт дундад үеийн монгол хэлний олон сонир-

холтой үзэгдэл тэмдэглэгдсэн байх ба энэ удаад зөвхөн гийгүүлэгч авиатай холбоотой зарим баримтыг тодруулан судлав.

Монгол хэлний үгийн хамгийн бага утгат хэсэг нь авиа бөгөөд үг хэлийг дохиожуулах үндсэн үүрэгтэй. Өөрөөр хэлбэл, хэлний авианы гол шинж нь түүний утга ялгаруулах үүрэг юм. Хэлэхүйн явцад авиа тодорхой цуваанд орж, нэг нэгэндээ харилцан нөлөөлж, зэргэлдээх авианы нөлөөгөөр хэд хэдэн хувилбартай болдог. Авианы байрлалаас шалтгаалж зарим тохиолдолд авиа өөрийн үндсэн шинжээ хадгалж чаддаг бол зарим тохиолдолд үүний эсрэгээр үндсэн шинж нь хувирдаг. Тухайлбал, монгол хэлний тэргүүн үеийн эгшиг авиа ямагт өөрийн үндсэн өнгөө хадгалж, тод сонсогддог. Тэгвэл тэргүүн үеэс хойш орсон эгшиг авиа балархайшдаг, зөөлөн гийгүүлэгчийн орчинд урагшлан хэлэгддэг гэх мэт онцлогтой. Мөн гийгүүлэгч авиа үгийн эхэн, дунд, адагт хаа ч өөрийн үндсэн шинжээ хадгалах боловч үгийн эхэнд орсон чанга гийгүүлэгч дэд үеийн чанга гийгүүлэгчээсээ шалтгаалан амьсгалын түрэлтгүй болох, сул гийгүүлэгч дуугүй болох [Надмид, Санжаа, 1993. Х. 48–49] зэргээр авианы шинж нь хувирдаг ажээ.

ГИЙГҮҮЛЭГЧ АВИА СУЛРАН СУГАРАХ. Монгол хэлний хятад үсгийн дурсгалуудад тэмдэглэгдсэн гийгүүлэгч авиатай холбоотой олон үзэгдэл нь монгол хэлний гийгүүлэгч авианы ерөнхий тогтолцоог гаргахад чухал баримт хангадаг. Хэдийгээр монгол хэлний гийгүүлэгч авиа нь монгол хэлний урт удаан түүхэн хөгжлийн явцад хэлэгдэх онцлогоо харьцангуй хадгалсаар ирсэн боловч хэлний хэмнэх зарчим болоод өгүүлэхүйн эрхтний энерги арвилах шаардлагаар зарим авиа гээгдэн сугарч, зарим нь зэргэлдээх авианы нөлөөгөөр утга ялган, шинээр нэмэгдэх зэргээр үргэлжийн хөгжил хөдөлгөөнд байжээ. Авиа сулрах үзэгдэл нь авианы харилцан бие биедээ нөлөөлөх түгээмэл хуулийн дагуу зэргэлдээ авианыхаа давамгайлах нөлөөн дор явагддаг. Гийгүүлэгч авиа ингэж сулрах явцдаа хамжихаас шүргэх, шүргэхээс сул шүргэх зэргээр өгүүлэгдэх хам шинжээ алдсаар эцсийн эцэст фонем (авиалбар), морфем (бүтээвэр)-ийнхоо үүргийг бүрмөсөн алдан сулран сугардаг [Төмөртогоо, 2017в. Х. 298] байна. Бидний судалгаанаас үзвэл, уг үзэгдлийн үйл явц, үр дүн нь үе төгсгөх болон үгийн дундах гийгүүлэгчдэд харилцан адилгүй байна.

А. Үе төгсгөх гийгүүлэгч авианы сулрал. Монгол хэл залгамал бүтэцтэй, тодорхой байрлал бүхий бүтээврүүдийг угсруулан залгаж үг бүтээдэг онцлогтой. Монгол хэлний үеийн бүтэц, хувьслыг судалсан эрдэмтдийн үзэхээр монгол хэлний үе эгшиг, гийгүүлэгч хоёроос бүтэж, авианы тодорхой дараалал бүхий V, VC, CV, CVC [Төмөртогоо, 2017в. Х. 326–335] гэсэн бүтэцтэй гэжээ. Үүнээс VC, CVC бүтцийн төгсгөлд тохиолдох гийгүүлэгчийг “үе төгсгөх” гийгүүлэгч гэх агаад уйгуржин монгол бичгийн хэлэнд “дэвсгэр” гийгүүлэгч хэмээн нэрлэдэг. Монгол хэлний хятад үсгийн дурсгалуудад тэмдэглэгдсэн гийгүүлэгч авиатай холбоотой үзэгдлүүдээс хамгийн сонирхолтой нь хэлэхүйн урсгалд үе төгсгөх гийгүүлэгч авиа суларч буй үзэгдэл юм. Үүнд, үе төгсгөх гийгүүлэгчээр төгссөн үгэнд эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад үгийн эцсийн гийгүүлэгчийн авианы шинж хувирна. Жишээ нь,

q>g :

MNT. turqaq→turqag-i

MNT. uruq→urug-i, urug-iyan,urug-iyar

MNT. nuntuq→nuntug-iyan

MNT. omoq→omog-iyan

MNT. ǰarliq→ǰarlig-iyar

MNT. quyaq→ quyag-iyan

Энэ тохиолдолд i-ээр эхэлсэн нөхцөл залгахад өмнөх q гийгүүлэгч сулран урагшилж g болжээ. Өөр нөхцөл залгавал авианы шинжээ тогтвортой хадгалж байна. Жишээ нь,

nuntuq→nuntuq-ača, nuntuq-tur, nuntuq-ṭur

ǰarliq→ǰarliq-tur, ǰarliq-un

гэх мэт.

q>k :

MNT. ayimaq→ayimak-iyar-iyan,

MNT. tuq→tuk-iyan

MNT. uruq→uruk-iyar-iyan

Жишээнээс үзвэл зөвхөн i эгшгээр эхэлсэн нөхцөл залгахад q гийгүүлэгчийн (хэлний гүн угаар хэлэгддэг) авианы шинж хувирч байна. Энэ нь угтаа эр үгэнд ордог уул k гийгүүлэгч нь i эгшгийн өмнөх *q-аас үүссэнийг баталж байна. Өөр бусад нөхцөл залгавал

MNT. ayimaq→ayimaq-un

MNT. uruq→ uruq-a, uruq-ača, uruq-tur, uruq-un

гэх мэтээр авианы шинжээ хадгалдаг ажээ. Дурдсан хоёр авианы үзэгдэл нь угтаа i-гийн өмнөх q гийгүүлэгчийн тагнайших үйл явц бөгөөд тодруулбал, q нь тагнайшихаас өмнө суларч q→g→k болсны баримт юм.

k>g :

MNT. ǰük→ǰüg-eče, ǰüg-ün

MNT. kerek→kereg-iyen

MNT. kešik→kešig-eče, kešig-ün

MNT. čerik→čerig-eče,čerig-iyen, čerig-iyer, čerig-ün

MNT. ök-→ ögü'et, ögüle'e, ögümü, ögün, ögüre, ögürün

MNT. külük→külüg-i, külüg-iyer, külüg-ün

MNT. esük→esüg-iyen

MNT. temdek→temteg-ün

Зөвхөн эм үгэнд тохиолддог хэлний хойгуурх, дуугүй, хамжих k нь эгшгээр эхэлсэн нөхцөл (-eče, -i, -iyer, -ün) залгавал дуутай, хамжих g болж байна. Харин гийгүүлэгчээр эхэлсэн нөхцөл залгавал k нь авианы үндсэн шинжээ хадгалж, хатуу дэвсгэр учир -tür/-ṭür нөхцөлийг залгаж байна. Жишээ нь,

MNT. ǰük→ǰük-tür, ǰük-ṭür

MNT. kešik→kešik-ṭür гэх мэт.

t(дэвсгэр d)>d:

MNT. noyat→noyad-ača, noyad-i, noyad-un

MNT. önečit→önečid-ün

MNT. minqat→minqad-ača, minqad-un

MNT. morit→morid-iyan

MNT. müret→müred-ün

MNT. ökit→ökid-i, ökid-iyen, ökid-ü'en

Монголын нууц товчоонд ижил цаг үед хамаарах уйгуржин бичгийн дурсгалуудад хэвшиж амжаагүй байсан дэвсгэр гийгүүлэгчдийг ялган тэмдэглэх зарчим маш тодорхой үйлчилдэг. Үүнд дэвсгэр d гийгүүлэгчийг t-ээр тэмдэглэсэн ба энэ нь нэг талаар дэвсгэр гийгүүлэгчийг дэвсгэрлэдэггүй гийгүүлэгчээс ялгасан мэт боловч авианы үзэгдлийн талаас авч үзвэл хэлэхүйн урсгалд авианы харилцан нөлөөллийн үр дүнг тусгасан байна.

s>*š*: MNT. *nudurqas →nudurqaš-iyan

Авианы уг үзэгдлийг Монголын нууц товчооны хятад галигт маш тодорхой тэмдэглэсэн боловч латин галиг боловсруулагсад "нударгас" гэдэг үгээс бусдыг нь s авиагаар тэмдэглэжээ. Учир нь, Монголын нууц товчооны галигийг бичгийн хэлний галиг хэмээн үзсэнтэй холбоотой. Гэвч

noqa-‹i›s 那中孩思>noqas-iyan 那中合**昔**顏 (noqaš-iyan)

*yaras 牙舌剌**思**>yaras-iyan 牙舌剌**昔**┌ (yaraš-iyan)

*se'üses 薛兀薛**思** > se'üses-i 薛兀薛**昔** (se'üseš-i)

*tusas 土撒**思**>tusas-i土撒**昔** (tusaš-i)

aqtas 阿黑騧**思** [阿黑騧思]>aqtas-iyan 阿黑騧**昔**顏 (aqtaš-iyan)

*geriyes 格舌里耶**思**>geriyes-iyen 格舌里耶**昔**顏 (geriyeš-iyen)

ečiges 額赤格**思**>ečiges-i 額赤格**昔** (ečigeš-i)

beyes 別耶**思** [別耶思]>beyes-iyen 別耶**昔**顏 (beyeš-iyen)

гэх мэт үгийн хятад галигаас үзвэл, s авианы араас i авиа орсон тохиолдолд бүгд хэлний үзүүр, тагнайн шүргэх š болсон байна.

Монголын нууц товчооны жишээ баримтаас үзвэл, энэ үед s, š бүрэн ялгарч, утга ялгадаг болсон байна. Тухайлбал,

үгийн эхэнд: šibawulan, šidü, šibe'e, šira

үгийн дунд: tušiyaldun, kešik, qaši'un

гэх мэтээр уул үзэгдлийг тэмдэглэжээ.

Б. Үгийн дундах гийгүүлэгч авианы сулрал. Дундад үеийн монгол хэлний хоёр эгшгийн дундах шүргэх гийгүүлэгчийн тухай гадаад дотоодын олон эрдэмтэн тусгайлан судалж, хоёр эгшгийн арын эгшиг уртаар дуудагдаж байсантай холбоотойгоор өмнөх гийгүүлэгч сулран, улмаар гээгдсэн гэсэн дүгнэлтэд хүрчээ [Төмөртогоо, 2017б. Х. 233–235]. Үүнийг батлах баримт нь Монголын нууц товчоо болон хятад үсгийн бусад дурсгалд тэмдэглэгдэн үлдсэн бөгөөд үгийн дундах гийгүүлэгч авиа сулран сугарснаар монгол хэлэнд урт эгшиг үүссэн байна. Үүнийг үзүүлбэл:

1/ Юуны өмнө уйгуржин монгол бичигт тэмдэглэгдсэн Vq(γ)/gV бүтэцтэй урт эгшгийн дундах гийгүүлэгч арын эгшгийн хэлэгдэх онцлогоос шалтгаалан суларч төвөнхийн шүргэх h болж, улмаар сугарсан. Жишээ нь,

qahan 中合罕>qa'an-a 中合阿納 “*хаан*”
güǰühün 古主渾[1]>güǰü'ün 古主温 “*хүзүү*”

2/ Мөн хоёр эгшгийн арын уруулын эгшгийн нөлөөгөөр дундах шүргэх гийгүүлэгч нь сулрах явцдаа уруулын эгшгийн хэлэгдэх байдалд татагдан уруулын шүргэх w болж, улмаар бүрмөсөн сугарсан. Жишээ нь,

Мб. baqu->MNT. bawu- →ba'u- “*буух*”
Мб. bidaqu>MNT. budawu “*бядуу*”
Мб. čegülün>MNT. čewülün “*цүүлэн*”
Мб. daqun>MNT. dawun → da'un “*дуун*”
Мб. daquli->MNT. dawuli- → da'uli-→dauli “*дайлах*”
Мб. maqun>MNT. mawun “*муу*”
Мб. negU->MNT. newü- “*нүүх*”

3/ Хоёр эгшгийн дундах гийгүүлэгч бүрмөсөн сугарч амьсгалын түрэлтээр зааглагдсан. Жишээ нь, qa'alqa, ü'ürčü, ine'ebe гэх мэт.

4/ Хэрэв амьсгалын түрэлтээр зааглагдсан хоёр эгшиг ижил байвал qālqa, ūrčü, inēǰü'ü гэх мэтээр урт болсон.

5/ Хэрэв амьсгалын түрэлтээр зааглагдсан хоёр эгшиг өөр байвал эхлээд амьсгалын түрэлтийн арын уруулын эгшиг өмнөх уруулын бус эгшгээ уруулшуулж, улмаар амьсгалын түрэлт үгүй болоход өөртөө бүрэн ижилсүүлсэн. Жишээ нь,

nau'ur 恼兀兒 “*нуур*”
au'ula 襖兀剌 “*уул*”
čilau'un 赤老文 “*чулуун*”
deü'ü 斗兀 “*дүү*”
ǰeü'ü 呪兀 “*зүү*”

гэх мэт. Энэ үзэгдэл Дэн тан би жю-ийн 20-р боть болох Бэй лу и юй /1598/-д, мөн Лу лун сай люэ-ийн 19, 20-р бүлгийн орчуулгын бүлэг [1610]-т тус тус тэмдэглэгджээ.

6/ Зарим тохиолдолд амьсгалын түрэлт үгүй болоход хоёр эгшиг (хоёр өөр) аль алинтайгаа ижилсэлгүй нийлсэн. Жишээ нь, dauli-, niuča гэх мэт авианы үйл явц болжээ.

Энэ мэтчилэн уртаар дуудагддаг хэл зүйн нөхцөлүүдийн үгийн дундах гийгүүлэгч авиа мөн сулран сугарсан. Жишээ нь,

baralu'a 巴舌剌魯阿 “*барлаа*”
čewürelü'e 潮兀舌列魯阿 “*цүүрлээ*”
bari'at 把舌里阿楊 “*бариад*”
bariǰu'ui 把舌里主為 “*барьжухуй*”
bariqsa'ar 把舌里黑撒阿舌児 “*барьсаар*”
bari'ulu'at 把舌里兀魯阿楊 “*бариулаад*”
berile'ülǰü 別舌里列兀勒周 “*бэрлүүлж*”

-Монголын нууц товчооны жишээнээс үзвэл үгийн дундах b гийгүүлэгч сугарсан тохиолдлын олонх нь хэл зүйн нөхцөл дээр илэрч байна. Жишээ нь,

-Уйгуржин монгол бичгийн үйлийн холбох нөхцөл -basu/-besü

irebesü 亦舌列別速>ire'esü
亦舌列阿速 “*ирвээс*”
quyubasu 中忽余巴速>
quyu'asu 中忽余阿速 “*гуйваас*”
üǰebesü 兀者別速>üǰe'esü
兀者額速 “*үзвээс*”
yabubasu 迓步巴速>
yabu'asu 迓步阿速 “*явбаас*”

-Үйлдэхийн тийн ялгалын -bar/-ber

gerü-ber 格舌魯別舌児>
gerü-er 格[舌]魯額舌児 “*хэрүүгээр*”
miqa-bar 米中合巴舌児>
miqa-ar 米中合阿舌児 “*махаар*”
öngge-ber 汪格別児>
öngge-er 汪格額舌児 “*өнгөөр*”
elbesü-er 額勒別速額舌児 “*элбэсээр*”
ǰayā-ar 札牙阿舌児 “*заяагаар*”
qaqča-ar 中合黑察阿児 “*гагцаар*”

-Нэрийн хамаатуулах нөхцөл -ban/-ben

qo'olai-da-an 中豁斡来荅安 “*хоолойдоо*”
inǰes-eče-en 勝哲薛扯延 “*инжсээсээ*”
nidün-eče-en 你覩捏扯延 “*нүднээсээ*”
egeči-de-en 額格赤迭延 “*эгчдээ*”

гэх мэт жишээ байна.

ГИЙГҮҮЛЭГЧ АВИА ГЭЭГДЭХ. Дундад үеийн монгол хэлэнд нэлээн түгээмэл байсан авианы үзэгдлийн нэг нь үе төгсгөх гийгүүлэгч гээгдэх явдал юм. Уул үзэгдэлд хэлний хэмнэх зарчим нэлээн нөлөөлсөн бололтой байна. Монгол хэлний хятад үсгийн дурсгалуудад үе төгсгөх гийгүүлэгч авиа сугарсан жишээ олон тааралддаг. Жишээ нь, Монгол и юй тольд

	Хятад орчуулга	Хятад галиг	Латин галиг
虎	八索		ba(r)so /барс/
鉄	忒木真		temü(r)ǰin /төмөрчин/

[1] Түүхэн хэл зүйн баримтаас үзвэл γ/g-ийн арын эгшиг нь a, э байвал энэ үзэгдэл болдог ба хэрэв уруулын эгшиг байвал дундах гийгүүлэгч нь уруулын шүргэх w болдог. Гэвч Монголын нууц товчоонд уруулын эгшгийн дундах гийгүүлэгч сул шүргэх h болсон жишээ байна.

筋	秀布	šü(r)bü(sü) /шөрмөс/
海東青	剌速忽兒	ǰala su(ng)qur /шонхор/
花馬	阿剌	ala(q) (mori)
甲	忽耶	quye(q) /хуяг/
花	掣掣	čeče(k)
文書	必赤	biči(k)
红	忽剌	hula(n)
藍	怒窩	nu’o(n) /ногоо/
珠子	速不	subu(d)
韮	和和	qoqo(d)
跋	朶忽剌	doqula(ng)
孔雀	倒虎	dauqu(s) /тогос/

Түүхэн авиа зүйн үүднээс үзвэл гийгүүлэгч авиа суларсны үр дүнд бүрмөсөн сугардаг зүй тогтолтой. Харин үе төгсгөх гийгүүлэгч авиа ийнхүү шууд гээгдсэн баримтыг дундад үеийн монгол хэлэнд байсан, одоо ч орчин цагийн монгол хэлэнд байгаа тогтворгүй “n”-тэй холбоотой авианы үзэгдэлтэй адилтган үзэж болох бөгөөд тодруулбал, дундад үеийн монгол хэлэнд үе төгсгөж буй гийгүүлэгч, ялангуяа үгийн төгсгөлийн гийгүүлэгч авиа олонхдоо тогтворгүй байж хэлэхүйн урсгалд гээгддэг байсны баримт хэмээн үзэв. Өөрөөр хэлбэл, ингэж үе төгсгөх гийгүүлэгч тогтворгүй хэлэгддэг авианы үзэгдэл нь түр зуурын шинжтэй байсан, ялангуяа дундад үеийн монгол хэлэнд нэн идэвхтэй илэрч байсан бөгөөд эдүгээ уул үзэгдлийн ул мөр нь монгол хэлний харьяалах, өгөх орших, гарахын тийн ялгалын нөхцөлийг нэр үндсэнд залгахад илэрдэг авианы үзэгдлээр илэрч байж болно. Орчин цагт дурдсан гийгүүлэгч авианууд аас зөвхөн “n”-тэй холбоотой авианы үзэгдэл хадгалагдан үлджээ.

Үүнээс гадна нэр үгэнд хэл зүйн нөхцөл залгах үед үе төгсгөх гийгүүлэгч сугарна. Үүнд:

-Ye төгсгөх гийгүүлэгчийн араас нэрийн олон тооны -ud/-üd нөхцөл залгавал үгийн эцсийн гийгүүлэгч сугарна. Жишээ нь, Монголын нууц товчоонд:

ayimaq→ayima’ud-ača

uruq→uru’ud- ača

turqaq→turqa’ut, turqa’ut-lu’a,

turqa’ud-i, turqa’ud-iyan, turqa’ud-iyar, turqa’ud-un

kešik→keši’üt/ keši’üd-ün

külük→külü’üt/külü’üd-i, külü’üd-iyen, külü’üd-iyer-iyen, külü’üd-ün

čerik→čeri’üt, čeri’üt-lü’e-ben, čeri’üt-te, čeri’üt-tür, čeri’üt-ṭür

čeri’üd-i, čeri’üd-iyen, čeri’üd-iyer, čeri’üd-ün

esük→esü’üt

Жич: энэ тохиолдолд урт эгшиг үүсэх үйл явц /Vq(γ)/gV>V’V/-тай адил авианы орчин бүрдсэн учир ийнхүү үгийн эцсийн гийгүүлэгч сугарсан байна. Жишээ нь,

qa’alqa, ü’ürčü, ine’ebe=turqa’ut, külü’üt, esü’üt

гэж үзэж болно. Гэвч өнгөц харахад үе төгсгөх k, q гийгүүлэгч сугарсан мэт боловч, эдгээр хамжих гийгүүлэгч хэлэхүйн урсгалд шууд гээгддэггүй тул суларч k>g, q>g>k болсны үр дүнд сугарсан байна. Жишээ нь, čerik>čerig-eče, čerig-iyen, turqaq>turqag-i гэх мэт.

-Ye төгсгөх гийгүүлэгч авианы араас тийн ялгалын нөхцөл залгавал үгийн эцсийн гийгүүлэгч сугарна. Жишээ нь, Монголын нууц товчоонд,

aldal>alda[l]-ṭur [205§]

güreget>gürege[t]-te [66§, 120§]

*geyit>geyi[t]-tür-iyen [134§]

nököt>nökö[t]-de-en [170§]

učumaq-ār /208§/>učuma-ar [174§]

гэх мэт.

-Мөн үе төгсгөх гийгүүлэгчээр төгссөн үгэнд шинэ үг бүтээх дагавар залгавал гээгдэнэ. Жишээ нь Монголын нууц товчоонд, boro[q]čin /25§/, dayyiǰi[q]či /105§/, helige[b]čitü /135§/, ono[b]či /178§/, hüke[r]čin /234§/, manaqa[r]ši /66§/ гэх мэт, мөн Монгол и юй толийн өмнөх жишээг үүнд оруулж болно.

Хэдийгээр ярианы урсгалд үе төгсгөх гийгүүлэгч гээгдэх үзэгдэл нь дундад үеийн монгол хэлэнд гарсан түр зуурын шинжтэй үзэгдэл боловч орчин цагт зарим нутгийн аялгуунд (тухайлбал, ойрад) дээрх үзэгдэл хадгалагдан үлдсэн жишээ цөөнгүй тааралддаг.

ГИЙГҮҮЛЭГЧДАВХАРЛАХ. Дундад үеийн монгол хэлний гийгүүлэгч авиатай холбоотой өөр нэг үзэгдэл бол гийгүүлэгч давхарлах юм. Энэ нь авианы харилцан нөлөөллийн хүрээнд авиа ижилших хандлагын үр дүнд үүссэн зүй тогтол [Төмөртогоо, 2017a. Х. 236–238] бөгөөд давхарлан гарч ирсэн гийгүүлэгч нь утга ялгах

үүрэггүй зөвхөн ярианы хэлэнд тохиолддог үзэгдэл юм. Жишээ нь,

n гийгүүлэгч: MNT. qun-nu, qurban-ni, šinggeksen-nü

MY. onnu (腕奴) “онь”,

Lu. fula’anne (伏剌案捏) “улаагана”

Lu. ba’anna (八按納) “багана”

m гийгүүлэгч: MY. gülimma (骨林馬) “гөлөм”,

MY. tamme (探麥) “тэмээ”

t (дэвсгэр d) гийгүүлэгч: erdemütten (額舌児迭木惕田)

doroyitda’ulǰu (朶舌羅亦惕荅兀勒周)

gene[t]te (格捏帖)

güreget-te (古舌列格惕帖)/ güriget-te (古舌里格惕帖)

čeri’üt-te (扯舌里兀惕帖)

kö’üt-te (可兀惕帖)

minqat-ta (敏中合惕塔)

noyat-ta (那牙惕塔)

ündüt-te (温都惕帖)

qaldut-ta (中合勒都惕塔)

yabulduqsat-ta (迂步勒都黒撒惕塔) гэх мэт.

Гийгүүлэгч давхарлах нь дундад үеийн монгол хэл төдийгүй орчин цагийн монгол хэлэнд ч байгаа үзэгдэл билээ. Ярианы хэлэнд гийгүүлэгчийн араас эгшиг орвол бараг бүх гийгүүлэгч давхарлан хэлэгддэг онцлогтой. Жишээ нь, allaɣ “*алаг*”, xīxxēr “*хийхээр*”, attar “*атар*”, qarrā “*хараа*”, awwād “*аваад*” гэх мэт. Тэгвэл дундад үеийн монгол хэлний гийгүүлэгч давхарлах үзэгдэлтэй холбоотой онцлон дурдах зүйл нь уул үзэгдлийн нөлөөгөөр монгол хэлний өгөх оршихын тийн ялгалын -da/-ta, -de/-te хувилбар үүссэн [Мөнхсайхан, 2022. Х. 102–109] болохыг харж болно. Тухайлбал,

čeri’üt+e=čeri’üt-**t**e

kö’üt+e=kö’üt-**t**e

qaldut+a=qaldut-**t**a

noyat+a=noyat-**t**a

болсон буюу энэ нь угтаа үе төгсгөх гийгүүлэгчийн араас эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад үе төгсгөх гийгүүлэгч давхарлан хэлэгддэг авианы харилцан нөлөөллийг тэмдэглэсэн хэрэг юм. Иймээс өгөх оршихын тийн ялгал нь үндсэн -a/-e, -tur/-tür, -dur/-dür гэсэн нөхцөлтэй бөгөөд ярианы хэлэнд гийгүүлэгч давхарлах үзэгдлийн нөлөөгөөр -da/-ta, -de/-te хувилбар, өмнө дурдсан үе төгсгөх гийгүүлэгч гээгдэх үзэгдлийн нөлөөгөөр -du/-dü, -tu/-tü гэсэн хувилбарууд нэмэгдэж

-a/-e, -da/-ta, -de/-te

-tur/-tür, -dur/-dür, -du/-dü, -tu/-tü

гэсэн олон хувилбартай болсон байна. Үүнд -du/-dü, -tu/-tü хувилбар нь Монголын нууц товчоонд байдаггүй тул Монголын нууц товчооноос хойш үүссэн гэж үзэж болно. Үүнээс үзвэл дундад үеийн монгол ярианы хэлэнд өгөх оршихын тийн ялгалын

-a/-e, -da/-ta, -de/-te

-tur/-tür, -dur/-dür, -ṭur/-ṭür

гэсэн хувилбарууд байжээ. Гэвч монгол хэлний түүхэн хөгжлийн явцад ярианы хэлний нөлөөгөөр үүссэн -da/-ta, -de/-te хувилбар нь орчин цагт бичгийн хэл болоод бичгийн хэлний суурь аялгуунд үгүй болж, зөвхөн монгол төрөл хэл болоод зарим нутгийн аялгуунд хадгалагдан үлджээ. Ийнхүү дундад үеийн монгол хэлэнд ярианы хэлний нөлөөгөөр өгөх оршихын тийн ялгал нь олон тооны хувилбартай болж олширч байсан бол, орчин цагт ердөө -a/-e, -d/-t гэсэн хувилбартай болсон нь уул нөхцөлүүд хэлний хэмнэх зарчмын нөлөөгөөр хэмнэгдэн хураагдсан болохыг харуулж байна.

Дүгнэлт: Судалгаанаас үзвэл, дундад үеийн монгол хэлэнд гийгүүлэгч сулрах үзэгдэл тун идэвхтэй илэрч байсан ба уул үзэгдлийн нөлөөгөөр үүссэн авианы зарим үзэгдэл нь түр зуурын шинжтэй байсан бол (үе төгсгөх гийгүүлэгчтэй холбоотой) зарим нь монгол хэлний үгийн бүтэц, хэлбэрийг үндсээр өөрчилсөн түүхэн авиа зүйн үзэгдэл байв. Тухайлбал, хоёр эгшгийн дундах гийгүүлэгч авиа сулран сугарснаар монгол хэлэнд урт эгшиг үүссэн байна. Гийгүүлэгч авиа ингэж сулрахад арын эгшгийн уртаар дуудагдаж байсан авианы шинж нөлөөлснийг хэлний олон баримт нотолж байна. Энэ мэт жишээ баримтаас үзвэл, дундад үеийн монгол хэлэнд гийгүүлэгч сулрах үзэгдэл давамгайлж байсан бол орчин цагийн монгол хэлэнд эгшиг балархайших хандлага илүү ажиглагдаж байгаа ажээ.

Ашигласан ном зүй

Мөнхсайхан, 2020: *Мөнхсайхан С.* Монголын нууц товчооны тонгоруу толь. Соёмбо принтинг хэвлэлийн компани. Улаанбаатар, 2020.

Мөнхсайхан, 2022: *Мөнхсайхан С.* Монголын нууц товчоонд гийгүүлэгч давхарлахын учир // ALTAICA XVIII, Соёмбо принтинг хэвлэлийн компани. Улаанбаатар, 2022.

Надмид, Санжаа, 1993: *Надмид Ж., Санжаа Ж.* Орчин цагийн монгол хэлний авиа зүй. Улаанбаатар, 1993.

Төмөртогоо, 2017а: *Төмөртогоо Д.* Дундад үеийн монгол хэлний гийгүүлэгч давхарлах ёс (Дундад үеийн монгол хэлний жишээгээр) // Монгол хэлний түүхэн хэл шинжлэлийн судалгаа. Улаанбаатар, 2017.

Төмөртогоо, 2017б: Дундад үеийн монгол хэлний хоёр эгшгийн хоорондох шүргэх гийгүүлэгчийн сулрал // Монгол хэлний түүхэн хэл шинжлэлийн судалгаа. Улаанбаатар, 2017.

Төмөртогоо, 2017в: *Төмөртогоо Д.* Үеийн бүтэц, хувьсал // Монгол хэлний түүхэн авиа зүйн үндэс. Соёмбо принтинг хэвлэлийн компани. Улаанбаатар, 2017.

PHONETIC FEATURES OF MIDDLE MONGOLIAN CONSONANTS: EVIDENCE FROM CHINESE-TRANSCRIBED RECORDS

Serjee Munkhsaikhan
Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences

Historical linguistic studies have been solving ambiguous and debated issues of Mongolian language studies with the help of the written records that have been passed down to us, providing solid evidence to contemporary Mongolian studies. However, the Mongolian language records, which were noted in Chinese characters, are the part that has a crucial role but has been studied relatively less. In particular, the documentation of phonetic dynamics within live spoken language serves as invaluable evidence for the study of historical phonological evolution. In this article, certain features of Middle Mongolian consonants were examined, primarily utilizing examples from The Secret History of the Mongols. These findings were further corroborated by data from historical sources including Mongol yi yu 蒙古譯語 (MY.) /1264/, Hua yi yi yu 華夷譯語 (Hua.) /1389/, Bei lu yi yu 北虜譯語 (BLY.) /1598/, Lu long sai lue 盧龍塞畧 (Lu.) /1610/, and Bei lu kao 北虜考 (BLK) /1621/. From these, an in-depth investigation was conducted into phenomena such as the weakening and elision of consonants, as well as consonant gemination, occurring in Middle Mongolian. Research results indicate that some of these phonetic phenomena were transitory; specifically, the elision of syllable-final consonants within the flow of speech was identified, the traces of which remain present in modern Mongolian. Furthermore, the formation of long vowels — resulting from the weakening and loss of intervocalic consonants — is recognized as a historical phonetic development that led to corresponding structural changes in Mongolian words.

Key words: Middle Mongolian, Chinese-transcribed Mongolian texts, consonants, consonant weakening, consonant gemination.

About the author: **Serjee Munkhsaikhan**, Sc. Dr., Assistant Professor, Leading Researcher at the Department of Linguistics, Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia) (munkhsaikhans@mas.ac.mn).

УДК 821.512.37
DOI 10.48612/IVRRAN/k8xz-ndxu-zb61

В. З. Церенов

ГОРЫ БОГДО В ПРИКАСПИЙСКОЙ НИЗМЕННОСТИ (варианты одной легенды)

Статья посвящена исследованию легенды связанной с двумя горами, находящимися в Нижнем Поволжье — Богдо Большое и Богдо Малое. Горы служили предметом культового почитания у калмыков, предки которых обосновались в XVII столетии в этих местах. Легенды об этих горах получили отражение в трудах путешественников и литературных произведениях. В статье приводятся варианты легенд, зафиксированные в разных сочинениях, которые, по всей вероятности, имеют единый источник происхождения, обязанный своим рождением взаимосвязанному духовному миру тюрко-монгольских народов Евразии. К сожалению, легенда не была зафиксирована на калмыцком языке. Письменная фиксация могла бы содержать дополнительные детали. Большое Богдо в сознании калмыков до сих пор сохраняет свое сакральное значение, обладает особой энергией, являясь взору каждый день в новом облике. Автор приходит к выводу, что устная традиция породнила эти возвышенности с горой Калмак-Тологой (Сар-Толагай), расположенной у озера Зайсан, что на востоке Казахстана.

Ключевые слова: горы Богдо, озеро Баскунчак, гора Калмак-Тологой, озеро Зайсан, тюрко-монгольский мир.

Об авторе: Церенов Василий Зулкаевич, писатель (Россия, Элиста) (sprprav@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8236-8500.

© Церенов В. З., 2026

Где Волга прянула стрелою
На хохот моря молодого,
Гора Богдо своей чертою
Темнеет взору рыболова.
Велимир Хлебников

В Прикаспийской низменности, по левой стороне Волги, имеются две горы Богдо, Большое и Малое, находящиеся друг от друга на расстоянии немногим более 20 км.

Малое Богдо представляет собой ряд пологих холмов, достигающих в верхней точке 37 м. Поверхность горы покрывают пласты красной глины, белого известняка и серого гипса.

Большое Богдо, высота которого составляет 174 м, издали напоминает фигуру огромного зверя, вытянувшегося с востока на запад [Ерымовский, 1953. С. 36]. Такое впечатление создает рельеф горы. Ее северные и восточные склоны круты и местами обрываются отвесными скалами, южная и западные стороны пологи и незаметно сливаются с окружающей степью [Семенов, 1863. С. 275]. Темно-красная вершина, тонко прорезанная светлыми полосами известняка, ярко выделяется на фоне синего неба.

Горы Богдо представляют собой уникальное природное явление, их фундаментом служит монолит каменной соли, осевший после отступившего древнего моря и погребенный под слоями осадочных пород [Моторин, 1996. С. 46]. По сути, эти горы — соленые купола, растущие из года в год. Они не раз становились объектом научных исследований. В отложениях горы Большое Богдо палеонтологи нашли останки древних земноводных существ, ботаники — редкие растения, которые не произрастают на равнине, полынь с лимонным ароматом [Родин, 1988. С. 166].

По словам придворного шейбанидского историка XVI в. Утемиша-хаджи, очертания горы можно было увидеть издалека, с расстояния дневного перехода. По мере продвижения

у путников создавалось впечатление, что гора также перемещается. Известен случай, когда Туда-Менгу, мнительному хану Золотой Орды, отправившемуся к реке Яик, показалось, что она преследует его. Он сошел с коня и лишь ночью продолжил путь, полагая, что гора заснула [Утемиш-хаджа, 1992. С. 100–101].

Большое Богдо — высшая точка Прикаспийской низменности. Протяженность горы составляет 5 км, окружность — 13 км. У подножия лежит соленое озеро Баскунчак, в котором, по сведениям известного памятника, с конца XVIII в. «ломают соль, чистую как лед» [Сербина, 1950. С. 145]. Калмыцкое название озера — Богдын Дабасун [Фальк, 1824. С. 136]. Дабасун — в переводе с калмыцкого означает «соль, соленый» [КРС, 1977. С. 174]. По сути, Баскунчак представляет собой не озеро, а соляной купол, растущий из недр земли. Во времена Золотой орды его называли *tuzluq* (тюрк.) «соляные залежи» [Утемиш-хаджа, 1992. С. 128], букв. «солонка» [ДТС, 1969. С. 594].

На калмыков, обосновавшихся в Нижнем Поволжье в первой трети XVII столетия, горы произвели громадное впечатление. Не было человека, который прошел бы мимо, не совершив молитву и ритуального подношения. Каждый путник оставлял на вершине горы камень или монеты, привязывал к кустам ленты или, за их неимением, лоскут от своего платья [Гмелин, 1783. С. 18].

В окрестностях гор имелись небольшие соленые озера, вода в которых не убывала после поения скота. Устная традиция придала этому свойству также проявление неких высших сил [Фальк, 1824. С. 210].

В соответствии с традиционным мировоззрением народа, в котором культ гор составляет одно из ключевых понятий, калмыки дали им название *Богд уул*. Причем название это в большей степени относилось к горе Большое Богдо. Если же речь шла о Малом Богдо, то уточняли *Му Богд уул* [Паллас, 2008. С. 113], отдавая первенство Большому Богдо (*му* — плохой, заурядный).

Аналогичные названия нередки в монгольском мире: Богдо-Ула, Ихэ-Богдо, Гурван-Богдо, Часту-Богдо [Мурзаев, 1982. С. 100]. Правда, прикаспийские Богдо значительно уступают им в высоте. В современных монгольских языках слово *богд* означает «святой, святейший» [БАМРС, 2001. С. 250]. Этимология слова восходит к термину будда (др.-инд. *buddha*, согд. *bwty*, *pwtyy*), которое при посредстве древних уйгуров вошло в языки монголоязычных народов в форме *bogdo* [Räsänen, 1969. С. 78; Сухбаатар, 2014. С. 22].

Горы эти стали не только объектом культового почитания, но и предметом различных преданий и песен. Кочевники заметили, что Большое Богдо постоянно издает какие-то звуки, при тихой погоде — невнятный гул, но стоит ветру усилиться, шум нарастает, раздается резкий свист, слышатся чьи-то крики, иногда плач. Дело в том, что склоны горы изрыты пещерами, различными нишами, резонирующими при малейшем дуновении ветра. Нередко такие углубления заполнены водой. Рассказывают, что однажды незадачливый паломник упал в одно из них, но в целости вынырнул в Волге [Паллас, 1773. С. 591].

В недрах одной из пещер горного склона, согласно молве, погребен святой, покой которого охраняют многочисленные змеи. Совершив поклонение, калмыки оставляли в нишах этой пещеры иногда боевое снаряжение, чаще духовные книги, буддийские танка.

По другим сведениям, на вершине горы обитает калмыцкий гений, который не впускает на нее никого далее известной высоты и низвергает в пропасть каждого, кто осмелится ему противиться [Потоцкий, 1896. С. 326].

По рассказам калмыков, зафиксированным В. Н. Татищевым, Далай-лама[1] не раз посещал эти горы. На Малом Богдо он полдничал, на Большом Богдо ночевал, почему гора и возвысилась [Татищев, 1950. С. 158]. Озеро же Баскунчак образовалось от соленых остатков его пищи.

По одной из легенд, гора Богдо раньше находилась при реке Яик. И двое калмыцких святых решили ее перенести к Волге, видимо, вслед за общим кочевьем. Трудный замысел

[1] В тексте не уточняется, о каком далай ламе идет речь. Современник В. Н. Татищева VII Далай лама Кэлсанг Гьяцо жил в 1720-1750 гг.

потребовал всяческого сосредоточения физических и духовных сил, они долго молились и постились. «Потом подъяли гору на свои плечи, но как уже совершенно были близь Волги, то один осквернил себя злым помышлением». Силы тотчас покинули несчастного, и под тяжестью горы, «омочив ее своей кровью», он был вдавлен в землю. Отчего горный склон стал красным. Оставшийся в одиночестве товарищ был уже не в состоянии нести гору дальше, и она осталась лежать там, где ее уронили [Гмелин, 1783. С. 18–19].

Н. А. Нефедьев, сообщая эту легенду, уточнил, что гора прежде находилась в Джунгарии. После гибели спутника «другой праведник был не в силах довершить общего предприятия, заметил он, но южная часть Богдо, поддерживаемая им, осталась белою» [Нефедьев, 1834. С. 4].

Поэт Велимир Хлебников, родившийся в Малых Дербетах, недалеко от этих мест, прекрасно знал легенду о горе, что «уронил святой», имя которого «давно уже краем забыто». Что же касается самой горы Богдо, то он писал:

Высокий и синий, боками крутой,
Приют соколиного мыта,
Стоит он, синея травой,
Над прадедов славой курган [Хлебников, 1987. С. 245].

Примечательно, что названная легенда связана с тюркским преданием о горе Калмак-тологой, расположенной у озера Зайсан[2]. Два брата, одного из которых звали Сартактай, по словам Г. Н. Потанина, решили перенести гору на берега Иртыша. Они якобы несли ее, чтобы запрудить реку, произвести наводнение и истребить живущее на земле. Чудесная сила была им дарована при условии воздержания от сношений с женщиной. Один из братьев не удержался и провел ночь с женой. Чудо прекратилось, к горе вернулась обычная ее тяжесть, и она опустилась на землю, придавив обоих братьев [Потанин, 1899. С. 172–173]. Известный исследователь не сомневался, что именно эта легенда легла в основу калмыцкого предания о горе Богдо.

По сведениям капитана И. Унковского[3], направленного Петром I в 1722 г. для переговоров с правителем Джунгарского ханства Цевен-Рабданом, указанная гора (около 100 саженей в высоту, 1000 саженей в окружности) находится в «чистой степи» в ста верстах от реки Иртыш. Ханский посланник Борокурган и глава одного из теленгитских отоков Байгорок рассказали капитану, что некогда богатырь Саптартай вместе с сыном нес эту гору из урочища Хамар-Дабан (до которого пять дней пути), чтобы устроить переправу на другой берег Иртыша.

В пути их застала ночь. Сын нарушил наказ отца не видеться с женой и наутро не смог поднять гору. Разъяренный богатырь жестоко расправился с ним и его женой. Так одинокая гора осталась в степи и стала предметом устных преданий [Унковский, 1887. С. 19–20].

Известный русский ученый и писатель Д. Л. Иванов[4] в одном из своих путевых очерков привел легенду о горе Сар-толагай, которую ему рассказал в окрестностях города Кокпекты казахский проводник Мукзум.

Могучий батыр Имьямин откочевал со своими стадами и домашними от озера Балхаш к берегам Иртыша. В быстрых волнах реки утонул его младший сын. Поиски трупа были безуспешны. Тогда смелый батыр решил запрудить реку и отвести воду, чтобы осушить дно...

Невдалеке находилась гора Сар-толагай. Несчастный отец со старшим сыном Алимбаем понесли гору на носилках к реке. Наступила ночь. Отца и сына ожидал успех, если они не стали бы пить кумыс, есть мяса, прикасаться к женщине. Сын нарушил запрет. И когда утром они взялись за носилки, то силы покинули Алимбая, и отец опрокинул гору на спину сына. Страшный грохот услышала Джаланум, молодая жена Алимбая. Она пала с рыданиями на гору, терзая ногтями свои груди, и полились из них кровь и молоко...

[2] Озеро Зайсан находится на востоке Казахстана между Алтайским, Калбинским и Тарбагатайским хребтами, на высоте 420 м, максимальная глубина 15 м.

[3] Иван Степанович Унковский (1681 — после 1755) — русский капитан артиллерии, генерал-майор (1743).

[4] Дмитрий Львович Иванов (18946–1924) — русский ученый, геолог, инженер, путешественник, писатель. Печатался под псевдонимами «Дм. Львович», «Д.Л».., «Д–нов», «Прохорыч».

«Вот откуда эти красные и белые потеки на горе», — завершил свой рассказ опытный проводник [Дм. Львович, 1914. С. 198].

Приведенные варианты легенды, по всей вероятности, имеют один источник происхождения, обязанный своим появлением тесным историко-культурным контактам тюркских и монгольских народов Центральной Азии, Европейской части России и Восточной Европы.

Гибридное название Калмак-тологой сочетает в себе тюркский и монгольский компоненты и означает ‘оставленная гора’ — тюрк. *калмак* (основа *кал-* + афф. *-мак*) «остаться, оставаться» [Тенишев, 1972. С. 264] + монг. *тологой/толагай* < *tolya* «курган, холм» [КРС, 1977. С. 502]. В названии Сар-толагай монгольскую часть предваряет персидский термин *sar* «вершина», букв. «голова, начало» [Мурзаев, 1974. С. 134; Оранский, 1963. С. 75]. Подобные сопки, где наблюдается выход на поверхность внутренних пород, в монгольских языках называются *цар* «кратер» [БАМРС, 2002. С. 250].

Остается сожалеть, что легенда не была зафиксирована на калмыцком языке, возможно, нам стали бы известны дополнительные детали.

Большое Богдо в сознании калмыков до сих пор сохраняет свое сакральное значение. По словам паломников, гора обладает особой энергией. И словно в подтверждение этой мысли Богдо каждый день предстает в ином облике. Мне нравится, когда жарким летом под золотистыми лучами красного солнца она, словно невесомая, парит над степью в потоках горячего воздуха.

Использованная литература

БАМРС, 2001: Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамба; Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. I. М.: Academia, 2001; Т. IV. М.: Academia, 2002.

Гмелин, 1783: *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. СПб., 1783.

Дм. Львович, 1914: *Дм. Львович.* Легенда о Сартолагае // По киргизской степи. Путевые очерки. Петроград, 1914. С. 193–198.

ДТС, 1969: Древнетюркский словарь / Ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, 1969.

Ерымовский, 1953: *Ерымовский К. И.* В степи и на море. Очерки. Астрахань, 1953.

КРС, 1977: Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б. Д. Муниева. М.: Изд-во «Русский язык», 1977.

Моторин, 1996: *Моторин Г.* Гора Богдо — уникальное творение природы // География в школе. 1996. № 1. С. 45–47.

Мурзаев, 1974: *Мурзаев Э. М.* Очерки топонимики. М.: Мысль, 1974.

Мурзаев, 1982: *Мурзаев Э. М.* География в названиях. Изд. 2, перераб. и доп. М.: Наука, 1982.

Нефедьев, 1834: Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб., 1834.

Оранский, 1963: *Оранский И. М.* Иранские языки. М.: Вост. лит., 1963.

Паллас, 1773: *Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. I. СПб., 1773.

Паллас, 2008: *Паллас П. С.* Заметки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Т. 1 (избранное). Пер. с немецкого. Астрахань: ИПК «Волга», 2008.

Потанин, 1899: *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Потоцкий, 1896: Путешествие графа Ивана Потоцкого в Астрахань и окрестные страны в 1797 г. // Астраханский сборник. Вып. 1. Астрахань, 1896. С. 303–328.

Родин, 1988: *Родин Л. Е.* На разных широтах. Путевые очерки ботаника и географа. М.: Мысль, 1988.

Семенов, 1863: Географическо-статистический словарь Российской империи / Сост. П. Семенов, при содействии В. Зверинского, П. Филиппова, Р. Маака. Т. 1. СПб., 1863.

Сербина, 1950: Книга Большему Чертежу / Подготовка к печати и редакция К. Н. Сербиной. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Сухбаатар, 2014: *Сүхбаатар О.* Монгол хэлэн дэх самгарди махбод. Ред. Б. Түвшинтөгс. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг XXX, 2004.

Татищев, 1950: *Татищев В. Н.* Избранные труды по географии России. М., 1950.

Тенишев, 1972: *Тенишев Э. Р.* Глаголы движения в тюркских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л.: Наука, 1972. С. 233–271.

Унковский, 1887: Посольство к зюнгарскому хун-тайчжи Цэван-Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722–1724 годы. Документы, изданные с предисловием и примечаниями Н. Ив. Веселовского. СПб., 1887.

Утемиш-хаджа, 1992: *Утемиш-хаджа*. Чингиз-наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, примечания, исследование В. П. Юдина. Комментарии и указатели М. Х. Абусеитовой. Алма-Ата: Гылым, 1992.

Фальк, 1824: Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое имп. Академией наук. Записки путешествия академика Фалька. СПб., 1824.

Хлебников, 1987: *Хлебников Велимир*. Творения. М.: Сов. писатель, 1987.

Räsänen, 1969: *Räsänen M.* Versuch eines etymologischen wörterbuchs der türksprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1969.

BOGDO MOUNTAINS IN THE CASPIAN LOWLAND (Variants of a Legend)

Vasiliy Z. Tserenov

The article is devoted to the study of a legend associated with two mountains located in the Lower Volga region — Big Bogdo and Little Bogdo. The mountains served as an object of cultic veneration among the Kalmyks, whose ancestors settled in these places in the 17th c. Legends about the mountains are reflected in the travelogues and literary works. The article presents variants of legends recorded in various works, which, in all likelihood, have a single source of origin, owing their birth to the interconnected spiritual world of the Turkic-Mongol peoples of Eurasia. Unfortunately, the legend in question has not been recorded in the Kalmyk language. A written record might have contained additional details. In the Kalmyks' consciousness, Big Bogdo still retains its sacred significance and possesses a special energy, appearing every day in a new form. The author concludes that the oral tradition has linked these elevated areas to Mount Kalmak-Tologoi (Sar-Tolagai), located near Lake Zaysan in eastern Kazakhstan.

Key words: Bogdo mountains, Baskunchak lake, Kalmak-Tologoi mountain, Zaisan lake, Turko-Mongol world.

About the author: **Vasiliy Z. Tserenov**, writer (Elista, Russian Federation) (sprprav@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8236-8500.

ИСТОРИОГРАФИЯ

УДК 75.041/.042
DOI 10.48612/IVRRAN/et6m-2486-z3e7

Э. Гансүх
Шинжлэх ухааны технологийн их сургууль

“ХОШУУ НААДАМ” ЗУРГИЙН ХУРДАН МОРИНЫ ШИНЖИЙГ СУДРЫН ШИНЖТЭЙ ХАРЬЦУУЛСАН СУДАЛГАА

XX зуунд бүтээгдсэн “Хошуу наадам” хэмээх монгол зураг нь тухайн үеийн овооны наадам, шашин шүтлэг, хурдан морины соёлыг уран сайхны өндөр түвшинд тусгасан бүтээл юм. Зурагт олон хурдан морины хэв шинж, төрхийг ялган, чадварлаг зурсан нь ихээхэн анхаарал татаж байна. Судалгаанд Занабазарын нэрэмжит Дүрслэх Урлагийн Музейд хадгалагдаж буй “Хошуу наадам” зургийг үндсэн материал болгож ашиглав. Эл зурагт дүрслэгдсэн хурдан морины гадаад шинж, галбирын онцлогийг “Хурдан морины судар”-т тэмдэглэгдсэн шинжүүдтэй харьцуулан анализ хийж авч үзсэн судалгааны үр дүн юм.

Төлхөөр өг: Хурдан морь, Хурдан морины шинж төрх, С. Лувсаншарав, Хошуу наадам уламжлалт зураг.

Зохиогчийн мэдээлэл: Энхтайваны Гансүх, Ph. D., Шинжлэх ухааны технологийн их сургуулийн хүнс, хөнгөн үйлдвэрлэл, дизайны сургууль, Дизайны тэнхимийн ахлах багш (Монгол Улс, Улаанбаатар) (gansukh@must.edu.mn).

© Гансух Э., 2026

XX зуунд бүтээгдсэн[1] “Хошуу наадам”[2] хэмээх монгол зураг нь тухайн үеийн овооны наадам, шашин шүтлэг, хурдан морины соёлыг уран сайхны өндөр түвшинд тусгасан бүтээл юм. Зурагт олон хурдан морины хэв шинж, төрхийг ялган, чадварлаг зурсан нь ихээхэн анхаарал татаж байна. Судалгаанд Занабазарын нэрэмжит Дүрслэх Урлагийн Музейд хадгалагдаж буй зураач Б. Баттөмөрийн хуулбарлан зурсан (Зураг 1)-ийг үндсэн материал болгож ашиглав. Уг бүтээлийн эх хувь Монголын хувийн цуглуулагчид хадгалагдаж байдаг тухай аман мэдээ бий. Зургийн бүтээгч нь Сүхбаатар аймаг, Сүхбаатар сумын Эрдэнэмандал хийдийн Худуу Шарав хэмээн алдаршсан Гавж С. Лувсаншарав (1907–1996) бөгөөд 1950-иад оны үед цаасан дээр шороон будгаар бүтээсэн хэмээн зураач М. Эрдэнэбаяр тэмдэглэсэн байдаг. Эл зурагт дүрслэгдсэн хурдан морины гадаад шинж, галбирын онцлогийг монгол бичгээр бичигдсэн нэгэн “Хурдан морины судар” (Зураг 2.)-т тэмдэглэгдсэн гадаад шинжүүдтэй харьцуулан анализ хийсэн судалгаа юм.

Монгол бичгээр бичигдсэн энэхүү судар[3] нь хурдан морины гадаад шинжийг дүрслэн бичсэн 17 язгуур шинж байна. Мөн төв халх уяа, сойлог, эрдэнэт хүлгийг засахуй, хурдны морийг шинжихүй, махбодоор шинжихүй, ер шүд шинжлэхүй, сайн унага төрүүлэх гүүний шинж гэгч нь, сайн унаганы шинж, хурдан морийг харайлтаар нь шинжиж зэрэг олон сонирхолтой зүйлсийг бичжээ.

[1] Монгол наадам, Г. Занабазарын нэрэмжит дүрслэх урлагийн музей, №1/2021 он, ХУ 20.

[2] Г. Занабазарын нэрэмжит Дүрслэх урлагийн музейд хадгалагддаг. XX зууны эхэн үед зурагдсан “Хошуу наадам” хэмээх энэхүү бүтээлд Богд хаант Монгол улсын үеийн Сэцэн хан аймгийн Ёст засгийн хошууны нутаг байх Хүслийн таван уулын тахилгын наадмыг төсөөлөн нутгийн төрх байдлыг бодитоор дүрсэлжээ.

[3] Зая хүрээнээс олдсон босоо оёмол судар нь 27×13 см хэмжээтэй 36 нүүртэй юм. Энэхүү судар нь Шигамуни бурханд мөргөмүй. Манзуширт залбирмуй гэж эхэлдэг. Энэ судар нь төв халх уяа, сойлог, Эрдэнэт хүлгийг засахуй, хурдны морийг шинжихүй, махбодоор шинжихүй, Ер шүд шинжлэхүй, сайн унага төрүүлэх гүүний шинж гэгч нь, сайн унаганы шинж, хурдан морийг харайлтаар нь шинжиж зэрэг олон сонирхолтой зүйлсийг бичжээ. (Хувь хүний цуглуулга. Энэхүү судрыг эх бичиг судлаач Б. Алтантуяагийн хөрвүүлэг)



Зур. 1. С. Лувсаншарав. Хошуу наадам. XX зуун, 71.5×109 см, даавуу, гуаш. Занабазарын нэрэмжит дүрслэх урлагийн музей. Зураач Б. Баттөмөр хуулбар зураг

Энэхүү зурагт Хүслийн таван уулсын[4] эзэн савдгуудыг оройдоо ганжир бүхий, сүм дуганы хийцтэй хаалганы өмнө хөх, шар цоохор, бор, цагаан орь хөлөглөн явж буй байдлаар дүрсэлсэн байна. Түүнчлэн сэтэртэй таван хошуу мал, зэрлэг амьтад (буга, согоо, гөрөөс, үнэг, туулай, чоно, могой) болон олон төрлийн шувуудыг бийрээр зурааслан дүрсэлжээ. Зураг дүрслэлийн судалгаа олон янзын үзэл баримтлалаар тайлбарлаж болно. Хамгийн гол нь бид бүхний энэхүү судалгаа философи биш бэлгэдэл зүй бус зөвхөн хурдан морины гадаад шинж төрхийн талаар хийсэн судалгаа тул, зурагт дүрслэгдсэн хурдан морины хэв, шинжийг хурдан морины судар”-ын гадаад шинжтэй харьцуулан хурдан морийг хэлбэр төрхийн нийлэмжээр нь ангилан анализ хийсэн юм.

Судалгааны аргазүйд

Энэхүү “Хошуу наадам” зурагт судалгааны ажил хийх явцад зураг дээрх хурдан морины гадаад шинжийн талаар сударт хэрхэн дүрслэн бичигдсэнийг харьцуулан судлах, нэгтгэх хэрэгцээ гарсан юм. Тиймийн учир текст, зураг тэдгээрийн хоорондын ижил төстэй байдлын процессыг CLIP[5] аргачлалаар судалснаар иконограф болон семантик, семиотик арга зүйн уялдаа холоос, нэгдмэл чанар илүү тодорхой болох боломжтой юм.

Судалгааны үр дүн

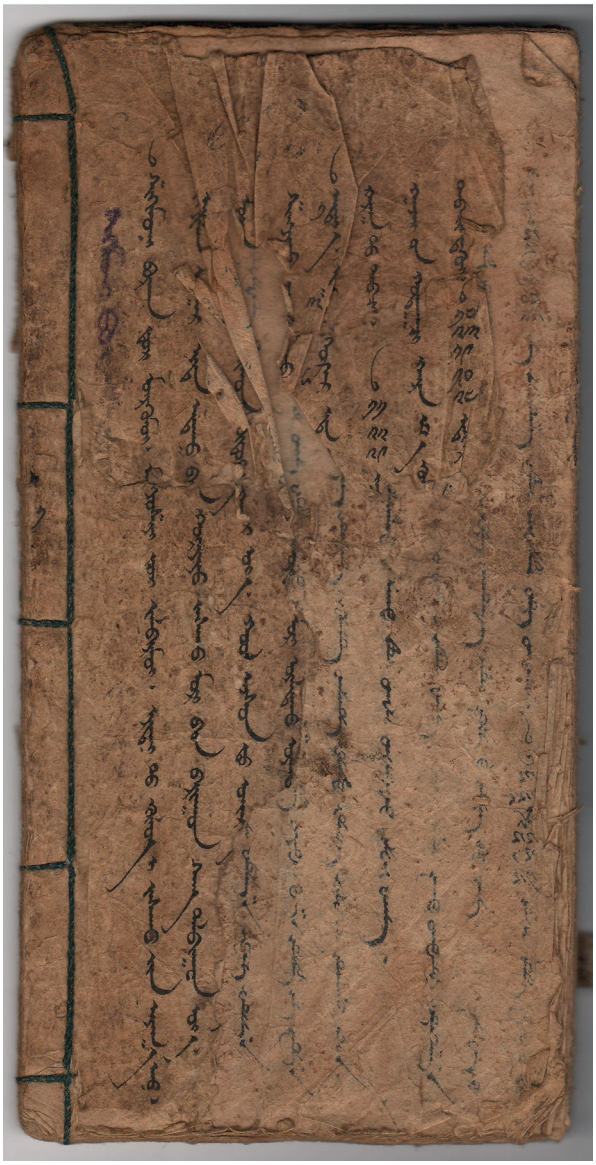
Судар Шигэмүни[6] бурханд мөргөмүй. Манзуширт[7] залбирмуй хэмээн судар эхэлдэг. Бурханы шашин дэлгэрснээс хойш монгол, төвд судар номын эхэнд өлзий бэлгийг ерөөсөн тарнын үг, мөн өргөл мөргөлийн шүлэг бичих заншилтай болжээ. Үүнээс үүдэн энэхүү судар нь XVII зууны үе болон хойш зохиогдсон болох

[4] Эрдэнэ мандал уул, Эрдэнэ жавхлант уул, Баян Эрхтэй уул, Баян Мөнх уул, Баян Шарга уул

[5] CLIP (Contrastive Language-Image Pretraining) загвар нь текстээр дүрслэн бичигдсэнийг, зурган дээрх дүрслэл хэрхэн илэрхийлэгдэх боломжийг олгодог аргачлал юм.

[6] Бурхан багш

[7] Оюун Ухааныг тэтгэгч бурхан



Зур. 2. Зая хүрээнээс олдсон босоо оёмол судар. Хувь хүний цуглуулга

талтай. XVII зуунд зохиогдсон монгол түүхэн сурвалжийн дотор онцгой байр суурьтай “Хураангуй алтан товч”, Лувсанданзаны “Алтан товч”, “Эрдэнийн товч”, “Шар тууж”, “Асрагч нэртийн түүх” хэмээх 5 түүхэн сурвалж байдаг [Чоймаа, 2011. Х. 5]. Лу. “Алтан товч” [Чоймаа, 2011. Х. 8], “Эрдэнийн товч” [Баярсайхан, 2011. Х. 16], “Асрагч нэртийн түүх” [Заяабаатар, 2011. Х. 17] судруудад адил өлзий бэлгийг ерөөсөн тарнын үг өргөл мөргөлийн шүлэг бичин эхэлсэн байдаг. Үүнээс үүдэн ойролцоо утгатай үг хэллэг олон таарч байна.

Энэ судалгааны ажлаар зургийн хурдан морины шинжийн бэлгэдэл утга тайлал, дүрс, аргументын семиотик тэмдгийн холбоо, семантик утгын судалгаа, иконограф дүрслэлүүдийн нэн чухал утгыг тайлбарлахад CLIP аргачлал нь утгыг нэгдсэн байдлаар боловсруулахад зориулсан шинэлэг загварчлал гэж үзэж байна. “Хошуу наадам” зурагт дүрслэгдсэн хурдан морины дүрслэлд анализ хийхдээ эхлээд ерөнхий хэв шинжээр нь ангилж, сегментчлэн анализ хийлээ. Харин хурдан морины судраас хурдан морины шинжийн дүрслэлийг “Өлгөрдүү”, “Тэгшдүү”, “Бөхгөрдүү” гэсэн гурван үндсэн хэлбэрт хувьсган есөн төрх үүсгэн сегментчлэхэд илүү хялбар болсон. Үүнд:

Өлгөрдүү

Өлгөрдүү өлгөр хэвт: 1. Охин чамбай гэгчийн шинж, 2. Яргай хүлгийн шинж, 3. Уран хаж гэгч морь, 4. Зүр хүлгийн шинж,

Өлгөрдүү тэгш хэвт: 1. Модон ууц гэгч морь, 2. Хүүхэн цэмцэг хэмээгчийн шинж

Өлгөрдүү бөхгөр хэвт: 1. Ажнай хүлгийн шинж

Тэгшдүү

Тэгшдүү өлгөр хэвт: 1. Үнэгэн зоо гэгч морины шинж

Тэгшдүү тэгш хэвт: 1. Хув таяг гэгч морины шинж

Тэгшдүү бөхгөр хэвт: 1. Хатан хараа морины шинж, 2. Өнчин хэт хэмээгчийн шинж

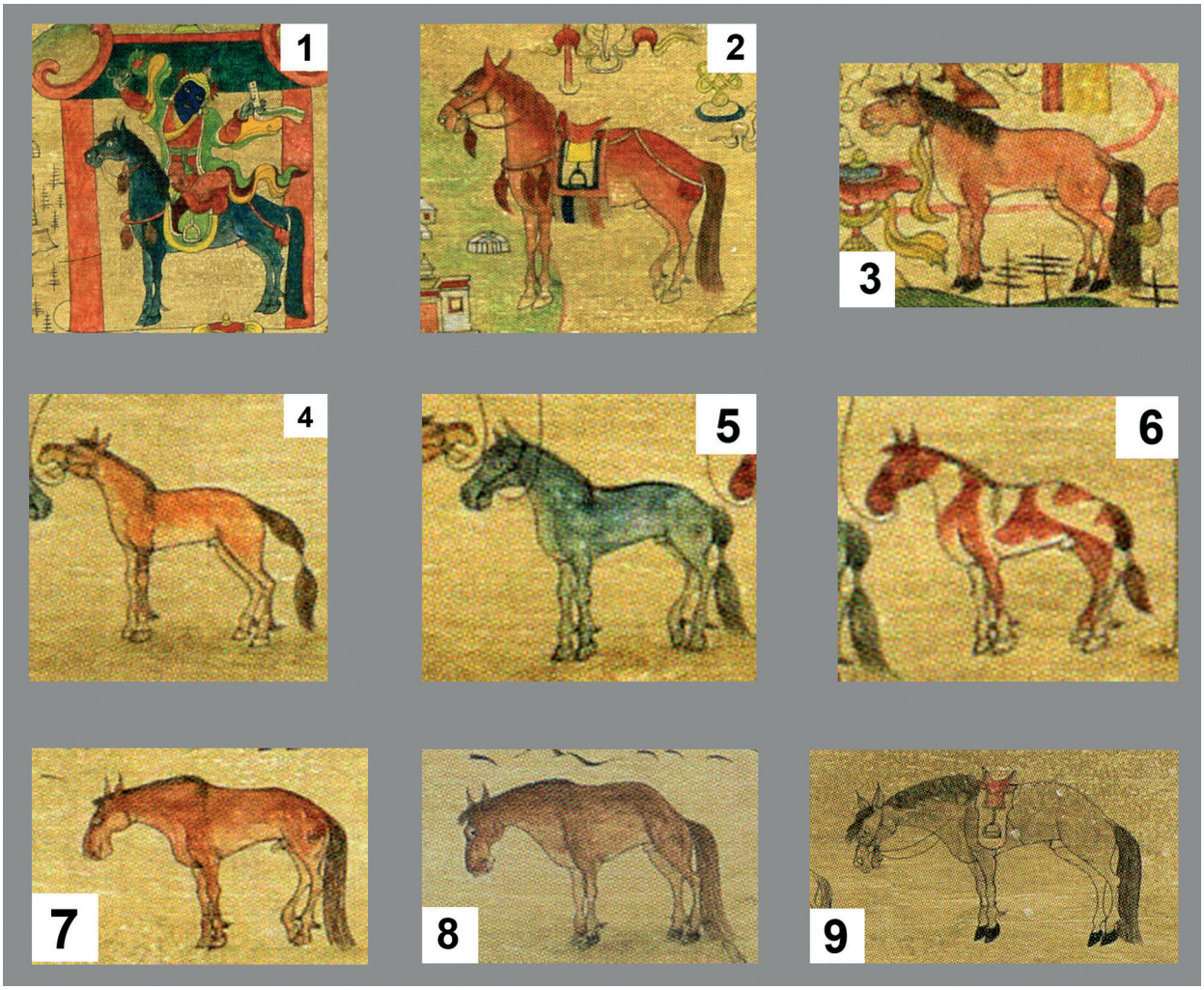
Бөхгөрдүү

Бөхгөрдүү өлгөр хэвт: 1. Хүлгийн шинж, 2. Эрхэм сайн морины шинж нь, 3. Луугийн шинжтэй морь гэгч

Бөхгөрдүү тэгш хэвт: 1. Бүдүүн хүлэг хэмээгчийн шинж

Бөхгөрдүү бөхгөр хэвт: 1. Хайлаасан багана гэгчийн шинж

XX зууны эхэн үед зурагдсан С. Лувсаншаравын “Хошуу наадам” зураг олон хүлгийн хэв шинжийг зурсан байгаа нь анхаарал татдаг. “Хошуу наадам” хэмээх энэхүү бүтээлд Богд хаант Монгол улсын үеийн Сэцэн хан аймгийн Ёст засгийн хошууны нутаг байх Хүслийн таван уулын тахилгын наадмыг төсөөлөн нутгийн төрх байдлыг бодитоор дүрсэлжээ.



Зур. 3. Есөн хурдан морины шинжийн ангилал төрөлжүүлэлд

“Хошуу наадам” (Зураг 3.) дүрслэгдсэн зургийн 1-р хэсэгт дүрслэгдсэн хөх хүлэг[8] нь “Өлгөрдүү өлгөр хэвт”-тэй галбир нь толгой дээгүүр байрлалтай, тэнгэрийн хаяа харах мэт, хөлөө жийн зогсох, нимгэн арьстай, дэл сүүл шингэн, хөнгөн явдалтайгаар дүрсэлсэн байна. “Тэнгэрийн орны хүлэг”-ийг ер нь бурхдын хүлэг болгон дүрслэх нь элбэг. Зая хүрээнээс олдсон босоо оёмол энэхүү “Хурдан морины судар”-т дурдсанаар “*ökin čimbai gegči-yin singji inü del inü qoyar teyisi, mangnai bülteger, segül inü öčüken, del segül inü singgen, ama jögelen, ködelejü yabuqu-du urdu qojida yabuna. Utubal öngge-ben morin deger-e tolurai-ban talbiqu, keseg keseg güyün güyükü, kejiyede qajarar daruqu- ügei, qonsiyar qoturar bui*”. Охин чамбай гэгчийн шинжид дэл нь хоёр тийш, магнай бүлтгэр, сүүл нь өчүүхэн, дэл сүүл нь шингэн, ам зөөлөн, хөдөлж явахад урт хожид явна. Утвал өнгөө морин дээр толгойгоо тавих, хэсэг хэсэг гүйн гүйх, хэзээд хазаар дарахгүй, хоншоор хотгор буй хэмээн бичсэн байна. Мөн “*Uran qaji gegči mori anu čikin-ü üjügür qolbun aldaju yabuqu, narin urtu tolurai-tai, dörben tururai anu kölüregütü, segül inü singgen, sinar-a anu öčüken bolai*” Уран хаж гэгч морины шинжийг чихний үзүүр холбон алдаж явах, нарийн урт толгойтой, дөрвөн туурай нь хөлөргүүт, сүүл нь шингэн, шанаа нь өчүүхэн болой гэсэн бол. Яргай хүлгийн шинжийн та-

[8] Хурдан морийг хүлэг гэдэг [Намнандорж, 1989. Х. 4]. Алдар цуу бүхий гэсэн утгатай, агт, морь, баатар гэсэн үгийн тодотголоор тогтвортой хэрэглэгдэж байгаад улмаар нэршиж орчин цагийн монгол хэлэнд сайн морь, ажнайг нэрлэх болсон [Чоймаа, 2017. Х. 139].

лаар “*irɤai külüg-ün singji inü miq-a-ügei bičiqan tolurai-tai, narin serteng čiki-tei, küjügü inü urtu, qajuɤu qabirɤ-a matarasu-tai, segül inü tegsi bui*” шинжид махгүй бяцхан толгойтой, нарийн сэртэн чихтэй, хүзүү нь урт, хажуу хавирга матаастай, сүүл нь тэгш буй хэмээсэн. Зүр хүлгийн шинжийг “*Jür külüg-ün singji inü unaqu-bar bariɤsan-u qoyin-a ɤurban qonuɤ-tu ülü kebtekü, bičiqan tolurai-tai, sibarun qosiɤu-tai, gökül del inü singgen tula ene inü sayin külüg bolai*” хэмээн бичсэн байна.

Сударт буй “Охин чамбай гэгчийн шинж”, “Яргай хүлгийн шинж”, “Уран хаж гэгч морь”, Зүр хүлгийн шинж” 4 гадаад шинжийг бичсэн байна. Харин зургийн 1-р хэсэгт дүрслэгдсэн хөх хүлэгт судрын энэ 4 шинж бүгд байна.

“Хошуу наадам” зургийн 2-р хэсгийн төв хэсэгт чихээ хайчлан зогсох улаан хүрэн хүлгийг дүрсэлжээ. Энэ хэсэгт дурдагдаж буй шинжүүд нь өмнөх шинжүүдийг бодвол арай л том биетэй морьд байдаг. Энэ сударт буй өлгөрдүү тэгш хэвт модон ууц гэгч морины шинжид “*modun arуča gegči mori anu nidü ularan, čiki deldeger, borbi ni botuɤa-a-u borbi-tai, unubasu sayibar bui. sayiqan jan-tai bui*” хэмээжээ. Модон ууц гэгч морины нь нүд улаан, чих дэлдгэр, борви нь ботгоны борвитой унаваас сайвар буй, сайхан зантай байдаг гэжээ. Мөн хүүхэн цэмцэг хэмээгчийн шинж нь толгой нь урт хатангир хэмээн эхэлдэг. “*keüken čemčeg kemegči-yin singji inü tolurai anu urtu qatanggir. terigün degedü urɤuqu yasu bui quča qabar-tai. čiki inü uran em-e-yin qayiči metü, sidü inü yeke, uruɤul anu jujaran, qayar qačar del, omuruɤu kiged bükü biy-e-dü yeren ergigülge bui. Eregün-ü angɤaljaɤur aɤujim. kelen-ü kebtesi maltaɤdaɤsan metü, küjügü inü urtu, köke miq-a anu yeke, omuruɤu anu aɤujim, borbi siduɤu, belberkei inü ɤurban quruɤu, silbi inü töge, tuɤurai yeke, qabirɤ-a anu urtu narin, tasiy-a sübegen-ü jabsar ɤurban quruɤu ülü baɤtaqu oyir bolbasu masi sayin. segül-ün onuɤ-a anu temegen-ü šaɤ-a baɤtaqu-bar aɤujim. duqu, seger-e olan yasu neyilekü tegsi, ɤaɤčaɤar uyabasu ülü toɤtaqu, morin luɤ-a qamtu uyabasu emegel deger-e tolurai-ban talbiqu, kötülejü yabubal urida qojida ülü yabuqu, sayibar yabudal-tai sayiqan aɤali-tai. sidün-ü degedü qabsaraɤ baɤ-a, ilegü jabsar anu kei olan bolbasu sayin. Degedü sidün inü ulaɤan jubaɤ-tai, sig miq-a qabtaɤai, bülkü inü büdügün jögelen bolbasu tere inü sayin*” Хүүхэн цэмцэг хэмээгчийн шинж нь толгой нь урт хатангир. Тэргүүн дээд ургах яс хэмээж толгойн шинжийг илүү дурдсан байна. Хуц хамартай, чих нь уран эмийн хайч мэт, шүд их, уруул зузаан, эрүүний ангалзуур уужим, хэлний хэвтэш малтагдсан мэт. Шүдний дээд хавсраг бага, илүү завсар нь хий олон болбоос сайн. Дээд шүд нь улаан зувагтай, шиг мах хавтгай, бүлх нь бүдүүн зөөлөн болбоос тэр нь сайн. Хоёр хацар дэл, омруу хийгээд бүх биед ерэн эргүүлэг буй хэмээжээ. Их биеийн талаар хөх мах их, омруу уужим, хүзүү урт, хавирга урт нарийн, ташаа сүвээний завсар гурван хуруу үл багтах ойр болбоос маш сайн, дух, сээр олон яс нийлэх тэгш, гагцаар уяваас үл тогтох, сүүлийн оноо нь тэмээний шагай багтахаар уужим бол эрхэм сайн гэдэг. Харин дөрвөн мөчний талаар борви шударга, бэрэвхий гурван хуруу, шилбэ төө, туурай их гэсэн бол морин лугаа хамт уяваас эмээл дээр толгойгоо талбих, хөтөлж явбал урьд хожид үл явах, сайвар явдалтай сайхан аальтай гэж дүрслэн бичсэн байна. Зурагт дүрслэгдсэн хурдан морины төрхийг ажвал толгой дээгүүр, хуулзуур шударга, хуц мэт бөгөөд ам хамар их, эрүүний мах яс нь ялгавартай, хэлний хэвтэш агуу, нүд овгор, доод бие буга байдалтай, гишүүн урт, борви тахим сайтай, өвчүүний эн их, хүзүү урт, хавирга их буган шинжит хүлгийг бодогдом зурагдсан байгаа нь судрын шинжтэй дүйж байна.

“Хошуу наадам” зургийн 3-р хэсэгт сэтэртэй хээр морь дүрслэгдсэн байна. Сэтэрт хээр морь нь их амтай, чих богино, мэлхийн магнай мэт тэнүүн магнайтай, нүд том бүлтгэр, эрүү их хэлний хэвтэш агуу, их бие мэлхий мэт гэдсээ татан үсэрч буй мэлхий шиг, хойд хөлөөр урд хөлийг дөрөөлсөн мэт. Энэ дүрсэлсэн морийг судалгааны ажлын Өлгөрдүү бөхгөр хэвтэй мэлхий язгуурт хүлгийн шинжтэй адил төстэй байна. Сударт “*qamar büriyen-ü amsar metü, mörü anu jaɤan-u mörü metü, qoyar čiki anu tas-un södü metü, qoyar nidü ni inaɤ-un qarča metü, sübege ni bayiɤuluɤsan obuɤ-a metü. tasiy-a ni qarčaɤ-a öber metü. qabirɤ-a anu mataɤasu-tai, segül inü ɤuɤuul-un metü. Degedü sidü anu kilɤasun čaɤan, doɤudu sidü anu delegü*

čaɤan, kijaɤalang, sidüleng, daɤ-a ɤurba-yin sidü anu ögedü čulu bolbasu altan temdeg bolai. Nidü anu menekei-yin nidü metü bülteger moɤai metü bolai. Nidü anu ulaɤan, toluɤai anu miq-a ügei gedeger, küjügü anu miq-a ügei bolbasu qurdan-u belge bolai. buɤu-yin takim metü sayin, qulaɤ-un ebčigüü metü anu sayin, küjügü anu urtu bol amisqul-du sayin. Menekei-yin nidü, tas-un södü metü anu sayin. toluɤai-yin sayin anu, arslan-u qačar metü, eregün-ü jabsar anu aɤuu, činu-a-yin ama metü anu sayin. soyuɤ-a anu ider arslan-u-ki metü anu sayin, qarčaɤ-a anu örgen, qabiɤ-a anu mataɤasutai anu sayin. jiɤasun-u jo-a, buɤu-yin takim, jeger-e-yin qas metü bol sayin, segül-ün yasu qataɤu, kilɤasun üsü ni jögelen ni sayin. Tüngke deger-e yasu anu ɤadas, tasiy-a, silbi ni buɤu-yin silbi metü ni sayin. köl-ün ɤurban singji ni ene bolai. urdu qoyar köl ni sidurɤu anu sayin. čegče čimeg čimegsen metü ni sayin. bögse ni ergegsen metü ni sayin, moɤai metü jo-a, qabiɤ-a anu mataɤasu-tai, küjügü ni narin urtu, jeger-e metü jo-a-tai, čiŋɤ-a miq-a-tai bol sayin. niruɤu, küjügü siluɤun urtu böged dörben köl ni boɤuni bolbasu jiɤasu adali bolai. aɤujim yeke ama-tai, delegü bey-e-tei, čiki ni boɤuni bol erkim sayin” Энэ шинжийг толгой, их бие, дөрвөн мөч гэж хуваан ангилахад. Толгойд хамар нь бүрээний амсар мэт, хоёр чих нь тасын зод мэт, дээд шүд нь хялгасан цагаан, доод шүд нь дэлүү цагаан, хязаалан, шүдлэн, даага гурвын шүд нь өөд цул болбоос алтан тэмдэг болой. Нүд нь мэлхийн нүд мэт бүлтгэр, улаан, хоёр нүд нь янагийн харц мэт, толгой нь махгүй гэдгэр, хүзүү махгүй болбоос хурдны бэлгэ энэ болой гэж. Толгойн сайн нь, арслангийн хацар мэт, эрүүний завсар нь агуу, чонын ам мэт нь сайн. Соёо нь идэр арслангийнх мэт нь сайн. Их биеийн шинжид мөр зааны мөр мэт, харцага өргөн, хавирга матаастай нь сайн, могой болон загасны зоо, бугын тахим, зээрийн хас мэт бол сайн. Бөгс нь эргэсэн мэт нь сайн, сүүлний яс хатуу, хялгасан үс нь зөөлөн нь сайн, сүвээ буулгасан овоо мэт, ташаа харцага өвөр мэт, хавирга нь матаастай, сүүл гургуулын мэт, бугын тахим, хулгын өвчүү мэт нь сайн, хүзүү нь урт бол амьсгалд сайн. Дөрвөн мөчний шинж нь урьд хоёр хөл нь шударга нь сайн, түнхэл дээрх яс нь гадас, ташаа, шилбэ нь бугын шилбэ мэт нь сайн, хөлийн гурван шинж нь энэ болой. Цэгц чимэг чимсэн мэт нь сайн. Нуруу, хүзүү шулуун урт бөгөөд дөрвөн хөл нь богино болбоос загас адил болой. Уужим их амтай, дэлүү биетэй, чих нь богино бол эрхэм сайн хэмээн бичсэн байна.

Зургийн доод хэсэгт буй хурдан морины уяан дээр зогсох шар хээр хүлгийг 4-р хэсэгт дүрсэлснээр тайлахад арслан цасан дээгүүр харайх наадах мэт агуу хүчирхэг цээжтэй, арслангийн зогдор, омруу хүзүүтэй. Ам хамар их, хоншоор янтгар, дээр бие арслангийн хэвтэй, шар хээр зүстэй морийг зурагт харж болно. Сударт тэгшдүү өлгөр хэвтэй шинжид тохирох нь үнэгэн зоо гэгч морины шинж юм. “*ünegen jo-a gegči morin-u singji inü toluɤai bičiqan, sibaɤun qosiɤutai, küjügü inü urtu, egürsekü daɤu anu yeke, bey-e narin, qabiɤ-a anu mataɤusu-tai, ünegen čiki-tei, nidü inü bülteger, olan mori luɤ-a qamtu ülü yabuqu, ɤaɤčaɤar yabuqu, ulam qola güyükü, qajaɤar amatai, dörben köl inü čučasi – ügei, ürgülji yabuqu-du sogsiju yabuqu bičiqan gisgidel-tei, küjügün degegür naqis, sinaɤ-a anu öčüken, ürgülji yabuqu-du-ban toluɤai-bar-iyan toɤlaju yabuqu, bökeyijü yabuqu, altan qaɤalɤ-a kemekü sidü bolai. sidün-ü üjügür inü dörbeljin narin sudal-tai, dumda qoyar sidü inü boɤuni bolai”*энэхүү морины шинж нь толгой бяцхан, шувуун хошуутай, хүзүү урт, үүрсэх дуу нь их, бие нарийн, хавирга матаастай, үнэгэн чихтэй, нүд бүлтгэр, олон морь лугаа хамт үл явах, ганцаар явах, улам хол гүйх, хазаар амтай, дөрвөн хөл цуцашгүй, үргэлж явахад шогшиж явах бяцхан гишгэлдэлтэй, хүзүүн дээгүүр нахис, шанаа өчүүхэн, үргэлж явахдаа толгойгоороо тоглож явах, бөхийж явах, алтан хагалга хэмээх шүд болой. Шүдний үзүүр нь дөрвөлжин нарийн судалтай, дунд хоёр шүд нь богино болой хэмээн дүрслэн бичсэн байна.

“Хошуу наадам” зургийн 5-р хэсэгт хөх буурал хурдан морь дүрслэхдээ толгой харц ихэмсэг, хүзүү дээгүүр тавилтай урт хүзүүтэй гэдгэр дүү зурагджээ. Энэхүү судалгааны тэгшдүү өлгөр хэвтэй гөрөөсөн язгуурт хүлгийн шинжтэй тун төстэй. “*qubi tayaɤ gegči morin-u singji anu kegjegere bey-e-tei, qangqar tasiya-a-tai, degedü bey-e inü aɤuu, doradu bey-e qomsu, omuruu-u üsü serbeger, küjügün ni gürdeger, sirbüsün ni büdügün bui”* хув таяг гэгч морины шинжийг сударт зэгзгэр биетэй, хонхор ташаатай, дээд бие нь

агуу, доод бие хомс омрууны үс сэрвэгэр, хүзүү нь гүдгэр, шөрмөс бүдүүн хэмээсэн байна. Зурагт дүрслэгдсэн хөх буурал хурдан морь нь судартай харьцуулахад хавирга нь матаастай, өвчүү цээж төвгөр онгоцны хитэг мэт, дөрвөн мөч урт, өндөр, тэгш чанга бусгамтгай үргэмтгий, хөнгөн ясны ер нь гоёмсог төрхтэй, согоон чихтэй дүрсэлсэн байна.

Зургийн 6-р хэсэгт буй хээр алаг хурдан морь нь хүзүү галууных мэт урт нарийн бөөрөнхий чанга, тормон нүдтэй, чих урт тасын өд мэт, доод уруул дээдхээсээ илүү гарсан унжгар, хамар дээгүүр шувуун судастай, туулай дуу толгойтой. Хавирга шинийн гуравны сар мэт, бүргэдийн мөртэй, ботгон борвитой, мундаа сайтай. Гуя гунжин ингэнийх мэт, дөрвөн тулгуур уртлаг, үе томтой дүрсэлжээ. Сударт тэгшдүү бөхгөр хэвттэй дүйж буй өчин хэт хэмээгчийн шинжид *“önüčin kete kemegči –yin singji inü toluɤai qatanggir čiki inü nimgen urtu, nidün-ü qar-a baɤ-a, sandarqai anu jabsar-tai, aman küjügü yeke eregün-ü anggaljaɤur agujim, kele nimgen, jür-ün-ki sig urtu narin küjügü-tei, büderkei yeke, bulčing anu bülteger, köke miq-a, omuruɤu anu aɤujim, saɤaɤ anu monč oɤ metü tuurai anu ayaɤ-a metü, qondulai degere ergigülge-tei. qabiɤ-a anu aruɤ metü. önüčin sübege tasiy-a qoyar-un qoɤurundu quruɤu ülü baɤtaqu, tasiy-a anu bürgüd-ün dalabči metü. segül-ün onuɤ-a anu yeke šaɤ-a baɤtaqu-bar zai-tai, segül-ün qilɤasu anu yongqur utasu metü. gedesü bumba metü, borbi anu mergen er-e-yin erekei metü”* Толгой хатангир, хэл, чих нимгэн урт, нүдний хар бага, цагаан их, хамар их, дээд уруул ихтэй зовхи өндөр, магнай мах тасархай, эрүүний ангалзуур уужим гэсэн бол. Их биеийн шинжид аман хүзүү их, зүрийнх шиг урт нарийн хүзүүтэй, бүдэрхий их, булчин бүлтгэр, хөх мах их, омруу уужим, хавирга араг мэт. Өнчин сүвээ ташаа хоёрын хоорондхуруу үл багтах, ташаа нь бүргэдийн далавч мэт, сүүлийн оноо их шагай багтахаар зайтай, сүүлийн хялгас ёнхор утас мэт, гэдэс бумба мэт хэмээсэн. Доод дөрвөн мөчний шинж нь хондлой дээрээ эргүүлэгтэй, борви мэргэн эрийн эрхий мэт, сагаг нь монцог мэт, туурай хөмөрсөн аяга мэт хэмээн дүрслэн бичсэн байна. Хатан хараа морины шинжид “*qatan qaraɤ-a morin-u singji ni ama, qamar yeke, del segül singgen, bükü biy-e-dü-ben ergigülge-tei, narin sebsger čiki-tei, egürsekü-dü-ben qarjiginiqu, nidü ni qonin nidü adali bui*” ам, хамар их, дэл сүүл шингэн, бүх биедээ эргүүлэгтэй, нарийн сэвсгэр чихтэй, үүрсэхдээ харжигнах, нүд нь хонин нүд адил буй. Энэ хоёр шинжид дүрслэн бичигдсэн шинж нь хээр алаг морины гадаад шинжтэй адил байна.

Зургийн 7-р хэсэгт нь хөгшин хээр морь уяагаа санагалзан зогсох нь судалгааны бөхгөрдүү өлгөр хэвтэй дүйж байгаа юм. Сударын хүлгийн шинжид “*toluɤai ni qandaɤai-yin toluɤai metü, dörben silbi ni buɤu-yin čaču metü, arɤal-un berbekei-tei, tayiɤan borbi-tai uɤaljanbey-e, obuɤ-a-tai. kükege buyu čaɤan mögersü ni tomu, aman küjügü büdügün, küjügü urtu, mungda ni sarluɤ-un qayinuɤ-un serbege metü, büderkei ni uruɤsiban masi tobuɤar, mörü dalu-bar-iyan tasiɤu urtu bögterge, alus-ača-ban mataɤasu-tai, yeke qabiɤ-a ni örgen ɤadaɤsi-ban teligü urtu mataɤasutai, qoɤurundu-yin jai baɤ-a, önüčin sübegen-ü qabiɤ-a, tasiyan toluɤai qoyar-un qoɤurunduki jai baɤ-a, urtu nalaɤu qondulai-tai, tomu saltaɤatai, borbi šaɤantu büdügün, qoyar toyiɤ-iyar-iyan ɤadaɤsi teligü, qoyidu qonɤu ni bosuɤ-a degedü ɤurban obuɤ-a tegsi qaɤ-a ɤuyan-u köke miq-a, bulčing tobuɤar yeke, silbi qatanggir qabtaɤai, bükü beɤ-yin arisu sula, aman küjügü büdügün, küjügü urtu nimgen čabi yeke, suɤ-a-yin arisu olan nuɤaraɤsan, dörben köl badiraɤun, ɤadaɤsi-ban telger mayiɤ-tai, dörben möči-yin sirbüsün güreyijü ile qaraɤdaqu, sirbüsün qoyar niruɤun-u ebüdüg neyilen ayaɤ-a kömüregsen metü, čulu qar-a tuɤurai. toluɤai deger-e bisi omuruɤu- ača urdu kölün jai yeke büderkei-eče mungdaɤ-a kürtel-e jai yeke, sübergedesü guy-a tasiyan-ača naɤan-a tömbüger bayin-a. eyimü bayidal erkim*” хэмээсэн байна. Шинжийг хураангуйлахад толгой нь хандгайн толгой мэт. Их биеийн шинж нь хүхээ буюу цагаан мөгөөрс том, аман хүзүү бүдүүн, хүзүү урт, мундаа нь хайнагийн сэрвээ мэт, бүдэрхий урагшаа маш товгор, мөр далааараа ташуу урт, бөгтрөг нь алсаасаа матаастай, хавирга нь өргөн гадагшаа тэлүү, урт матаастай, хоорондын зай бага, өнчин сүвээний хавирга, ташаан толгой хоёрын хоорондох зай бага, урт налуу хондлойтой, дээд гурван овоо тэгш хаа гуяны, хөх мах, булчин товгор их, бүх биеийн арьс сул,

аман хүзүү бүдүүн, хүзүү урт нимгэн цавь их, суганы арьс олон нугарсан мэт. Доод дөрвөн мөчний шинж нь дөрвөн шилбэ бугын чац мэт, аргалын бэрэвхийтэй, тайган борвитой, шилбэ хатангир хавтгай, дөрвөн хөл бадируун, гадагшаа тэлгэр маягтай, дөрвөн мөчний шөрмөс гүрийж ил харагдах, шөрмөс хоёр нурууны өвдөг нийлэн аяга хөмөрсөн мэт, цул хар туурай. Том салтаатай, борви шаант бүдүүн, хоёр тойгоороо гадагшаа тэлүү явах, хойд хонго нь босоо, толгой дээр биш омруунаас урьд хөлийн зай их бүдэрхийнээс мундаа хүртэл зай их, сүврэгдэс гуя ташаанаас наана төмбөгөр байна. Ийм байдал эрхэм сайны шинж юм. Мөн эрхэм сайн морины шинжид “*Erkim sayin morin-u singji nidü ni sirigün qarača-tai böged sirbüsün ni serteger, čegeji ni nimgen, qabčiɤu, mangnai ni jujaɤan, berbekei ni boɤuni, qoyidu tuɤurai-yin moɤulčaɤ urtu, sirbüsün ni kei-tei telegü, örgen, serbege öndür, aman küjügü büdügün, toluɤai-yin miq-a qatanggir, olan yasun-u aɤuljaburi aɤuu, sübegen-ü qabirɤ-a mataɤasu-tai telegü, tasiy-a ni čuqal qas ni dügüreng, saltaɤ-a ni aɤuu, jo-a niruɤu ni bögterge-tei, köl ni eres sidurgu, küjügü ni urtu narin segül ni erčim-tei qataɤu, bögse ni qatanggir edeger singji čöm büridbel tümen mingɤad törükü tüdekü-ügei ɤaɤčaɤar türügülkü amui*” сударт дүрслэн бичигдсэн энэхүү шинжийг үгчлэн хөрүүлэхэд “Эрхэм сайн морины шинж нь нүд нь ширүүн харцтай бөгөөд шөрмөс нь сэртгэр, цээж нь нимгэн, хавчуу, магнай нь зузаан, бэрэвхий нь богино, хойд туурайн моголцог урт, шөрмөс нь хийтэй тэлүү, өргөн. Сэрвээ өндөр, аман хүзүү бүдүүн, толгойн мах хатангир, олон ясны уулзвар агуу, сүвээний хавирга матаастай тэлүү, ташаа нь цухал хас нь дүүрэн, салтаа нь агуу, зоо нуруу нь бөгтрөгтэй, хөл нь эрс шударга, хүзүү нь урт нарийн сүүл нь эрчимтэй хатуу, бөгс нь хатангир эдгээр шинж цөм бүрдвэл түмэн мянгад төрөх түдэхгүй ганцаар түрүүлэх амуй” дүрслэгдэн бичсэн байна. Сударт луугийн шинжтэй морь гэгч нь “*luuyin singji-tei mori gegči ni mangnai obuɤar, nidü ni bülteger, niruɤu tegsi, qarčaɤ-a örgen, qabirɤ-a mataɤasu-tai, küjügü ni urtu, čingɤ-a boruɤandu saiyin güyükü bolai*” луу шинжтэй морь нь магнай овгор, нүд бүлтгэр, нуруу тэгш, харцага өргөн, хавирга матаастай, хүзүү нь урт, чанга бороонд сайн гүйх болой хэмээжээ. Луу язгуурт хүлгийн шинжийн төрхтэй адил байгааг үзвэл толгой нь дээгүүр биш мөн доогуур ч биш яг л завсраар нь буюу мундаа, хондлойн өндөртэй тэгш хэмд толгой байрлан, 4 хөл тэгш жигд зогсож байна. Хээр хурдан морь нь магнай овгор, нүд бүлтгэр, гавал их, чих урт тасын өд мэт. Хамрын хуулзуур урт, уруул ам сайтайн дээр хүзүү уртын нь чийг бороонд сайн гүйнэ. Сэрвээ өндөр, нуруу тэгш, харцага өргөн, хавирга матаастай, их бие уртлаг бөөрөнхийдүү хэвтэй ч гуя хас сул, тэгш холд сайн гэх мэт. Хондлойн буулт тэгш, дөрвөн хөл жигт зогссон байна. Энэ шинжийн хурдан морь олон сударт их дурдагддаг шинж билээ.

Зургийн 8-р хэсэгт бөхгөрдүү тэгш хэвтэй хурдан морь нь толгойгоороо газар шагайн, 4 хөлөө хумин зогсож байгаа нь судрын бүдүүн хүлэг хэмээгчийн шинжтэй дүйж байна. “*büdügün külüg kemegči-yin singji ni dörbeljin toluɤai-tai, noqai qamar-tai, oɤutan-u nidütei, urtu küjügü-tei. Dörbeljin bey-e-tei, qotuɤar niruɤutai. Čegeji bögse ni tegsi, ɤuy-a büdügün, ama ni aɤuu, čegejin-degen yesün ergigülge-tei, bögsendü-ben naiman ergigülge-tei. Ene mori čučaqu-ügei, untaqu-ügei, keger-e mori morim-ača ilegüü sayin. olan aduɤun-du oruju yabuqu-du uɤtan qaraqu, ereken-dü taɤun čidqulang-du anu üjebel deger-e ɤurban obuɤ-a tegsi door-a, kebeli bumba metü. nidü čiki ni deldege daruɤdaqu-ügei. Degedü uruɤul-ača doɤudu uruɤul yeke, urdu tuɤurai-ača qoyidu tuɤurai yeke*” шинжид дөрвөлжин толгойтой, нохой хамартай, оготнын нүдтэй, урт хүзүүтэй. Дөрвөлжин биетэй, хотгор нуруутай. Цээж, бөгс тэгш, гуя бүдүүн, ам агуу, цээжиндээ есөн эргүүлэгтэй, бөгсөндөө найман эргүүлэгтэй. Энэ морь цуцахгүй, унтахгүй, хээр, морь мориноос илүү сайн. Олон адуунд орж явахад угтан харах, эрэхэд тарган цатгаланд нь үзвэл дээр гурван овоо тэгш доор, хэвэл бумба мэт. Нүд чих нь дэлдээ дарагдахгүй. Дээд уруулаас доод уруул их, урд туурайнаас хойд туурай их гэх мэт хэмээсэн байна. Хүрэн зүсмийн морийг судрын шижид дурдсанаар туулай толгойтой нүд их, хоншоор нарийн, чих урт, хэлний хэвтэш агуу, туулай зоотой, хойд хөл уртлаг, хондлой өндөр, бөгсний буулт огцом налуутай, хөгшин ямаа бороонд бээрч зүдэж байх мэт хэ-

лбэртэй, толгойгоо дээш доош хөдөлгөн нүүр нь уртаараа савхан дуу, дөрвөн мөч цомцуу, үзэсгэлэн гоо бус бөхгөрдүү тэгш хэвттэй хурдан морьтой адил дүрслэгджээ.

Зургийн 9-р хэсэгт нойрмоглосон, хүдэр биетэй хэт хол бартаат замд цуцахааргүй янтгар ам хамартай, чих далдгар нуруугаар хотгор, бөгтрөг их, хөл майга, мойногдуу тавил гишгэлтэй бөхгөрдүү бөхгөр хэвтэй морь дүрсэлсэн байна. Сударт хайлаасан багана гэгчийн шинжид *"qayilaɤasun baɤan-a gegči-yin singji ni köl boɤuni, bey-e büdügün, gedesü yeke, qoyar nidü ni qurča, yeke nomuqan sayin qataɤulqu kete köl-dü sayin. ene čaɤ-tu bui gekü öbül, qabur del dügüreng uruldu, güyükü bui usun-u baɤ-a anu sayin. jun, namur usu yekedegül, ulaɤan ögeküteieče-ben doɤuɤsi qalim-ača degesi sidün-dü-ben ali joqiɤsan-ača medejü uraldu. Ajinai metü külüg-üd delgeretügei. Asida-yin ɤurban erdeni sakituɤai, degedü dörben obuɤ-a tengčegü öndür, yeke keb anu qabčiɤu, toluɤai miq-a-ügei, qoyar čiki, tuɤurai anu aɤuu, tasiy-a yeke qalim bolumui. tuɤurai kömüregsen ayaɤ-a metü yeke, silbi qoyar barim, nige quruɤu, berbekei inü nige barim sirmüsün bitegü yeke sayin"* шинжид хөл богино, бие бүдүүн, гэдэс их, хоёр нүд хурц, их номхон сайн хатуулах хэт хөлд сайн. Энэ цагт буй гэх мэт өвөл, хавар дэл дүүрэн уралд, гүйх буй усны бага нь сайн. Зун, намар ус ихдүүл, улаан өөхтэйгөөс доош халимаас дээш шүдэндээ аль зохисноос мэдэж уралд. Ажнай мэт хүлгүүд дэлгэртүгэй. Ашдын гурван эрдэнэ сахитугай. Дээд дөрвөн овоо тэнцүү өндөр, их хэв нь хавчуу, толгой махгүй, хоёр чих урт, туурай агуу, ташаа их халим болмуй. Туурай хөмөрсөн аяга мэт их, шилбэ хоёр барим, нэг хуруу, бэрэвхий нэг барим шөрмөс битүү их сайн гэдэг энэ нь бас сайн унааны морь байдаг.

"Хошуу наадам" зураг дүрслэгдсэн хурдан морьд нь хурдан морины сударт өгүүлсэн гадаад шинжүүдтэй нийцэж байна. Энэ нь зураач С.Лувсаншаравын бүтээл нь морфологийн мэдлэгт тулгуурлан, бүтээгдсэн урлаг судлалд чухал эх сурвалж болох үнэ цэнтэй бүтээл юм. Ер нь монгол уран бүтээлчид хурдан морийг зурж дүрслэхдээ өөрийн адуу, эсвэл нутаг орондоо алдартай хурдан хүлгүүдийг дүрслэх нь элбэг бөгөөд "Хошуу наадам" зураг ч мөн адил бодит амьдралаас урган гарсан, ард түмний дунд алдартай хурдан морьдыг зурж дүрсэлсэн нь Монголчуудын хурдан морийг дээдлэх үзэл, эстетикийн өндөр ойлголтойг илтгэнэ.

Судалгааны хэлэлцүүлэг

"Хошуу наадам" зураг олон морьдын дүрслэл байгаа ч сударт буй гадаад шинжтэй нийцэж байгаа 16 шинжүүд дээр анализ хийсэн. Морьдын хэлбэр төрхөөр нь сегментчлэхэд 9 төрх үүссэн юм. Энэхүү дүр төрхийг (Зураг 3.)-т өлгөрдүү өлгөр хэвт, өлгөрдүү тэгш хэвт, өлгөрдүү бөхгөр хэвт, тэгшдүү өлгөр хэвт, тэгшдүү тэгш хэвт, тэгшдүү бөхгөр хэвт, бөхгөрдүү өлгөр хэвт, бөхгөрдүү тэгш хэвт, бөхгөрдүү бөхгөр хэвт дүр төрхөөр байрлуулан шинжсэн юм.

Энэхүү зураг цаашид шашин, нүүдэлчдийн философи, бэлгэдэл зүй, материал зэрэг судлах зүйл олон байна. Сударт ч олон дотоод болон нууцын шинжүүд судлан, судалгааны эргэлтэд оруулах нь зөв биз. Жишээ нь: Зургийн 10-р хэсэгт хурдан морины уралдааныг дүрслэгдсэнийг сударт буй харайлтаар нь шинжиж болно хэмээснийг харьцуулсан юм. (Зураг 4.) "Сударт зээр, чоно, туулай, тогоруу давхилын талаар дурдсан байна. Зураг дүрслэгдсэн хурдан морьдыг *"чонын харайлттай адууг ажихад их сунаж, урд хөлийн үзүүр хошуунаас өнгөрч давхиж харагддаг. Шөрмөс сайтай учир тэнийлт сайны нэгэн шинж энэ болой. Туулай шиг харайдаг морь нь бие хойноос урагш, хөл шидэж үсэрч байгаа мэт харагддаг. Ийм морь хоёр чих нь урагш болж, босоо байдалтай харайдаг нь дээд нэг шинж мөн. Өндөр цээжтэй, ганагардуу морь газрын урууд сайн. Тогоруу цээжтэй, овгордуу хондлойтой адуу өгсүүр газар сайн бай-*



Зур. 4. Морийг харайлтаар нь шинж

даг. Ясны хурд, шөрмөсний хурд, хүч тамирын, бярын, угшлын, эсгэлийн бүх шинж бүрдсэн хурдан морь маш ховор. Аль л олон шинж буй бол тэр хэмжээндээ л хурдалдаг” хэмээсэн. Тийм ч учраас хурдан морьдын тухай олон сайхан судалгааг хийхээр байна.

Монголын дүрслэх урлагийн хурдан морины дүрслэлтэй нэгэн бүтээлд судартай харьцуулан судалгаа хийлээ. Морьдын толгой хүзүүний байрлал болон ерөнхий биеийн хэлэмжээр нь “Өлгөрдүү”, “Тэгшдүү”, “Бөхгөрдүү” хэмээн гурван хэлбэрт хуваан ангилсан. Энэхүү ерөнхий гурван хэлбэрээр сегментчлэхэд 9 төрх үүссэн юм. Ингэж ашигласнаар хурдан морийг ялгаж анализ, дүн шинжилгээ хийх бүрэн боломжтой болсон юм.

Энэхүү С. Лувсаншаравын “Хошуу наадам” зурагт олон үйл явдал өрнөж байгаа. Тэр болгоныг нэг судалгааны өгүүлэлд багтаах ямар ч боломжгүй тул. Зөвхөн хурдан морины шинжийн талаар л харьцуулсан судалгаанд хийсэн үр дүнг танилцуулж байна. “Хошуу наадам” зургаас харахад уран бүтээлч маань адуу мал сайн мэддэг, удам дамжсан хурдан морины шинжээч байж магад. Ер нь хурдан морь бүтээдэг уран бүтээлч хүн ямарваа уран бүтээл туурвихдаа өөр, өөрийн мэдрэмж, авьяас чадвараас хамаарч утга санаа, дүрээ бүтээдэг. Тэр тусмаа хурдан морьдыг дүрслэхдээ өөрсдийн адууны юм уу эсвэл нутаг орондоо алдартай хурдан морьдоо ихэнхдээ дүрсэлсэн байдаг. Судалгааг хийхдээ зураг, судрын эх сурвалж харьцуулан судалж, нэгтгэн дүгнэж, үр дүнтэйгээр дүрийг гаргах нь цаашдын шинжлэх ухааны судалгаа шинжилгээнд хэрэг болуужин хэмээн бодном.

Ашигласан эх сурвалж

Хурдан морины судар, босоо судар. Гар бичмэл. Зая хүрээ.

Лувсаншарав С., Б. Баттөмөр. Хошуу наадам. Занабазарын нэрэмжит дүрслэх урлагийн музей.

Ашигласан ном зүй

Баярсайхан, 2011: *Баярсайхан М*. Хаадын үндэсний эрдэнэийн товч. Улаанбаатар, 2011.

Заяабаатар, 2011: *Заяабаатар Д*. Асоагч нэртийн түүх. Улаанбаатар, 2011.

Намнандорж 1989: *Намнандорж О*. Монголын хурдан морины тухай. Улаанбаатар, 1989.

Чоймаа, 2011: *Чоймаа Ш*. Лувсанданзаны зохиосон Эртний хаадын үндэслэсэн төр ёсны зохиосон товчлон хураасан алтан товч хэмээх оршвой. Улаанбаатар, 2011.

“THE HOSHUU FESTIVAL”. A STUDY COMPARING THE CHARACTERISTICS OF RACEHORSES IN THE PAINTING

Enkhtaivan Gansukh
Mongolian University of Science and Technology

The article analyzes the features of the appearance and build of racehorses as depicted in the painting “Khoshun Festival” by the 20th-century Mongolian artist S. Luvsansharav. The painting, which is a significant work of Mongolian visual art, is now preserved in the Zanabazar Museum of Fine Arts. Its title derives from the word *khoshun*, which denoted a territorial unit in old Mongolia. On the canvas, the artist, masterfully reflecting the cultural and everyday features of his time, conveyed the atmosphere of the Ovoo festival and, in particular, demonstrated various types of racehorses. As part of the study, the features of the horses depicted in the painting are compared with the characteristics provided in the “Racehorses sutra” from the 17th century.

Key words: racehorse, S. Luvsansharav, traditional painting, iconography.

About the author: **Enkhtaivan Gansukh,** Ph. D., Department of Design, School of Food, Light Industry and Design, Mongolian University of Science and Technology (Ulaanbaatar, Mongolia) (gansukh@must.edu.mn).

ИЗОБРАЖЕНИЕ СКАКОВЫХ ЛОШАДЕЙ НА КАРТИНЕ «ХОШУННЫЙ ПРАЗДНИК»

Энхтайван Гансух
Монгольский университет науки и технологии

В статье анализируются особенности внешнего вида и телосложения скаковых лошадей, представленные на картине «Хошунный праздник» монгольского художника XX века С. Лувсаншарава. Картина, являющаяся значительным в художественном плане произведением монгольской живописи, ныне хранится в Музее изобразительных искусств Дзанабадзара. Ее название происходит от слова «хошун», означавшего территориальную единицу старой Монголии. На полотне художник, мастерски отразив культурно-бытовые особенности своего времени, передал атмосферу праздника Овоо и, в частности, продемонстрировал различные типы скаковых лошадей. В рамках исследования черты лошадей, изображенных на картине, сравниваются с характеристиками, которые приводятся в «Сутре о скаковых лошадях» XVII в.

Ключевые слова: Скаковая лошадь, С. Лувсаншарав, традиционная живопись, иконография.

Информация об авторе: Гансух Энхтайван, Ph. D., кафедра дизайна, Школа пищевой, легкой промышленности и дизайна, Монгольский университет науки и технологий (Монголия, Улан-Батор) (gansukh@must.edu.mn).

УДК 24(575.2)(091)
DOI 10.48612/IVRRAN/pkmv-erbv-z9u4

А. М. Мокеев
Ошский государственный университет
К. Белек
Кыргызско-Турецкий университет «Манас»
Н. Абдимиталип уулу
Ошский государственный университет

ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ СОСТРАДАНИЯ АСАНА КАЙГЫ

Одним из средневековых кыргызских мыслителей, чье имя сохранилось в памятниках устного народного творчества, является легендарный степной философ Асан Кайгы, который предположительно жил в период распада Золотой Орды и выступал в качестве выразителей общественных идеалов своего времени, а также пропагандировал идеи сострадания к беззащитным животным. В научной литературе советского периода было высказано предположение о том, что истоки философии сострадания Асана Кайгы восходят к учению манихейства, которое было распространено среди населения Кыргызстана и соседних регионов Восточного Туркестана. Однако более скрупулезное исследование широкого круга исторических источников и литературы, касающейся истоков доктрины манихейства, показывает, что основатель этой религии Мани осознавал себя преемником основателей ряда восточных религий — Заратуштры, Гаутамы (Будды) и Иисуса Христа. Поэтому и его учение носило синкретический характер и содержало элементы всех вышеназванных религий. Идеи сострадания, бережного отношения и покровительства животным являются краеугольным камнем в первую очередь философии буддизма, согласно которой, если человек в своей жизни совершает плохие поступки, то перерождается животным, а безвредные и ласковые животные, наоборот вновь рождаются человеком. В настоящей статье показано, что в Средние века на культурную жизнь кыргызских племен Семиречья оказали большое влияние идеи буддийской философской школы Асанги — Йогачары. Причем в распространении этого направления буддизма среди кыргызских племен большую роль сыграли уйгурские монахи, которые, опираясь на поддержку правителей государства Моголистан, вели активную пропаганду идей своей школы среди населения Семиречья и Восточного Туркестана. Рассмотренные в настоящей статье материалы показывают, что существует неразрывная связь философии сострадания Асана Кайгы с идеями буддийского учения Йогачары.

Ключевые слова: Асан Кайгы, Семиречье, буддийская философия, Йогачара, буддизм в Центральной Азии.

Благодарность: Исследование выполнено по гранту Ошского государственного университета № 3147-ФХД/24 03.07.2024 «Исторические связи огузов и кыргызов».

Об авторах:

Мокеев Анварбек Мокеевич, доктор исторических наук, профессор отделения науки и инновации, Ошский государственный университет (Кыргызская Республика, Ош) (anvar.mokeev@oshsu.kg). ORCID: 0000-0002-0381-6975.

Белек Кайрат, Ph. D. (Philolosophy), доцент отделения истории, Кыргызско-Турецкий университет «Манас» (Кыргызская Республика, Бишкек) (kairat.belek@manas.edu.kg). ORCID: 0000-0003-0495-9182.

Абдимиталип уулу Нурсултан, Ph. D. (Philolosophy), старший преподаватель, Высшая школа международных образовательных программ, Ошский государственный университет (Кыргызская Республика, Ош) (abdimitalipuulu@oshsu.kg). ORCID: 0009-0002-1689-0741.

© Мокеев А. М., 2026
© Белек К., 2026
© Абдимиталип уулу Н., 2026

Введение

Древние элементы общественно-политической и философской мысли кыргызского народа нашли отражение в орхоно-енисейских памятниках рунической письменности Минусинской котловины и Алтая, создателями которых были енисейские и алтайские кыргызы [Абрамзон, 1946; Малов, 1952; Батманов, 1959]. Однако после утери своей государственности в начале XIII в. в результате монгольского нашествия, кыргызы практически потеряли и свою письменность, в связи с чем общественные идеалы и философские мысли народа в средневековье сохранились только в пословицах и поговорках, героических эпосах, а также в поэтических произведениях, которые дошли до наших дней, главным образом, в устной форме.

В памятниках устного народного творчества кыргызского народа сохранились имена отдельных мыслителей, которые предположительно жили в период распада Золотой орды, Ногайской орды и Моголистана, и выступали в качестве провидцев и выразителей общественных идеалов своей эпохи. Одним из таких мыслителей прошлого, имя которого прочно сохранилось в фольклорных памятниках казахов, кыргызов и ногайцев, является Асан Кайгы (Асан Сострадалец), этот, по словам Ч. Валиханова, «знаменитый в народных воспоминаниях кочевой философ» [Валиханов, 1985; Аманалиев, 1963. С. 61–66; Мукасов, 2010].

Согласно устной традиции казахов, кыргызов и ногайцев, легендарный Асан Кайгы был современником золотоордынского хана Джанибека, сына и преемника Узбек-хана (1313–1342). Если Узбек-хан сыграл определяющую роль в распространении ислама в западной части Золотой Орды, то процессы исламизации и внедрения мусульманской культуры в восточной части Дашт-и Кипчака произошли чуть позже, во время правления именно Джанибек-хана, что нашло отражение в массовом историческом сознании предков казахов, кыргызов и ногайцев [Сикалиев, 1954. С. 49–54; Шарип, 2020; Ерофеева, 2021].

Неслучайно, что имя Асана Кайгы одновременно присутствует в кыргызском, казахском и ногайском фольклоре, поскольку в указанный исторический период судьбы этих народов тесно переплетались с историей вышеупомянутых квазигосударств Монгольской империи, которые в результате внутренних неурядиц и внешних факторов переживали глубокий политический и социально-экономический кризис. Этот процесс медленно, но мучительно приближал распад Монгольской империи, в чреве которой созревало этническое самосознание близкородственных кыргызских, казахских и ногайских племен, предводители которых неуклонно стремились к сепаратизму.

Одновременно с этим обретение исламом статуса государственной религии в Золотой Орде и Моголистане в середине XIV в. ускорило культурный разлом между восточной частью империи, оставшейся под влиянием буддизма, и западной ее частью, влившейся в мусульманскую цивилизацию. Дошедшее до наших дней содержание общественно-политических мыслей Асана Кайгы показывает его рассуждения касательно исторической перспективы идеального общества, построенного на принципах справедливого управления и социального эгалитаризма.

Нарративы Асана Кайгы и ряда других мыслителей той эпохи, таких как Толубай-сынчы, Санчы-сынчы, пробужденные основополагающими доктринами исламской культуры и сложной геополитической ситуацией в Золотой Орде и Моголистане, вызванной как перманентными военными походами Тимура с запада, так и давлением с востока Ойратского союза племен, отражают поиск ответов на вызовы сосуществования нескольких этно-конфессиональных парадигм в одном времени и пространстве. Неслучайно, что в творческом наследии Асана Кайгы значительное место занимает идея поиска своеобразной «земли обетованной», когда ногайцы, казахи и кыргызы под давлением Ойратского союза племен вынуждены были переселиться в южные районы Средней Азии — Джийдели Байсын (Жер Уюк), где проживали их единоверцы.

Философско-дидактические стихи Асана Кайгы, сквозь которые красной нитью проходят темы гуманизма и нравственности, а также проблемы гармонизации отношений общества,

природы и человека, подробно рассмотрены в работах Б. Аманалиева, А. И. Сикалиева, Ы. А. Мукасова, А. Шарипа и И. В. Ерофеевой. Однако исторические корни философии сострадания Асана Кайгы, которые практически отсутствует в соответствующих фольклорных памятниках казахов и ногайцев, наоборот нашли более яркое отражение в памятниках устного творчества кыргызского народа. Например, в ногайском героическом эпосе Асан Кайгы, главным образом выступает как поборник социальной справедливости в обществе и осуждает Джанибек-хана как зачинщика междоусобной войны в Золотой Орде [Сикалиев, 1954. С. 194–197].

В народной памяти кыргызов сохранились изречения Асана Кайгы, которые созвучны буддийскому состраданию ко всем живым существам. По легенде, однажды, когда случился в степи великий джут — весенние заморозки, сопровождаемые обильными снегопадами, — Асан Кайгы в своих философских стихах сокрушался о беззащитных животных, которые могут погибнуть от сильного мороза и отсутствия крова: «*Куйругу жок, жалы жок, Кулан байкуш кантти экен. Боорунда буту жок, Жылан байкуш кантти экен. Жатарына жайы жок, Чымын байкуш кантти экен*» (Без пышного хвоста и гривы, каково же положение бедолаги онагра. Без ноги на животе, каково же положение бедолаги змеи. Без крова над головой, каково же положение бедолаги мухи) [Тоголок Молдо, 1970. С. 124–126].

Одним из первых исследователей, который пытался найти корни философии сострадания Асана Кайгы в древних религиях, был кыргызский философ советского периода Б. Аманалиев. В результате анализа стихотворного наследия Асана Кайгы касательно проблемы сострадания к живым существам он пишет, что «…жалость ко всем существам, проповедуемая Асаном-Кайгы, имеет иное содержание, чем проповедь брахманов. Брахманское не причинение зла живому во многих случаях было призвано прикрывать и освящать паразитический образ жизни этой касты. Асан-Кайгы отличается от брахманов, помимо всего прочего, призывом к деятельности в жизни, к труду. Его мировоззрение напоминает не религиозно-мистическую концепцию брахманов, а в определенной степени, учение манихейцев» [Аманалиев, 1963. С. 65].

Таким образом, Б. Аманалиев связывает философию сострадания Асан Кайгы не с буддизмом (брахманизм), а с манихейством. При этом он обходит молчанием связи философии буддизма и манихейства, которые особенно тесно переплетались в период Раннего Средневековья. Основатель этой религии Мани задолго до проповеди своего учения много путешествовал по Индии, Персии, Средней и Передней Азии, участвовал в дискуссиях с религиозными деятелями разных религий: индуизма, буддизма, иудаизма, различных ветвей христианства, зороастризма, что привело к использованию в манихейских текстах символики всех этих учений, так как Мани был уверен в сущностном единстве всех мировых религий.

Мани осознавал себя как преемника основателей религий: Заратуштры, Сиддхартхи Гаутамы (Будды) и Иисуса Христа. Поэтому и его учение носило синкретический характер и содержало элементы всех вышеназванных религий. Значительное влияние оказало на него также философское движение гностицизма [Tardieu, 2008. P. VIII–X].

В Туркестане в большом количестве обнаружены рукописи *Хуастванифта* — манихейской молитвы-покаяния, написанной на древнеуйгурском языке. Большинство манихейских имен и понятий в ней передано тюркскими словами. При этом многие специальные названия переданы через терминологию, принятую у местных буддистов и понятную большинству верующих без перевода, что отличает уйгурских манихеев от латинских и греческих манихеев Запада. Например, главы манихейской церкви названы «бурханами», что изначально обозначало Будду [Clark, 1997. P. 89–143; Zieme, 1994. P. 219–230].

Буддизм и манихейство в Средней и Центральной Азии сосуществовали на протяжении длительного времени, и влияние буддизма на восточную ветвь этой религии все усиливалось. В некоторых Турфанских фрагментах житийного содержания новообращенные называ-

ют Мани Буддой. Одно манихейско-тюркское сочинение называется «Книга прихода Будды» (т. е. Мани). В бесчисленных обращениях на согдийском и древнетюркском языках Мани обозначался как «Бог Будда» или «Мани-Будда» [Литвинский, 1992. С. 427–532].

В свете вышеизложенного, можно отметить, что попытка Б. Аманалиева отрицать связи философии сострадания Асана Кайгы с буддизмом была продиктована требованием теоретических постулатов советской эпохи, когда марксизм-ленинизм вел идеологическую борьбу против мировых религий, что ясно показывает его осуждение буддийской касты брахманов, которые по его определению вели «паразитический образ жизни».

После обретения Кыргызстаном своей независимости литературовед Б. К. Кебекова без теоретического и историко-этнографического обоснования мимоходом отметила наличие генетических связей философии сострадания Асана Кайгы с буддизмом [Кебекова, 2009]. Рассматривая основные этапы распространения буддизма в Кыргызстане, мы уже отметили влияние некоторых элементов буддийской философии на кыргызскую литературу, в том числе по изречениям Асана Кайгы, а также на кыргызский язык, где имеется определенное количество слов, заимствованных из санскрита и связанных с терминологией буддизма [Мокеев, Белек, Абдимиталип уулу, 2023; Mokeev, Belek, Abdimitalip Uulu, 2025. P. 92–93].

По нашему мнению, существует неразрывная связь философии сострадания Асана Кайгы с буддийским учением Йогачары. Буддийский мыслитель Асанга (снскр. *Asanga*, ок. 315–390 гг. или V в.), знаменитый многими трудами, был одним из основателей школы Йогачара [Encyclopedia of Buddhism, 2004. P. 32; Лепехов, 2022. С. 631–649]. Следуя наставлениям матери, Асанга, наполненный непоколебимой уверенностью встретить Будду Майтрею и получить от него Учение, отправился медитировать в горы. Более шести лет он провел в горной пещере в молитвах и медитации, но видение Будды Майтрейи не приблизилось к нему.

Когда он от этого устал, Асанга принял решение уйти из пещеры. Он стал спускаться с холма и увидел раненую собаку, заднюю часть тела которой пожирали личинки. Чувствуя глубокое сострадание к собаке и личинкам, он стал думать, как им помочь. Он понял, что если он уберет личинок руками, то раздавит их пальцами, и они умрут. К тому же им нужна пища. Поэтому он отрезал кусок плоти со своей ноги и решил осторожно переместить личинок на своем языке. Закрыв глаза, он потянулся к личинкам, но в этот же момент и собака, и личинки исчезли, а перед ним появился Будда Майтрея. Асанга сказал: «Я так долго медитировал, а ты не являлся ко мне!» Будда Майтрея сказал, что был с ним все это время, но кармические помрачения не позволяли Асанге почувствовать его присутствие.

Сострадание, которое Асанга почувствовал к собаке и личинкам, очистили его от всех помрачений и позволили ему непосредственно увидеть Майтрею [Holmes, 1999. P. 12–14]. Таким образом, только длительные медитации и глубокая *ка́руна* (снскр. करुण ‘жалость, сострадание’, в буддийской философии категория, означающая сострадание) позволили Асанге встретиться с Майтреей [Abhidharmasamuccaya, 2001. P. 223]. Идеи сострадания, бережного отношения и покровительства к животным являются краеугольным камнем философии буддизма, которая считает, что если человек в своей жизни совершает плохие поступки, то он перерождается животным, а безвредные и ласковые животные, наоборот, вновь рождаются человеком [Chapple, 1993. P. 23]. Эти идеи также нашли широкое отражение и в древнеуйгурских буддийских текстах, которые сохранились в том числе в виде фрагментов, ныне находящихся в Серындийском фонде Института восточных рукописей РАН [Циме, 2021. С. 64–79].

Начальные этапы пропаганды учения Йогачары Асанги через переводы биографии Сюань Цзяня и других буддийских текстов

Естественно, возникает вопрос, когда и каким образом учение Йогачары Асанги стало проникать в духовную жизнь народов Центральной Азии, и, в частности, кыргызского народа. Подробное рассмотрение основных этапов распространения буддизма в Кыргызстане и сопредельных регионах Центральной Азии показывает, что оно началось в эпоху древнетюркских государств, и если в начальный период буддийская пропаганда шла из Индии через Восточный Туркестан, то уже в древнетюркский период усиливается влияние китайского варианта буддизма. Причем наряду с деятельностью миссионеров, начинается распространение через письменные переводы канонических буддийских сутр на тюркские языки [Мокеев, Белек, Абдимиталип уулу, 2023. С. 74–91].

Среди последователей Асанги в Китае можно назвать известного мыслителя и буддийского монаха Сюань-цзана, который с религиозной миссией совершил путешествие в Центральную Азию, включая регион Тянь-Шаня, где он в 630 г. в Чуйской долине встретился со знаменитым правителем Западно-тюркского каганата Тон Ябгу-каганом. Учение Асанга было значительно шире распространено среди уйгуров Восточного Туркестана, в связи с чем еще в X — нач. XI в. биография Сюань-цзана и текст его дневника путешествия по Центральной Азии были переведены на древнеуйгурский язык уйгурским монахом. По определению специалистов-буддологов основным источником распространения медитативного учения Йогачары на Дальнем Востоке, и становления Чань-буддизма в самом Китае также являются сочинения Сюан-цзана [Nabuyoshi, 2014. P. 250–314].

По фрагментам текстов, найденным в развалинах храмов и монастырей Дуньхуана в Восточном Туркестане, можно предположить, что трактаты школы Асанги были хорошо известны уйгурам. А. Стейн обнаружил уйгурский перевод сочинения «Абхидхармакоша» Васубандху, младшего брата Асанги. Исходя из этого считается, что буддисты-уйгуры отнюдь не были пассивными адептами буддистских догм. В монастырских общинах сложилась серьезная собственная школа экзегетики «Абхидхармы», последователи которой развивали проблемы дхармы, рассматривая их на метафизическом и этико-психологическом уровне [Бартаханова, 1999. С. 15–18; Arlotto, 1996; Aydemir, 2013; Barat, 2000; Dietz, Ölmez, Röhrborn, 2015; Kitsudo, 2011].

Постепенно учение Асанги через уйгурских монахов стало распространятся среди соседних кочевых народов Джунгарии и Саяно-Алтая, где проживали отдаленные предки современного кыргызского народа. В этом отношении представляет большой интерес содержание рунической надписи на зеркале, найденном в Зевакинском могильнике, расположенном в Прииртышье, которое населяли кимаки, составлявшие восточную ветвь кипчакской конфедерации племен [Кумеков, 1972. С. 86–87, 129; Археологические памятники, 1987. С. 243–246]. Установлена принадлежность памятников IX–X вв. Зевакинского могильника к кимакам, которые в эту эпоху находились в тесных этнокультурных отношениях с енисейскими и алтайскими кыргызами и уйгурами Восточного Туркестана [Арсланова, Кляшторный, 1973. С. 314–315].

По определению известного тюрколога С. Г. Кляшторного, в этот период невдалеке от кимакских кочевий, в уйгурской Джунгарии, восторжествовал буддизм. Около 930 г. житель Бешбалыка Сынгку Сели-тудун перевел на тюркский язык «Сутру золотого блеска» и биографию буддийского пилигрима Сюань-цзана. Анализ содержания рунической надписи на зеркале показал, что в ней нашли отражение основы буддийской этики, буддийского «пути спасения», где подавление неблагоприятных (мирских) дхарм является одним из элементов психики архата. В буддизме развита и идея воздаяния (*bujan* < снскр. *punya*), как обретения благодати (*qut, qut bujan*) при жизни. Следовательно, эта находка в Прииртышье свидетельствует, что родственные с кыргызами кимаки

не избежали влияния буддийской миссии [Арсланова, Кляшторный, 1973. С. 314–315].

В это же время буддийские мотивы появляются в кыргызских эпитафиях на енисейских стелах, о чем свидетельствует «буддийская символика» в орнаменте поясных бляшек из кыргызских курганов Тораа-Тал-Арты [Нечаева, 1966. С. 129]. Л. Р. Кызласов, основываясь на термине «*марымыз*» из текста Суджинской надписи и упоминаниях Абу-Дулафа о молитвах и мерной речи, предположил, что у кыргызов в IX в. было распространено манихейство, которое в указанный период стало государственной религией Уйгурского государства [Кызласов, 1969. С. 127–128].

Открытие А. Д. Грачом в курганах из Саглынской долины Тувы берестяных грамот с тибетскими шаманскими заклинаниями расширило круг источников о религии кыргызов [Грач, 1980. С. 107–108]. По мнению тибетолога М. И. Воробьевой-Десятовской, эти тексты свидетельствуют о знакомстве кыргызов с распространенной в Тибете буддийской практикой отпугивания злых духов [Воробьева-Десятовская, 1980. С. 124–132]. Вместе с тем в источниках имеются прямые свидетельства знакомства кыргызов с буддизмом. Так в Дуньхуане обнаружены записанные тибетским письмом буддийские тексты, выполненные по заказу кыргыза Ha-se-to'Ab-'ga-den, который был выходцем «из княжеского дома страны Кыргыз» [Там же. С. 131].

Что касается вопросов взаимоотношений кыргызов с уйгурами Восточного Туркестана в конце X в., представляют большой интерес сообщения независимых друг от друга источников, написанных практически в одно и тоже время в Китае и Афганистане — сочинения анонимного персоязычного автора «Худуд ал-алам» (982) и дневника посла Сунской династии Китая к Уйгурско-Турфанскому (Гаочан) государству Ван Яньде (981–984). Китайский посол в своих путевых заметках пишет, что кыргызы (хакасы/сязацсы) находились среди племен, подчиненных Уйгурско-Турфанскому государству [Материалы по истории, 2003. С. 52]. В «Худуд ал-алам», где уйгуры называются тогуз-огузами, сообщается, что их границы соприкасаются на всем протяжении расселения кыргызских племен, которые находились на севере страны уйгурских (тогуз-огузских) племен [Hudud al-Alam, 1937. P. 94]. Такое близкое соприкосновение алтайских кыргызов с уйгурскими племенами Восточного Туркестане в X — нач. XI в., очевидно, способствовало установлению длительных этнокультурных связей между уйгурами и кыргызами.

Попытки возрождения буддийской культуры в Семиречье через буддийский монастырь Йогачары при поддержке отдельных правителей Чагатайского улуса

Центры буддийской культуры продолжали существовать в Семиречье и в монгольский период [Горячева, 1988. С. 48; Ведутова, 2015. С. 125–133]. В середине XIII в. о трех буддийских храмах Северо-Восточного Семиречья сообщает Гийом де Рубрук — посол Людовика IX к монгольскому хану Мункэ. В этих храмах богослужение осуществляли уйгуры-буддисты [Путешествия в восточные страны, 1993. С. 111–113; Бартольд, 1968. С. 108].

По сведениям автора сочинения на персидском языке «Мунтахаб ат-таварих Муини» Му'ин ад-Дина Натанзи, еще в первой половине XIV в. правитель Чагатайского улуса Дженкши устраивал в орде передвижные капища, и с одобрения уйгурских писцов (бахши) повелел во всех мечетях в Мавераннахре и Восточном Туркестане установить изображения идолов [Му'ин ад-Дин Натанзи, 1957. С. 112]. Он также активно покровительствовал буддийским жрецам и имел сношения с китайским правительством [Бартольд, 1968. С. 77]. Сообщения источников о роли уйгурских *бахши* в организации передвижных капищ идолов в Средней Азии и Восточном Туркестане, а также о тесных связях Дженкши с Китаем ясно свидетельствуют о намерениях этого правителя поднять статус буддизма в регионе в угоду интересам кочевой элиты восточной части Чагатайского улуса.

Такая политика покровительства буддийской религии, а именно в отношении буддийского монастыря Йогачара продолжалась и во

время правления наследника Дженкши Йесинтимур-хана, как явствует из содержания его ярлыка, датированного 1339 г. [Kara, 2003. P. 28–40; Matsui, 2008. P. 167].

Подобная религиозная политика Дженкши и его наследника, направленная на повышение статуса буддизма среди других религиозных конфессий Семиречья, была продиктована интересами кочевой элиты Чагатайского улуса, которая сопротивлялась все возрастающему влиянию оседлой культуры и исламской религии. Тем не менее, с течением времени во второй половине XIV в. происходит возрождение ислама в Моголистане. В состав этого государства входила и территория Кыргызстана, где значительная часть кочевых кыргызских племен той эпохи вплоть до XVI в. продолжала сохранять древние верования шаманизма, манихейства, а также буддизма [Мокеев, 2010. С. 168].

В агиографическом сочинении XVI в. «Зийа ал-кулуб» («Сияние сердец») Мухаммеда Авваза при описании миссионерской деятельности известного подвижника ислама Ходжи Исхака среди кыргызских племен Тянь-Шаня встречаются заслуживающие внимания подробности о доисламских верованиях кыргызов. В частности, рассказывается о поклонении кыргызов идолу с человеческим обликом, изготовленному из серебра и повешенному на дереве. Вокруг него были расположены другие идолы в количестве двух тысяч, вытесанные из дерева и камня. Более внимательное исследование вышеприведенной информации «Зийа ал-кулуб» показывает, что идол с человеческим обликом, которому поклонялись кыргызы, фактически является пережитком буддизма в комбинации с некоторыми элементами древнего фетишизма [Мокеев, Белек, Абдимиталип уулу, 2023. С. 81–82].

Резюмируя все вышеизложенное, можно отметить, что активное распространение религии буддизма в Центральной Азии и Южной Сибири, где проживали предки современного кыргызского народа, началось еще в эпоху древнетюркских государств, а проникновение буддийского учения Йогачары (сострадания всему живому — Асанги) в умы народов этого обширного региона восходит своими корнями к эпохе X–XI вв. В этот период тексты его учения стали переводиться на тюркские языки усилиями буддийских монахов уйгурского происхождения, проводивших активную пропаганду среди других тюркских народов Семиречья.

Поэтому еще в XVI в., когда среди кочевых кыргызских племен началась активная пропаганда ислама со стороны суфийских шейхов Восточного Туркестана и Ферганской долины, а также были зафиксированы факты идолопоклонства – почитания серебряного идола с человеческим обликом, который вывешивался на ветвях дерева. Близкое соседство алтайских кыргызов региона Джунгарского Ала-Тоо, расположенного на востоке Семиречья, с уйгурами Восточного Туркестана, наложило отпечаток на особенности фольклорной традиции кыргызского народа, что нашло отражение в философии сострадания легендарного Асана Кайгы, имя которого случайно или действительно совпадает с именем основателя буддийского учения Йогачары Асанги.

Географическая отдаленность Золотой Орды от уйгуров Восточного Туркестана и более широкое распространение ислама среди казахов и ногайцев по сравнению с кыргызами наложили определенный отпечаток на образ Асана Кайгы в фольклорных традициях этих народов: философия сострадания к живым существам у них получила гораздо меньшее отражение, чем в фольклоре кыргызского народа.

Хотя сострадание ко всему живому является основополагающим принципом всех мировых религий, философия сострадания Асана Кайгы к животному миру дикой природы своими корнями восходит именно к буддийскому учению Йогачары Асанги, которое стало распространяться в эпоху средневековья среди народов Центральной Азии, в том числе кыргызов Семиречья благодаря усилиям уйгурских проповедников монастыря Йогачары в соседнем Восточном Туркестане. Впоследствии философия сострадания буддизма, как и основные философские идеи ислама, стала органичной частью идеи кыргызского народа о гармоничном единстве природы и человека, основанном на взаимодействии и взаимной защите интересов, а также бережном отношении человека к окружающей среде и ее обитателям.

Использованная литература

Абрамзон, 1946: *Абрамзон С. М.* Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе: Изд-во Киргизского филиала АН СССР, 1946.

Аманалиев, 1963: *Аманалиев Б.* Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе: Изд-во АН Киргизской ССР, 1963.

Арсланова, Кляшторный, 1973: *Арсланова Ф. Х., Кляшторный С. Г.* Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник. М.: Наука; ГРВЛ, 1973. С. 305–315.

Археологические памятники, 1987: Археологические памятники в зоне затопления Шульбинской ГЭС. Алма-Ата: Наука, 1987. С. 243–246.

Бартаханова, 1999: *Бартаханова М. А.* Переводческая деятельность уйгуров в XI–XII веках // Шестая буддологическая конференция. Тезисы / Сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. СПб.: ИВР, 1999. С. 15–18.

Бартольд, 1968: *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. Т. V. М.: Наука, 1968.

Батманов, 1959: *Батманов И. А.* Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе: Изд-во Академии наук Киргизской ССР, 1959.

Валиханов, 1985: *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. Алма-Ата: Главная редакция Казахской Советской энциклопедии, 1985.

Ведутова, 2015: *Ведутова Л. М.* Третий буддийский храм на городище Ак-Бешим // Известия Национальной академии наук Кыргызской Республики. 2015. № 4. С. 125–133.

Воробьева-Десятовская, 1980: *Воробьева-Десятовская М. И.* Фрагменты тибетских рукописей на берёсте из Тувы // Страны и народы Востока. Вып. 22. М.: Наука; ГРВЛ, 1980. С. 124–132.

Горячева, 1988: *Горячева В. Д.* Город Золотого верблюда (Краснореченское городище). Фрунзе: Илим, 1988.

Грач, 1980: *Грач А. Д.* Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука; ГРВЛ, 1980.

Ерофеева, 2021: *Ерофеева И. В.* «Добрый» или «святой» Джанибек-хан (1342–1357) в устной исторической памяти кочевников-казахов // Золотоордынское обозрение. 2021. Т. 9, № 1. С. 149–165.

Кебекова, 2009: *Кебекова Б. К.* Кыргыз эл ырчыларынын тарыхынын очерктери. Т. 1. Бишкек, 2009.

Кумеков, 1972: *Кумеков Б. Е.* Государство кимаков IX–XI вв. По арабским источникам / Отв. ред. Б. С. Сулейменов. Алма-Ата: Наука, 1972.

Кызласов, 1969: *Кызласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969.

Лепехов, 2022: *Лепехов С. Ю.* Соотношение концепций Мадхьямаки и Йогачары в комментарии Нагарджуны «Бодхичиттавиварана», Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 4. С. 631–649.

Литвинский, 1992: *Литвинский Б. А.* Буддизм, Манихейство, Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992. С. 427–532.

Малов, 1952: *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1952.

Материалы по истории, 2003: Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана. Т. 2. Бишкек: Изд-во Кыргызско-Турецкого ун-та «Манас», 2003.

Мокеев, 2010: *Мокеев А.* Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек: Кыргызско-Турецкий университет «Манас», 2010.

Мокеев, Белек, Абдимиталип уулу, 2023: *Мокеев А., Белек К., Абдимиталип уулу Н.* Распространение буддизма среди кыргызов Южной Сибири и Средней Азии в средневековье // Mongolica. 2023. Т. XXVII. № 3. С. 74–91.

Му'ин ад-Дин Натанзи, 1957: *Му'ин ад-Дин Натанзи.* Мунтахаб ат-Таварих-и Му'ини / Издание Ж. Обэна. Тегеран, 1957.

Мукасов, 2010: *Мукасов Ы. М.* Философская мысль в контексте развития кыргызской культуры. Бишкек: Илим, 2010.

Нечаева, 1966: *Нечаева Л. Г.* Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тал-Арты // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. II. Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчика, М.; Л.: Наука, 1966. С. 108–142.

Путешествия в восточные страны, 1993: Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука / Ред. Г. И. Патлина. Алматы: Гылым, 1993.

Сикалиев, 1954: *Сикалиев А. И.-М.* Ногайский героический эпос. Черкесск: Карачаево-Черкесский Институт гуманитарных исследований, 1954.

Тоголок Молдо, 1970: *Тоголок Молдо.* Чыгармалар жыйнагы. Т. 1. Фрунзе: Кыргызстан, 1970.

Циме, 2021: *Циме П.* «Внимайте наставникам!» Древнеуйгурское восхваление Будды Майтреи // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18, № 2 (вып. 45). С. 64–79.

Шарип, 2020: *Шарип А.* Образ Асан Кайгы в культуре тюркских народов // Turkic Studies Journal, Vol. 2, No. 2. Астана, 2020. С. 79–96.

Abhidharmasamuccaya, 2001: Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asanga. Originally translated into French and annotated by Walpola Rahula, English version from the French by Sara Boin-Webb, Fremont, California: Asian Humanities Press, 2001.

Arlotto, 1996: *Arlotto A. T.* The Uighur text of Hsüan Tsang's Biography. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University, 1996.

Aydemir, 2013: *Aydemir H.* Die alttürkische Xuanzang-Biographie IX. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain editiert, übersetzt und kommentiert, Band I–II, Xuanzangs Leben und Werk, 10, VdSUA, 34, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013.

Barat, 2000: *Barat K.* The Uyghur-Turkic Biography of the Seventh-Century Chinese Buddhist Pilgrim Xuanzang Ninth and Tenth Chapters. Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 2000.

Chapple, 1993: *Chapple Ch. K.* Nonviolence to the Animals, Earth and Self in Asian Traditions, State University of New York Press, 1993.

Clark, 1997: *Clark L. V.* The Turkic Manichaean Literature, Emerging from Darkness Studies in the Recovery of Manichaean Sources / Ed. by Paul Mirecki & Jason Be Duhn. Leiden: Brill, 1997. Vol. 43. P. 89–143 (Nag Hammadi and Manichaean Studies).

Dietz, Ölmez, Röhrborn, 2015: *Dietz S., Ölmez M., Röhrborn K.* Die alttürkische Xuanzang-Biographie V. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie V. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert. Xuanzangs Leben und Werk, Band 34. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica: Teil 11. Herausgegeben von Alexander Leonhard Mayer und Klaus Röhrborn. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.

Encyclopedia of Buddhism, 2004: Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1. A–L / Ed. by Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA; Thomson & Gale, 2004.

Holmes, 1999: *Holmes K.* Maitreya on Buddha Nature / a new translation of Asaṅga's mahāyāna uttara tantra śāstra by Ken and Katia Holmes / with a comprehensive commentary based upon traditional Kagy explanations according to its contemporary masters Khenchen Thrangu Rinpoché and Khempo Tsultim Gyamtso Rinpoché / by Ken Holmes. Forres: Altea Publishing, 1999.

Hudud al-Alam, 1937: Ḥudud al-'Ālam. 'The Regions of the World'. A Persian Geography 372 A. H. — 982 A. D. / Transl. and explained by V. Minorsky with the preface by V. V. Barthold († 1930). Transl. from the Russian. London, 1937.

Kara, 2003: *Kara G.* Mediaeval Mongol Documents from Khara Khoto and East Turkestan in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies // Manuscripta Orientalia. 2003. Vol. 9. No. 2. P. 3–40.

Kitsudo, 2011: *Kitsudo K.* Two Chinese Buddhist Texts Written by Uighurs // Acta Orientalia Hung. 2011. Vol. 64(3). P. 325–343.

Matsui, 2008: *Matsui D.* A Mongolian Decree from the Chaghataid Khanate Discovered at Dunhuang // Aspects of Research into Central Asian Buddhism, In Memoriam Kōgi Kudara / Ed. by P. Zieme. Turnhout: Brepols, 2008. P. 159–178.

Mokeev, Belek, Abdimitalip Uulu, 2025: *Mokeev A., Belek K., Abdimitalip Uulu N.* Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz People // Belleten. 2025. Vol. 89. No. 314. P. 79–99.

Nabuyoshi, 2014: *Nabuyoshi Y.* Yogacara Influence on the Northern School of Chan Buddism, Dharma Drum Buddist College Special Series 2, Buddist meditative Traditions: Their origin and develop. Taipei, 2014. P. 250–314.

Tardieu, 2008: *Tardieu M.* Manichaeism. Transl. from French by M. B. Devoise. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2008.

Zieme, 1994: *Zieme P.* Zum Maitreya-Kult in uigurischen Kolophonen // Rocznik Orientalistyczny. 1994. Vol. 49. P. 219–230.

THE ORIGINS OF ASAN KAIGHY'S PHILOSOPHY OF COMPASSION

Anvarbek M. Mokeev
Osh State University
Kairat Belek
Kyrgyz-Turkish Manas University
Nursultan Abdimitalip uulu
Osh State University

One of the medieval Kyrgyz thinkers whose name has been preserved in the monuments of Kyrgyz oral folk art is the legendary steppe philosopher Asan Kaighy. He is believed to have lived during the period of the disintegration of the Golden Horde and acted as a spokesperson for the social ideals of his time, promoting ideas of compassion for defenseless animals. In Soviet-era academic literature, it was suggested that the roots of Asan Kaighy's philosophy of compassion trace back to the teachings of Manichaeism, a religion that was widespread among the population of Kyrgyzstan and the neighboring regions of Eastern Turkestan. However, a more thorough study of a broad range of historical sources and literature on the doctrine of Manichaeism and its deep connections with the philosophies of other religions, shows that the founder of this religion, Mani, saw himself as a successor to the founders of several Eastern religions — Zoroaster, Gautama (Buddha), and Jesus Christ. Therefore, his teaching had a syncretic nature and contained elements of all the aforementioned religions. The ideas of compassion, care, and protection for animals are, above all, a cornerstone of Buddhist philosophy, which holds that if a person commits bad deeds in life, they are reborn as an animal, whereas harmless and gentle animals are, in turn, reborn as humans. This article demonstrates that in the Middle Ages, the cultural life of the Kyrgyz tribes of the Semirechye region was significantly influenced by the ideas of the Buddhist philosophical school of Yogachara founded by Asanga. Uighur monks of Yogachara played an important role in spreading the ideas of this school among the Kyrgyz tribes. Often supported by the rulers of Moghulistan, the monks actively promoted the ideas of their school among the population of Semirechye and Eastern Turkestan. The materials presented in this article show that there is an inseparable connection between Asan Kaighy's philosophy of compassion and the ideas of the Buddhist school of Yogachara.

Key words: Asan Kaighy, Semirechye, Buddhist philosophy, Yogachara, Buddhism in Central Asia.

Acknowledgements: The study was carried out with the support of the Osh State University grant No. 3147-ФХД/24 03.07.2024 "Historical ties between the Oghuz and the Kyrgyz".

About the authors:

Anvarbek M. Mokeev, Dr. Sci. (History), Professor, Department of Science and Innovation, Osh State University (Osh, Kyrgyz Republic) (anvar.mokeev@oshsu.kg). ORCID: 0000-0002-0381-6975.

Kairat Belek, Ph. D. (Philosophy), Assistant Professor, Department of History, Kyrgyz-Turkish Manas University (Bishkek, Kyrgyz Republic) (kairat.belek@manas.edu.kg). ORCID: 0000-0003-0495-9182.

Nursultan Abdimitalip uulu, Ph. D. (Philosophy), Senior Lecturer, Higher School of International Educational Programs (HSIEP), Osh State University (Osh, Kyrgyz Republic) (nabdimitalipuulu@oshsu.kg). ORCID: 0009-0002-1689-0741.

УДК 27-23:4:069
DOI 10.48612/IVRRAN/4463-bpbe-ttbg

М. В. Фионин
Институт восточных рукописей РАН

РУКОПИСНЫЙ ПЕРЕВОД М. М. ЕЛИЗАРОВОЙ «ЗАВЕЩАНИЯ АВРААМА»: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ БАЗА И ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ

Статья продолжает публикацию и исследование рукописного перевода «Завещания Авраама», выполненного М. М. Елизаровой в 1970-е годы и сохранившегося в ее личном фонде в Архиве востоковедов ИВР РАН. Предлагаемая часть перевода начинается с эпизода небесного путешествия Авраама и видения суда. Автор статьи снабжает перевод М.М.Елизаровой собственным обширным комментарием к переводу. Цель статьи — определить текстологическую базу перевода, охарактеризовать переводческую стратегию Елизаровой и ввести в научный оборот продолжение рукописного текста. Показано, что переводчица ориентировалась на пространную греческую редакцию памятника в издании М. Р. Джеймса, но одновременно учитывала исследовательскую проблематику, представленную в книге М. Делькора. Особое внимание уделяется вопросу о соотношении семитского и греческого начала в «Завещании Авраама»: гипотеза о семитском оригинале применительно к этому памятнику остается недоказанной, тогда как аргументы Делькора и Д. Аллисона позволяют рассматривать его как произведение эллинистического иудаизма, вероятно, связанное с грекоязычной средой Египта. Анализ лексических и синтаксических решений Елизаровой показывает, что ее рукопись представляет собой не окончательную литературную редакцию, а рабочий филологический перевод, фиксирующий процесс осмысления трудных мест греческого текста.

Ключевые слова: Маргарита Михайловна Елизарова, Завещание Авраама, рукописный перевод, греческая редакция А, текстология.

Об авторе: Фионин Максим Владимирович, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Отдел Древнего Востока, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Россия, Санкт-Петербург) (maxfionin@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2170-9858.

© Фионин М. В., 2026

Имя Маргариты Михайловны Елизаровой (1938–1978) занимает заметное место в истории отечественного изучения литературы позднего иудаизма и раннего христианства. Ученица И. Д. Амусина, начинавшая как исследовательница кумранских текстов, в последние годы жизни она обратилась к ветхозаветной апокрифике — той области, в которой текстологическая работа, перевод и историко-филологическая интерпретация неотделимы друг от друга. Среди этих занятий особое место принадлежит ее незавершенному переводу «*Завещания Авраама*» — памятника, дошедшего в двух греческих редакциях и сочетающего эсхатологические, этические и нарративные элементы, характерные для межзаветной словесности. Уже сам факт обращения Елизаровой к этому памятнику показателен: он свидетельствует о стремлении включить в отечественный научный оборот текст, находившийся на пересечении библеистики, истории иудаизма Второго Храма и истории апокрифической традиции.

В первой публикации, посвященной этой теме, были рассмотрены биографический и архивный контексты работы Елизаровой над «Завещанием Авраама», а также опубликованы начальные главы ее перевода. Настоящая статья продолжает это исследование, но переносит центр тяжести с биографической реконструкции на анализ переводческого метода. Ее задача состоит не только во введении в научный оборот очередной части рукописного текста, но и в попытке реконструировать

ту филологическую модель, которая стоит за переводом Елизаровой: каким образом она определяла текстологическую основу работы, как соотносила греческую форму памятника с предполагаемой семитской подосновой, как реагировала на разночтения и как передавала в русском тексте синтаксическую и лексическую специфику оригинала. Поэтому рукопись Елизаровой представляет интерес не только как архивный документ, но и как свидетельство истории отечественной филологии межзаветных текстов.

Текстологическая ситуация, в которой работала Елизарова, заслуживает особого внимания. Ее перевод, по-видимому, создавался в 1976–1977 гг. и опирался прежде всего на издание М. Р. Джеймса [James, 1892], впервые представившее греческий текст «Завещания Авраама» в двух редакциях и на долгое время ставшее основным рабочим инструментом для исследователей памятника. Джеймс различал пространную (A) и краткую (B) редакции, исходя из доступных ему греческих рукописей, и именно эта схема легла в основу последующего изучения текста. Позднейшая работа с рукописными источниками, особенно критическое издание Ф. Шмидта [Schmidt, 1986] существенно уточнила картину и показала сложность взаимоотношений двух редакций; в современной науке издание Джеймса рассматривается уже не как окончательная текстовая база, а как важный, но исторически ранний этап изучения памятника. Тем показательнее, что Елизарова, используя именно этот текст, воспринимала его не как безусловную данность, а как филологическое основание, требующее сверки, интерпретации и осмысленного выбора.

Сопоставление рукописи Елизаровой с печатными изданиями показывает, что она ориентировалась на редакцию (A) и следовала, в общих чертах, структуре издания Джеймса: это видно по делению на главы, последовательности сцен и общему членению повествования. Вместе с тем ее работа не сводилась к механическому переложению опубликованного греческого текста. Уже имеющиеся в рукописи пометы и переводческие колебания свидетельствуют о внимании к вариантам, к редкой лексике и к тем местам, где смысл зависит от выбора между конкурирующими чтениями. В этом отношении особенно характерны случаи, когда Елизарова отмечает возможность «двойного чтения» и переводом фактически фиксирует собственное текстологическое решение. Такой подход позволяет видеть в ней не только переводчика, но и исследователя, для которого перевод выступает формой критического чтения текста.

Не менее существенным для анализа перевода оказывается вопрос о том, как Елизарова понимала природу ветхозаветного апокрифа. В посмертно опубликованной статье «Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки» она подчеркивала, что многие апокрифические памятники, сохранившиеся в греческой передаче, восходят к иудейской среде и должны рассматриваться в связи с еврейской литературной традицией [Елизарова, 1986. С. 63]. Эта мысль особенно важна для понимания ее перевода «Завещания Авраама»: перед переводчицей стояла не задача растворить памятник в его греческой словесной форме и не задача механически реконструировать гипотетический семитский оригинал, а попытка удержать обе стороны текста — его иудейскую смысловую подоснову и его эллинистическую литературную обработку. Именно эта двойная перспектива объясняет, почему в одних случаях она тяготеет к передаче глубинного смыслового фона, а в других — сознательно сохраняет греческую культурную конкретность.

В западной науке 1970-х годов «Завещание Авраама» переживало новый этап изучения. Вслед за изданием Джеймса появились работы, по-новому поставившие вопрос о соотношении редакций (A) и (B), о языке памятника, его происхождении и его месте в корпусе межзаветной литературы. В этом контексте перевод Елизаровой интересен не потому, что он будто бы прямо включен в западную дискуссию, а потому, что в ряде пунктов типологически сближается с нею. Ее выбор пространной редакции, внимание к внутренней драматургии текста, интерес к редким словам и отказ от сглаживающего литературного пересказа приближают ее работу к тому направлению исследований,

которое рассматривало «Завещание Авраама» прежде всего как сложное повествовательное и филологическое целое. Поэтому рукопись Елизаровой заслуживает изучения не только как памятник отечественной переводческой практики, но и как часть более широкой истории научного освоения межзаветного апокрифа во второй половине XX в.

Исходя из этого, настоящая статья ставит перед собой три взаимосвязанные задачи. Во-первых, уточнить текстологическую основу перевода М. М. Елизаровой и определить, в какой мере ее работа зависит от издания Джеймса и сопутствующей научной литературы. Во-вторых, реконструировать основные черты переводческого метода Елизаровой на материале конкретных лексических и синтаксических решений. В-третьих, ввести в научный оборот следующую часть рукописного перевода. Такой подход позволяет перейти от описания рукописи как архивной находки к ее осмыслению как самостоятельного явления в истории отечественной филологии апокрифических текстов.

1. Текстологическая основа перевода

Рукописный черновик обнаруживает устойчивое совпадение с изданием М. Р. Джеймса «Завещание Авраама» (M. R. James. The Testament of Abraham. Cambridge, 1892) по делению на главы, по последовательности эпизодов и по общему композиционному членению памятника. Особенно показательно, что Елизарова следует именно той редакционной рамке, которая закреплена у Джеймса: пространная редакция текста разворачивается как связное повествование о посещении Авраама архангелом, небесном путешествии, видении суда и встрече со Смертью [James, 1892. P. vii–viii, 77–104]. Тем самым можно утверждать, что издание Джеймса служило для нее не случайным справочным пособием, а основной рабочей публикацией греческого текста.

Это наблюдение важно еще и потому, что издание Джеймса долгое время оставалось главным печатным основанием для изучения «Завещания Авраама». В нем были впервые собраны две греческие редакции — пространная и краткая, — причем сам издатель исходил из того, что пространная дает в целом более полное и последовательное повествование, тогда как краткая нередко обнаруживает тенденцию к сокращению и переработке материала [James, 1892. P. 34–49]. Позднейшая текстологическая работа существенно уточнила эту картину: в частности, Д. Аллисон прямо отмечает, что для изучения вариантов необходимо обращаться к аппарату Ф. Шмидта, поскольку издание Джеймса в этом отношении уже не может считаться достаточным [Allison, 2003. P. 7]. Однако для исследовательницы 1970-х годов именно Джеймс оставался естественной отправной точкой. Поэтому зависимость перевода Елизаровой от его публикации следует понимать не как признак методологической ограниченности, а как исторически закономерную черту ее работы.

Сопоставление рукописи Елизаровой с доступными печатными изданиями показывает, что она ориентировалась именно на редакцию (A). Этот выбор прослеживается не только в общем объеме и последовательности сцен, но и в сохранении тех эпизодов, которые отсутствуют или сокращены в краткой рецензии. Уже у Джеймса пространная редакция представлена как более развернутая и драматургически насыщенная форма текста [James, 1892. P. 34–49], а позднейшая традиция исследования неоднократно возвращалась к вопросу о том, какие элементы этой редакции восходят к более раннему слою повествования. Аллисон, суммируя предшествующую дискуссию, подчеркивает, что текстовая традиция издания «Завещания Авраама» вообще характеризуется сильной тенденцией к сокращению, так что наличие в пространной редакции более полного нарратива само по себе не может считаться вторичным признаком [Allison, 2003. P. 20]. В этом отношении ориентация Елизаровой на пространную редакцию представляется филологически осмысленной: ее интересовал именно тот текст, в котором сюжетная ткань памятника сохранялась наиболее полно.

Важно отметить, однако, что зависимость от Джеймса не означала механического воспроизведения его издания. По рукописи видно, что Елизарова воспринимала греческий текст как

подвижное и местами проблемное основание, требующее проверки и интерпретации. Заметно ее внимание к лексически трудным местам и к чтениям, способным влиять на смысл перевода. Для нее печатный текст не был «окончательной» данностью; напротив, он рассматривался как место возможного филологического решения. Именно этим объясняются и случаи переводческих колебаний, и стремление удержать редкие или архаизирующие слова, не растворяя их в нейтральном русском пересказе. В таком подходе перевод выступает не вторичным приложением к тексту, а формой его критического чтения.

Не менее показательно и отношение Елизаровой к монографии М. Делькора (*Delcor M.* Le Testament d'Abraham. Leiden, 1973). Судя по рукописным материалам, она была с ней знакома и использовала ее как важный вспомогательный ориентир, однако не подчиняла ему собственную работу. Это соответствует и месту книги Делькора в истории изучения памятника: его издание и комментарий сделали пространную редакцию центральным объектом филологического анализа, уделив особое внимание греческому языку текста, его связи с греческим переводом LXX и проблеме происхождения памятника [Delcor, 1973. P. 5–32, 67–73]. Для Елизаровой Делькор, по-видимому, был важен, прежде, всего как интерпретатор греческого текста, а не как автор готового решения. Поэтому ее перевод следует мыслить не как зависимый от Делькора, а как выстроенный между двумя полюсами: печатной текстовой базой Джеймса и современной ей исследовательской рефлексией над языком и происхождением «Завещания Авраама».

В этом смысле работа Елизаровой занимает характерное промежуточное положение в истории изучения памятника. С одной стороны, она еще принадлежит эпохе, когда издание Джеймса оставалось главным доступным рабочим текстом. С другой стороны, в ее переводе уже чувствуется установка, которая станет особенно важной для более поздних исследований: читать «Завещание Авраама» не как гладкий и однозначный памятник, а как сложную текстовую традицию, где зафиксированы разные редакционные решения, разные уровни языка и разные способы богословско-литературной организации материала [Allison, 2003. P. 7, 20; Delcor, 1973. P. 28–34]. Именно поэтому рукопись Елизаровой представляет интерес не только как ранний русский перевод редакции (А), но и как свидетельство текстологически ориентированного обращения с межзаветным апокрифом в позднесоветской науке.

2. Исследовательская ситуация 1970-х годов и место Елизаровой в традиции изучения «Завещания Авраама»

Уже М. Р. Джеймс выделил в качестве важных направлений изучения памятника его ангелологию, образ Смерти, сцену взвешивания душ и связи с позднейшей апокалиптической литературой [James, 1892. P. iii–iv]. Однако в течение последующих десятилетий «Завещание Авраама» не принадлежало к числу наиболее интенсивно исследовавшихся ветхозаветных апокрифов; новый этап в его изучении наступил в 1970-е годы, о чем свидетельствует заметное увеличение числа специальных текстологических, литературных и историко-религиоведческих работ [Allison, 2003. P. 53–58].

Именно в это десятилетие памятник оказался включен в более широкий контекст исследований литературы Второго Храма, иудейской эсхатологии и истории апокрифической традиции. Библиография, приведенная у Д. Аллисона, хорошо показывает сгущение научного интереса именно в 1970-е годы: рядом с более ранними работами появляются статьи А. Б. Коленков о жанре *завещания* и ангелологии *Testament of Abraham*, исследования Р. А. Мартина о синтаксисе текста, работы Ф. Шмидта о двух редакциях и сборник *Studies in the Testament of Abraham*, изданный Дж. В. Е. Никельсбургом в 1976 г. [Allison, 2003. P. 56–58]. Эта исследовательская волна не только расширила круг частных наблюдений, но и сделала сам памятник предметом целостного историографического и текстологического переосмысления.

Среди фигур, определивших характер этого переосмысления, особое значение имели Ф. Шмидт, М. Делькор и Дж. В. Е. Никельсбург. Шмидт поставил в центр анализа проблему вза-

имоотношения двух греческих редакций. Как видно из более позднего обзора Аллисона, он связывал относительную близость краткой редакции к гипотетическому исходному тексту с ее меньшей стилистической обработанностью и с тем, что пространная редакция содержит признаки дальнейшей египетской переработки [Allison, 2003. P. 12–15]. В этой перспективе история текста «Завещания» понималась как история последовательных редакционных наслоений: от более раннего и сравнительно простого ядра к более развернутой, литературно оформленной версии. Такое решение, разумеется, не сняло спора, но резко повысило уровень самой постановки вопроса.

Почти одновременно Делькор предложил иную исследовательскую модель. Его книга сделала пространную редакцию центральным предметом филологического анализа и связала вопрос о текстовой форме с вопросом о происхождении памятника. Уже по структуре книги видно, что Делькор рассматривает проблему комплексно: от соотношения редакций и рукописей к языку, словарю, источникам, эсхатологии, среде происхождения и датировке [Delcor, 1973. P. 5–32, 52–73]. Особенно важно, что он рассматривал «Завещание Авраама» как произведение, сложившееся в греческой форме и тесно связанное с эллинистической средой Египта. Тем самым в центр исследования было поставлено не только происхождение отдельных мотивов, но и культурно-языковая среда, в которой текст приобрел свою известную нам литературную форму [Ibid. P. 32, 67–73].

Если Шмидт и Делькор по-разному отвечали на вопрос о первенстве редакций и об исходной языковой среде текста, то Дж. У. Э. Никельсбург суммировал и структурировал саму дискуссию. Вышедший под его редакцией сборник «Исследования „Завещания Авраама“» (Studies on the Testament of Abraham), показывает, что к середине 1970-х годов изучение памятника приобрело многоплановый характер: его авторы обращались к истории исследования и эсхатологии текста, его композиции и идейному содержанию, жанровой природе, ангелологии и синтаксису, а также к вопросу о соотношении пространной и краткой редакций и к перспективам дальнейшей работы [Nickelsburg, 1976. P. 9–164, 289–298]. Особенно важным оказалось то, что Никельсбург отвел центральное место не только текстологическим, но и композиционно-смысловым вопросам. В таком подходе «Завещание Авраама» предстает не как набор разрозненных апокрифических мотивов, а как организованное повествовательное целое, где богословский смысл раскрывается через структуру сцен, через движение от отказа Авраама умереть к его видению суда, покаянию и финальной встрече со Смертью [Allison, 2003. P. 57].

Показательно, что позднейшие исследователи не приняли ни одну из этих моделей безоговорочно, но сохранили саму проблематику, сформулированную в 1970-е годы Аллисон, подробно разбирая вопрос о взаимоотношении редакций, с одной стороны, фиксирует аргументы в пользу относительной древности краткой версии, а с другой — подчеркивает художественную и композиционную цельность пространной редакции, а также общую тенденцию рукописной традиции к сокращению текста [Allison, 2003. P. 12–20]. Тем самым дискуссия, начатая в 1970-е годы, не завершилась победой одной позиции над другой, но задала устойчивую рамку дальнейшего исследования: анализ «Завещания Авраама» должен учитывать одновременно историю рукописной традиции, редакционные тенденции, литературную форму и культурную среду памятника.

Именно в этом исследовательском контексте следует рассматривать и работу М. М. Елизаровой. Разумеется, нет оснований прямо включать ее в западную дискуссию как ее непосредственного участника. Однако ее перевод и сопутствующие записи обнаруживают ряд черт, которые типологически сближают ее подход с тем направлением науки, которое оформилось в 1970-е годы. Во-первых, она ориентируется на пространную редакцию текста и воспринимает ее как более насыщенную и содержательно показательную форму памятника. Во-вторых, она проявляет интерес не только к отдельным образам и «сюжетам», но и к внутренней логике повествования: к переходу от сцены гостеприимства к сцене небесного пу-

тешествия, далее — к видению суда и заключительному диалогу со Смертью. В-третьих, ее переводческая практика показывает внимание к тому, что позднее окажется в центре научной дискуссии: к редкой лексике, к вариантам чтения, к соотношению повествовательной цельности и текстовой неоднородности. В этом смысле рукопись Елизаровой можно рассматривать как отечественный отклик на те же филологические вопросы, которые в 1970-е годы получили систематическую постановку в западной науке [Allison, 2003. P. 12–20, 56–58].

Сказанное особенно важно для оценки места Елизаровой в истории отечественного изучения апокрифов. Ее работа над «Завещанием Авраама» возникла не на пустом месте: за ней стояли и кумрановедческий опыт, и интерес к ветхозаветной апокрифике как к особому типу литературы, и стремление читать греческий памятник с учетом его иудейской содержательной подосновы [Елизарова, 1986. С. 63]. Но именно в случае с «Завещанием Авраама» эта общая установка соединилась с конкретной текстологической практикой. Поэтому перевод Елизаровой следует рассматривать не просто как ранний русский опыт обращения к редакции А, а как свидетельство того, что в работе Елизаровой обнаруживается зрелая модель филологического чтения межзаветного апокрифа — модель, в которой перевод, текстология и историко-литературная интерпретация образуют единое целое.

3. Семитское и греческое в переводе М. М. Елизаровой

Вопрос о соотношении семитского и греческого начал в «Завещании Авраама» имеет для интерпретации перевода М. М. Елизаровой принципиальное значение. С одной стороны, общая научная установка исследовательницы, ясно выраженная в статье «Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки», формировалась в то время, когда кумранские открытия существенно укрепили интерес к семитским оригиналам и подосновам межзаветных памятников. Елизарова подчеркивала, что для ряда произведений — в частности, для книг Бен Сиры, Товита, Еноха, Юбилеев — находки еврейских и арамейских фрагментов позволили по-новому поставить вопрос об их первоначальном языке и ранней литературной истории [Елизарова, 1986. С. 63, 65–66]. В этом интеллектуальном контексте вполне объяснимо ее внимание к возможной семитской основе и других апокрифических текстов.

С другой стороны, применительно именно к «Завещанию Авраама» такая гипотеза не получила текстового подтверждения. В перечне памятников, для которых кумранские находки внесли решающий вклад в выяснение первоначального языка, «Завещание Авраама» у Елизаровой не фигурирует [Елизарова, 1986. С. 65–66]. Это отсутствие показательно само по себе: в отличие от ряда других межзаветных сочинений, для рассматриваемого памятника кумранский материал не дал свидетельств существования еврейского или арамейского прототипа. Поэтому перенос общей гипотезы о древнееврейских или арамейских оригиналах апокрифов непосредственно на «Завещание» требует особой осторожности.

Тем более важно, что в архивных материалах Елизаровой сохранился ее конспект книги М. Делькора, где эта проблема зафиксирована вполне отчетливо. На лл. 6–7 конспекта, хранящегося в Архиве востоковедов ИВР РАН, она передает позицию Делькора следующим образом: «Относительно первоначального языка „Завета“ Делькор склоняется в пользу текста, составленного непосредственно на греческом, особенно если книга увидела свет в Египте в I в. до н. э. или в I в. н. э. […] „Завет Авраама“ является очевидно одним из сочинений, принадлежащих к еврейской литературе Египта. […] Другими словами, греческий „Завет“ является не языком переводчика, а языком еврея, знающего греческую Библию и который говорит по-гречески; таким образом, эти семитизмы объясняются вполне естественно»[1]. Эта запись особенно показательна, поскольку демонстрирует, что Елизарова не только в общем виде знала о проблеме языка памятника, но и была знакома с аргументацией в пользу его греческого литературного оформления.

[1] Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 143. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 6–7.

Позиция Делькора в данном случае действительно однозначна. В своей книге он прямо пишет, что греческий язык памятника следует понимать не как язык перевода, а как язык автора-иудея, принадлежащего к грекоязычной среде и хорошо знающего LXX; семитизмы же объясняются не наличием обязательного семитского оригинала, а языковым и культурным фоном самого автора [Delcor, 1973. P. 34]. С этой точкой зрения связана и его более общая гипотеза о египетском происхождении памятника: «Завещание Авраама» рассматривается им как произведение еврейской литературы Египта, возникшее в эллинистической иудейской среде [Ibid. P. 67–73].

Современная наука в целом не дает оснований вернуться к уверенной гипотезе о доказанном семитском оригинале «Завещания Авраама». Д. Аллисон, разбирая проблему взаимоотношения двух греческих редакций, подчеркивает, что они восходят к общему греческому образцу и не могут рассматриваться как независимые переводы семитского текста [Allison, 2003. P. 15]. Далее он замечает, что если исходить из первоначально греческого характера памятника, то наиболее вероятной средой его возникновения оказывается Египет, что подтверждается как языковыми особенностями текста, так и его связью с поздними книгами LXX и другими произведениями грекоязычного иудаизма [Ibid. P. 32–33].

В свете сказанного перевод Елизаровой приобретает особенно интересный характер. Ее общая установка — во многом сформированная под влиянием кумрановедческих открытий и характерного для отечественной науки интереса к семитским истокам межзаветной письменности, который разделяли Н. А. Мещерский и другие исследователи [Елизарова, 1986. С. 66], — сосуществует у нее с отчетливым знанием альтернативной гипотезы, представленной у Делькора. Поэтому было бы неточно утверждать, что Елизарова просто «не учитывала» возможность греческого происхождения «Завещания Авраама». Точнее сказать иначе: она работала в научной парадигме, где поиск семитской основы апокрифов оставался чрезвычайно значимым, но применительно именно к «Завещанию Авраама» располагала сведениями и о противоположной, филологически хорошо аргументированной концепции, согласно которой памятник следует рассматривать как иудейское произведение, созданное непосредственно в греческой среде.

Именно это напряжение между двумя исследовательскими перспективами — поиском семитской основы текста и признанием его возможного греческого литературного происхождения — помогает точнее понять переводческую практику Елизаровой. В ее переводе «Завещание Авраама» предстает не как прозрачный перевод с гипотетического семитского оригинала и не как чисто греческий литературный текст, полностью лишенный семитского фона, а как памятник на пересечении двух традиций. Однако современное состояние вопроса требует оговорить особо: гипотеза о семитском оригинале применительно к «Завещанию Авраама» остается недоказанной, тогда как совокупность филологических аргументов скорее поддерживает представление о нем как о произведении эллинистического иудаизма, вероятнее всего, возникшем в грекоязычной среде Египта [Delcor, 1973. P. 34, 67–73; Allison, 2003. P. 15, 32–33].

Ниже мы публикуем продолжение (л. 25–39об.) перевода М. М. Елизаровой «Завещание Авраама» текст которого хранится в АВ ИВР РАН[2]. Он записан в блокноте синей шариковой авторучкой и хранит следы скрупулезной работы переводчика над словом во имя сохранения точного смысла оригинала. При публикации мы сохранили орфографию, пунктуацию и авторские исправления М. М. Елизаровой. Зачеркнутые в рукописи слова передаются зачеркнутым шрифтом; последующие незачеркнутые варианты воспроизводятся непосредственно после них. Варианты слов и вопросительные знаки, оставленные Елизаровой в круглых скобках, также сохраняются. Вставка текста в угловые скобки передается по рукописи и соответствует публикации греческого текста у М. Р. Джеймса. Редакторские восстановления отдельных букв и слов, пропуск текста, а так-

[2] АВ ИВР РАН. Ф. 143 (Елизарова Маргарита Михайловна). Оп. 1. Ед. хр. 13. «Завет Авраама».

же необходимые пояснительные пометы заключены в квадратные скобки. Исключение составляют *nomina sacra*: начальные буквы существительных Бог, Господь и др. переданы прописными, тогда как в рукописи они писались со строчной буквы.

«Завещания Авраама»

[*л. 25*] […] и спросил Авраам архистратига: «Кто они»; и сказал архистратиг: «Они хотели совершить убийство, [*л. 25об.*] грабить, жечь и уничтожать». И сказал Авраам: «Господи, Господи, услышь голос мой и прикажи, чтобы пришли дикие звери и из чащи и пожрали их». И в то же время по слову его пришли дикие звери из чащи и пожрали их. И увидел он в другом месте мужчину с женщиной занимающихся блудом с другими, и сказал: «Господи, Господи, прикажи чтобы земля поглотила их». И тотчас земля разделилась и поглотила их. И увидел в другом месте людей, подкапывающих дом и [*л. 26*] похищающих чужое имущество, и сказал: «Господи, Господи, прикажи, чтобы пришел огонь с неба и ~~поглотил~~ пожрал их». И тотчас по слову его, пришел огонь с неба и пожрал их. И тогда дошел голос с неба к архистратигу, говоря так: «Приказываю я, архистратиг Михаил, остановить колесницу и возврати назад Авраама, чтобы не увидел всю ойкумену; ибо увидев всех живущих в грехе, он погубит все. Ибо, вот сам Авраам не грешил, и грешников не пожалеет; Я же ~~наведу~~ установил порядок и не желаю ~~губить~~ уничтожать из него ничего, Я предаю смерти грешника, [*л. 26об.*] чтобы обратить его внимание на жизнь его; приведи же Авраама к узким вратам небесным, чтобы увидел там суд и воздаяние и ~~раскаяние~~ переменил свои мысли о душах грешников, которые погибли.

XI

Повернул Михаил повозку и повел Авраама на восток в первые врата небесные. И увидел Авраам два пути: один путь узкий и тесный и другой — широкий и обширный. <И увидел также двое ворот: одни врата широкие>[3] соответственно широкому пути, и другие врата узкие, соответственно ~~тесному~~ узкому пути. За [*л. 27*] обоими воротами он увидел человека, сидящего на позолоченном троне. И был вид человека этого ужасен, подобен Господу. И увидел много душ, уводимых ангелами и проводимых через широкие ворота, и увидел ~~множество~~ немного других душ, проведенные ангелами через узкие ворота. И он же увидел, что перед удивительным, который сидел на золоченом троне, немногие проследовали через узкие врата и проходили множество через широкие ~~врата~~; удивительный сразу же хватал каждого человека за волосы головы его и за ланиты бороды его и бросал его на землю у трона плача и скорбя. И он увидел много душ приходивших через узкие [*л. 27об.*] врата, тогда он поднимал с земли и сажал у трона своего. С большой радостью веселясь и славя. Авраам же спросил архистратига: «Господь мой, архистратиг, кто этот человек всеудивительный, который в славе такой управляет, и то плачет и тоскует, то радуется и славит»? Сказал бестелесный: «Это первовылепленный Адам в такой славе, и видит ~~мир~~ космос, каким образом все из него произошло, и он же видит многочисленные души, приходящие через узкие ворота, тогда поднимает и сажает у трона своего радуясь и славя в веселии, ибо эти врата узкие для праведных, которые приводят к жизни и входящие через них приходят в рай.

[*л. 28*] И поэтому первовылепленный Адам радуется, так как видит души спасенные. И еще он видит множество душ входящих через широкие ворота, тогда он тянет за волосы головы его и бросает его на землю, плача и горько сетуя, потому что широкие ворота для грешников, которые ведут к гибели и к наказанию вечному, и поэтому первовылепленный Адам с трона своего падает рыдая и сетуя об уничтожении грешников, потому что многие погибшие ~~погибнут~~, немногие же спасенные, ибо на семь тысяч едва обнаруживается одна душа спасенная праведная и незапятнанная.

[*л. 28об.*]

[3] М. М. Елизарова поставила часть предложения в угловые скобки полностью повторяя соответствующее место в издании М. Р. Джеймса [James, 1892. P. 88–89].

XII

о[4]

[*л. 29*][5]

[*л. 29об.*] И обратился Авраам к архистратигу Михаилу: «Что такое, то что мы видим»?; и сказал архистратиг: «То, что ты видишь, благочестивый Авраам, есть суд и воздаяние». И вот ангел держит душу в руке своей, и принес ее перед судьей. И сказал судья, чтобы ангелы оказали ему помощь: «Откройте мне эту книгу и найдите мне грехи этой души». И открыв книгу они нашли бреши грехов и праведные поступки ее (души) поровну, и отдали ее не [к] истязаемым и не к спасенным, а поместили ее в середину.

[*л. 30*]

XIII

И сказал Авраам: «господь мой, архистратиг, кто есть это[т] судья всечудеснейший, и кто ангелы записывающие; и кто ангел солнцеподобный, держащий весы; и кто ангел огненный, держащий огонь». Архистратиг же сказал: «Видишь ~~посмотри~~ всеблагочестивый Авраам, человека ужасного, сидящего на троне: это сын Адама первовылепленного, названный Авелем, которого убил злодей Каин; и поэтому он творит всякий суд и ~~избирает~~ отбирает праведных и грешных; ибо сказал Бог: «Я не сужу вас, но всякий человек от человека должен быть судим, ради этого ему передан [*л. 30об.*] суд, судить мир до великого и славного прихода его. И так, праведный Авраам ~~совершается~~ происходит совершенный суд и возмездие, вечный и неизменный, который никто не может оспорить; ибо всякий человек происходит от первовылепленного, и поэтому здесь первый из сыновей его судит. И во втором пришествии он будет судить ~~над~~ двенадцать колен израилевых и всякое дыхание и всякое создание (тварь). В-третьих же, под властью Бога, он будет судить всех и вслед за этим судом близкий конец и ужасный приговор, и никто не избавит. И затем через три шага ~~ока~~[*л. 31*]~~зывает~~ происходит суд мира и возмездие. И поэтому в присутствии одного или двух свидетелей не предохраняет до конца, но перед тремя свидетелями всякое слово утверждается. Два же ангела: один справа и один слева, они записывают грехи и добродетели. Ангел справа записывает добродетели, ангел же слева — грехи. Солнцеобразный[6] же ангел, который держит весы в руке своей, он Докиэль, архангел праведный весовщик, и он взвешивает добродетели и грехи в правосудии (судопроизводство) Бога. Огненный же и немилосердный ангел, который держит в руке своей огонь, это Пируэль, [*л. 31об.*] архангел, который имеет власть над огнем, и испытывает дела людей огнем. И если дело кого-нибудь огонь сожжет, сразу же ангел суда хватает его и переносит его в место грешников, горчайшее место наказания. Если же дело кого-нибудь испытывает огонь и не зажигает его, он оправдывается, и ангел праведности берет его и переносит его в место спасения, во владение праведных. И так, праведный Авраам, все во всем в огне и на весах испытания.

XIV

Авраам же сказал архистратигу: «Господь мой, архистра [*л. 32*] тиг, душа, которую держит ангел в руке своей, каким образом осуждается в середине; Сказал архистратиг: «Слушай, праведный Авраам; потому что судья сказал грехи его и праведные поступки поровну, и не передает его на суд, и не для спасения, пока не придет судья всех». Авраам же сказал архистратигу: «И что ещё остается душе чтобы спастись»? И сказал архистратиг: «Для того, чтобы придти к спасению, надо приобрести одну добродетель всех грехов». Авраам же сказал: архистратигу: «Послушай, архистратиг Михаил; сотворим молитву о душе этой, и посмотрим, [*л. 32об.*] услышит ли нас Бог». И сказал архистратиг: «Истинно так». И сотворили моление и молитву о душе, и услышал их Бог и встали от молитвы не видя душу, стоявшую там. И сказал Авраам ангелу: «Где душа, которая осуждена в середине»? И сказал ангел: «Она спаслась благодаря молитве твоей праведной, и вот взял ее ангел светоносный и переправил ее в рай». И сказал Авраам: «Да будет славно имя Бога Всевышнего и сострадание его безмерно». Авраам же

[4] На листе написана только эта буква.

[5] Л. 29 чистый.

[6] Рядом стоит зачеркнутый вариант: солнце~~подобный~~.

сказал архистратигу: «Прошу тебя, архангел, выс [*л. 33*] лушай моление мое, и попросил еще Господа и коленопреклоненно ~~припадем к~~ будет просить о сострадании Его и будет просить Его жалости ~~сострадании~~ о душах грешников, которых я питая злой умысел, низверг и погубил, которых поглотила земля, и которых разорвали дикие звери и которых пожрал огонь по моим словам; теперь я знаю, что согрешил против Господа Бога нашего. Слушай, Михаил архистратиг сил наверху, давай попросим Бога слезами, чтобы отпустил мне грех и уступил их мне». И выслушал его архистратиг и совершил молитву перед Богом. Через продолжительное время, когда они попросили, услышали голос с неба, [*л. 33об.*] говорящий: «Авраам, Авраам, услышан голос твой и моление твое и отпустил тебе грех, и поскольку ты признаешь, что загубил, я их отзову и приведу их в жизнь через самую благую вершину, чтобы к концу(?) на суд их задержать; я же кого ~~загубил~~ уничтожил живущих на земле, в смерти не уничтожу.

XV

И сказал архистратигу голос Господа: «Михаил, Михаил, слуга Мой, верни Авраама в дом его, ибо вот приблизил Я конец его и мера его жизни заканчивается, чтобы сделал [*л. 34*] распоряжение об[о] всем и тогда возьми его и приведи ко Мне». Повернул архангел повозку и облако, пришел Авраам в дом свой. И войдя в триклиний свой, сел на ложе свое. Пришла Сарра, жена его и обняла ноги бестелесного и молясь сказала: «Благословен ты, господь мой, что привел господина моего Авраама, ибо вот мы считали, что взят от нас». И пришел Исаак, сын его и обнял за шею его, и подобным же образом и все рабы и рабыни его ~~обняли~~ встали вокруг Авраама и обнимали его, славя Бога. И сказал бестелесный ему: «Послушай, праведный Авраам, вот жена [*л. 34об.*] твоя Сарра, вот возлюбленный твой сын Исаак, вот все отроки и отроковицы твои вокруг тебя. Сделай распоряжение обо всем, что имеешь, ибо приблизился день, в который надлежит уйти из тела и еще раз отправиться к Господу». Сказал Авраам: «О господин, скажи, от себя самого говоришь ли это»? Архистратиг сказал: «Послушай, праведный Авраам, Господь позвал и я тебе говорю». Сказал Авраам: «Я не буду(?) сопровождать тебя». Архистратиг же услышав эту речь, тотчас ушел от лица Авраама и пришел на небеса и встал перед Богом Всевыш[*л. 35*]ним и сказал: «Господь Вседержитель, вот достигнув друга твоего Авраама, все, все, что сказал к тебе и просьбу его исполнил, и показал ему могущество Твое и всю землю под небом и море, суд и возмездие благодаря облаку и повозкам показал ему, и снова говорит, что: «не последую за тобой»?». Архангел же говорит: «Господь-вседержитель, так говорит и я воздержался тронуть его, ибо с начала он оказался другом Твоим и все лучшее сделал перед Тобой, [*л. 35об.*] и нет человека подобного ему на земле, если бы не Иов чудесный человек. И поэтому я воздержался тронуть его, прикажи же, Бессмертный Царь, какое слово надо произнести».

XVI

Тогда Всевышний сказал: «Позови мне сюда смерть, которую называют гнусное лицо и безжалостный взгляд». И уйдя Михаил бестелесный сказал смерти: «Вот, зовет тебя Господин творения, бессмертный Царь». Услышав, смерть затрепетала и задрожала с большой боязливостью, [*л. 36*] и придя с большим ужасом ~~оказалась~~ перед невидимым Отцом, содрогаясь от слабости и дрожа, ожидала зова Господина. Сказал невидимый Бог смерти: «Вот, горькое и жестокое имя порядка (космоса), я спрячу твою свареность, защищу твою гниль, и горечь твою от тебя отгоню, и надену на тебя зрелость и всю славу твою, и отправишься к другу Моему Аврааму и возьмешь его и приведешь его ко мне, но и теперь Я говорю тебе, чтобы не испугала его, но привлеки его льстивостью, ибо друг Мой является истинным».

[*л. 36об.*] Услышав это смерть ушла от лица Всевышнего и надела одежду сияющую и сделала взгляд солнцеподобным и сделалась прекрасной и зрелой выше всех сынов человеческих, приняв вид архангела, подобно ему сверкая огнем, и пришла к Аврааму. Праведный же Авраам вышел из своего триклиния и сел под Мамврийскими дубами, подперев щеку свою рукой и ожидал пришествия архангела Михаила. И вот благоухающий аромат дошел до него, и сияющий свет; повернувшись Ав-

раам увидел, что смерть [*л. 37*] идет к нему в большой славе и пышности. И встав, Авраам пошел навстречу ему, считая, что это архистратиг Бога. И увидев его, смерть благоговейно[7] приветствовала его, говоря: «Радуйся, достойный Авраам, праведная душа, истинный друг Бога Всевышнего, и живущий в одной палатке с ангелами святыми». Сказал Авраам смерти: «Радуйся[8], солнечный[9] солнцеподобный, помощник славнейший, светоносный чудесный муж, откуда прибыла слава твоя к нам, и кто ты, и откуда идешь?» Смерть же говорит: «Авраам праведнейший, вот говорю тебе истину: я горькая чаша смерти».

[*л. 37об.*] Сказал ему Авраам: «Нет, но ты великолепие ~~красота прелесть~~ космоса, ты слава и красота ангелов и людей, ты прекраснее всякого образа ~~всякая форма прекраснейшего~~, и говоришь, что «я горькая чаша смерти» и не говоришь больше, что: «я прекраснее всякого блага». Сказала смерть: «Я говорю тебе истину, как изложил мне Бог, так я говорю тебе». Сказал Авраам: «Что[10] тебя привело сюда?» Сказала смерть: «Ради твоей праведной души я пришел». Сказал Авраам: «Я знаю, что ты [*л. 38*] говоришь, но не последую за тобой». Смерть же в молчании оказавшись не отвечала ему ни слова.

XVII

Авраам же поднялся и пошел в жилище свое. И смерть последовала туда. Авраам поднялся в свой триклиний, и смерть поднялась за ним. Авраам лег отдохнуть на ложе своем, пришла и смерть и села у ног его. Сказал Авраам: «Уходи, уходи от меня, ибо я хочу отдохнуть на ложе моем». Говорит смерть: «Не возвращусь, пока не возьму душу твою у тебя». Говорит ей [*л. 38об.*] Авраам: «Именем Бога бессмертного я говорю тебе, чтобы ты сказала мне истину: смерть ли ты?» Говорит ему смерть: «Я смерть, я та, что губит мир». Сказал Авраам: «Я прошу тебя, так как ты смерть, объявиться мне и всем таким образом приходишь ты в красоте и слове и зрелости». И смерть сказала: «Нет, господин мой Авраам, ибо праведности твои (тебя) и безмерное море гостеприимства твоего и величие любви твоей к Богу возложили венец на мою [*л. 39*] голову в совершенстве и в полном мире и лести прихожу я к праведным; к грешникам же прихожу в полном тлене и жестокости и огромной горечи и со свирепым взглядом и безжалостным». Сказал Авраам: «Я прошу тебя выслушай меня и покажи мне жестокость твою и всю тленность и горечь». И сказала смерть: «Ты не сможешь созерцать мою лютость, праведнейший Авраам». Сказал Авраам: «Да, я смогу созерцать всю твою лютость благодаря имени [*л. 39об.*] Бога живого, потому что сила (могущество) Бога моего небесного надо мной (со мной).

Комментарий к переводу

И сказал: «Господи, Господи, прикажи, чтобы пришел огонь с неба и ~~поглотил~~ пожрал их». В конструкции κέλευσον ἵνα κατέλθῃ πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ καταφάγῃ αὐτούς императив κέλευσον управляет придаточным с ἵνα и двумя однородными аористными конъюнктивами: κατέλθῃ («сойдет, низойдет») и καταφάγῃ («пожрет, истребит»). Поэтому в русском переводе точнее говорить не «чтобы пришел огонь с неба», а «чтобы сошел огонь с неба». Что касается глагола καταφαγεῖν, то он не только сохраняет буквальную семантику «пожирания», но и входит в формулу, явно ориентированную на 4 Цар. 1:10, 12, где небесный огонь также «сходит» и «пожирает» виновных [Allison, 2003. P. 227–228]. В англоязычной традиции это обычно сглаживается переводом consume: ср. у Е. П. Сандерса в издании Дж. Х. Чарльзворса — “command that fire come down from heaven and consume them” [Sanders, 1983. P. 887], а также у Д. Аллисона — “fire might come down from heaven and consume them” [Allison, 2003. P. 227]. Французский перевод М. Делькора в просьбе также дает consume (“que le feu descende du ciel et les consume”), но в следующей фразе переходит к более образному “il les dévora” [Delcor, 1973. P. 128]. На этом фоне русский вариант «пожрал их» представляется более точным, чем более сглаженное «поглотил их»: первый лучше сохраняет и лексическую образность

[7] Выше добавлено «почтительно».
[8] Ниже добавлено «привет».
[9] Выше добавлено «солнценосный»
[10] Выше добавлено «кто».

греческого текста, и его библейский фон. Ср. перевод Витковских: «чтобы сошел огонь с небес и пожрал их» [Витковская, Витковский, 2001. С. 169].

Показательно, что в эпизодах кары стихиями рукопись местами смешивает глаголы, ср. черновое «поглотил/пожрал». Между тем по-гречески и согласно библейскому фону эти образы лучше разводить: земля раскрывается и поглощает, тогда как огонь, сходящий с неба, пожирает. Поэтому для стилистически точной русской передачи важно сохранять это различие: земля «поглотила», огонь «пожрал». Такое разграничение не только точнее воспроизводит семантику оригинала, но и поддерживает образную логику эпизода, в котором разные стихии действуют по-разному.

«*чтобы не увидел всю ойкумену*» ἵνα μὴ ἴδῃ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην «чтобы он не увидел всего обитаемого мира». Транскрипция «ойкумена» в переводе М. М. Елизаровой едва ли может рассматриваться как окончательное переводческое решение. Скорее всего, она отражает рабочую стадию филологической обработки текста, когда греческое οἰκουμένη еще не было передано русским эквивалентом. Между тем в данном контексте слово обозначает не отвлеченную «ойкумену» как термин, а весь обитаемый мир/всю обитаемую землю. Ср. переводы: “all the inhabited world” у Е. П. Сандерса [Sanders, 1983. P. 871–872], “all the inhabited earth” у Д. Аллисона [Allison, 2003. P. 209], “toute la terre habitable” у М. Делькора [Delcor, 1973. P. 127, 128].

Кто этот человек всеудивительный, который в славе такой управляет. В конструкции τίς ἐστιν οὗτος ὁ ἀνὴρ ὁ πανθαύμαστος эпитет πανθαύμαστος относится к ὁ ἀνήρ и вместе с последующим причастным оборотом ὁ ἐν τοιαύτῃ δόξῃ κοσμούμενος образует цепочку атрибутивных определений. При этом оборот ἐν τοιαύτῃ δόξῃ κοσμούμενος при анализе синтаксиса выглядит не классически и, как отмечал М. Делькор, может отражать семитизирующую конструкцию с ἐν, передающим в древнееврейском инструментальный beth при пассиве [Delcor, 1973. P. 135]. Слово πανθαύμαστος буквально значит «весьма дивный», «совершенно чудесный»; Делькор переводит его как tout à fait merveilleux и подчеркивает, что оно отсутствует в LXX и NT, будучи засвидетельствовано лишь у поздних христианских авторов [Ibid. P. 32]. У Аллисона это место передано как “most marvelous”, причем он также отмечает, что слово не засвидетельствовано в классической литературе и известно по более поздним патристическим текстам [Allison, 2003. P. 250]. В русском переводе Витковских в параллельных местах читаем: «муж сей удивительный» и «кто судья сей предивный?» [Витковская, Витковский, 2001. С. 171, 173]. На этом фоне вариант «всеудивительный» представляется слишком буквальной и тяжеловесной калькой: он точно воспроизводит морфемный состав греческого слова, но недостаточно хорошо передает его стилистический эффект в русском языке. Поэтому по-русски естественнее переводить πανθαύμαστος как «предивный» или, в более нейтральной передаче, «дивный/удивительный». Вариант «всеудивительный» поэтому следует рассматривать как промежуточное, слишком буквальное решение, сохранившее следы первоначального филологического приближения к тексту.

Видишь ~~посмотри~~ всеблагочестивый Авраам, человека ужасного, сидящего на троне Θεωρεῖς, πανόσιε Ἀβραάμ «Видишь ли, благочестивейший Авраам, мужа, внушающего трепет, сидящего на престоле?» θεωρεῖς — это 2 л. ед. ч. настоящего времени глагола θεωρέω, а не императив, т. е. буквально «ты видишь?»/«видишь ли?», а не «посмотри!», вот почему М. М. Елизарова зачеркнула первый вариант. В этом месте Михаил не столько побуждает Авраама взглянуть, сколько вводит пояснение указательным вопросом: «Видишь ли…?» Это хорошо соответствует и тону сцены, где архангел разъясняет уже увиденное.

Эпитет πανόσιε, обращенный к Аврааму в *Завещании Авраама* 13.4, не следует переводить как «всеблагочестивый». Слово образовано от ὅσιος, а не от εὐσεβής, и потому относится не столько к сфере нравственной характеристики, сколько к регистру позднегреческой церковной титулатуры. Исследователи отмечают, что πανόσιος отсутствует в LXX и в Новом Завете и принадлежит лексике позд-

ней патристики; Делькор, ссылаясь на патристический греческий словарь Дж. У. Х. Лэмпа указывает, что оно засвидетельствовано лишь у поздних христианских авторов, таких как Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин и Феодор Мопсуестийский, а Аллисон относит его к числу явных ecclesiastical слов и оборотов этой главы [Allison, 2003. P. 16–18, 274–275; Delcor, 1973. P. 31–32]. Поэтому по-русски его точнее передавать как «всепреподобный» (или «преподобнейший»), а не как «всеблагочестивый». В том же фрагменте τὸν ἄνδρα τὸν φοβερόν лучше переводить не «человека ужасного», а «грозного мужа» или «мужа, внушающего трепет», поскольку φοβερός здесь маркирует эсхатологическую величественность и страх суда, а не бытовую «ужасность».

В выражении τὰς παρειὰς τοῦ πώγωνος перевод Елизаровой «ланиты бороды» отражает, по-видимому, стремление передать высокий стиль текста архаизирующей книжной лексикой. Однако παρειά означает прежде всего «щеку», «бок лица», и, как отмечает Д. Аллисон, сочетание τὰς παρειὰς τοῦ πώγωνος само по себе не вполне ясно и почти не имеет параллелей [Allison, 2003. P. 248]. Поэтому слово «ланиты» здесь следует понимать не как точный анатомический эквивалент, а скорее как стилистически повышенный, несколько поэтизирующий перевод. Для русского текста естественнее было бы говорить просто о том, что Адам рвал волосы на голове и в бороде.

Это первовылепленный Адам. В выражении ὁ πρωτόπλαστος Ἀδάμ эпитет πρωτόπλαστος буквально означает «первым оформленный/вылепленный» [Delcor, 1973. P. 136]. Однако в иудейско-христианской традиции это уже не свободное описание, а устойчивое обозначение Адама как первого человека; слово засвидетельствовано не только у поздних христианских авторов, но и в ряде иудейских текстов [Allison, 2003. P. 250]. Поэтому перевод М. М. Елизаровой «первовылепленный» точно передает внутреннюю форму греческого слова, но по-русски звучит слишком буквально. Стилистически более естественен вариант «первозданный Адам», ср. перевод Витковских [Витковская, Витковский, 2001. С. 171].

он творит всякий суд и ~~избирает~~ отбирает праведных и грешных греческий текст: καὶ κάθηται ὧδε κρῖναι πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ ἐλέγχων δικαίους καὶ ἁμαρτωλούς. Наш вариант перевода: «И он сидит здесь, чтобы судить всё творение, разбирая дела праведных и грешных».

В выражении καὶ κάθηται ὧδε κρῖναι πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ ἐλέγχων δικαίους καὶ ἁμαρτωλούς существительное κτίσις означает не «суд», а «творение», «все создание»; поэтому перевод М. М. Елизаровой «творит всякий суд» объясняется, по-видимому, черновым характером первого, еще не выверенного варианта. Ср. у Е. П. Сандерса: “to judge the entire creation”, у Витковских: «судить всякое творение» [Sanders, 1983. P. 882; Витковская, Витковский, 2001. С. 173]. Неудачным представляется и вариант «отбирает/избирает праведных и грешных»: причастие ἐλέγχων происходит от ἐλέγχω и в данном контексте имеет судебно-форенсический смысл — «обличать, исследовать, выводить на суд», а не «отбирать». Именно поэтому Сандерс передает его как “examining both righteous and sinners” [Sanders, 1983. P. 882]. В русском переводе здесь естественнее говорить: «обличая», «исследуя» или, еще точнее по смыслу, «разбирая дела праведных и грешных». Аллисон, кроме того, отмечает, что формула δικαίους καὶ ἁμαρτωλούς типична для патристической лексики, что также указывает на поздний церковный регистр этого фрагмента [Allison, 2003. P. 18, 278].

Солнцеобразный же ангел Эпитет ἡλιόμορφος в выражении ὁ δὲ ἡλιόμορφος ἄγγελος буквально означает «имеющий облик солнца», «подобный солнцу». Перевод М. М. Елизаровой «солнцеобразный ангел» точно воспроизводит внутреннюю форму греческого слова, но по-русски звучит несколько тяжеловесно и калькирующе. Между тем само слово не является библеизмом: как отмечает Д. Аллисон, ἡλιόμορφος отсутствует в LXX, NT, у Филона и Иосифа Флавия и относится к числу редких слов, известных главным образом по *Testament of Abraham* и отдельным поздним текстам; уже М. Р. Джеймс относил ἡλιόμορφος наряду с подобными эпитетами к числу поздних слов пространной редакции. Поэтому стилистически

естественнее передавать это слово как «солнцеподобный ангел» или описательно: «ангел, сияющий подобно солнцу». Показательно, что в другом месте той же главы Елизарова уже переводит ἡλιόμορφος как «солнцеподобный». Следовательно, появление варианта «солнцеобразный» едва ли свидетельствует о каком-то одном направлении переводческой правки; вероятнее, переводчица колебалась между двумя близкими эквивалентами или пыталась избежать лексического повтора. Однако для итогового русского текста вариант «солнцеподобный» представляется более удачным.

говорящий: «Авраам, Авраам, услышан голос твой и моление твое и отпустил тебе грех, и поскольку ты признаешь, что загубил, я их отзову и приведу их в жизнь через самую благую вершину, чтобы к концу(?) на суд их задержать; я же кого уничтожил живущих на земле, в смерти не уничтожу.

В издании М. Р. Джеймса: Ἀβραάμ, Ἀβραάμ, εἰσήκουσα τῆς φωνῆς σου καὶ τῆς δεήσεώς σου καὶ ἀφίημί σοι τὴν ἁμαρτίαν, καὶ οὕσπερ σὺ νομίζεις ὅτι ἀπώλεσα, ἐγὼ αὐτοὺς ἀνεκαλεσάμην καὶ εἰς ζωὴν αὐτοὺς ἤγαγον δι᾽ ἄκραν ἀγαθότητα· διότι πρὸς καιρὸν εἰς κρίσιν αὐτοὺς ἀνταπέδωκα· ἐγὼ δὲ οὕσπερ ἀπολέσω ἐπὶ τῆς γῆς ζῶντας, ἐν τῷ θανάτῳ οὐκ ἀποδώσω. Наш перевод: «Авраам, Авраам! Я услышал твой голос и твою мольбу и прощаю тебе грех. И тех, о ком ты думаешь, что Я погубил, Я призвал обратно и привел их к жизни по Своей великой благости; ибо лишь на время Я подверг их суду. Но тех, кого Я гублю живущими на земле, в смерти уже не караю».

В ответе небесного голоса εἰσήκουσα τῆς φωνῆς σου καὶ τῆς δεήσεώς σου καὶ ἀφίημί σοι τὴν ἁμαρτίαν глагол εἰσακούω управляет родительным падежом и означает не просто «слышать», но скорее «внимать, услышать просьбу». Таким образом, в русском переводе более естественен вариант: «Я услышал твой голос и твою молитву (или мольбу)». Форма ἀφίημί в настоящем времени имеет перформативный смысл, поэтому предпочтительно переводить: «и прощаю тебе грех», а не «простил». Далее в словах οὕσπερ σὺ νομίζεις ὅτι ἀπώλεσα, ἐγὼ αὐτοὺς ἀνεκαλεσάμην καὶ εἰς ζωὴν αὐτοὺς ἤγαγον особенно важен глагол ἀνακαλέω: в данном контексте он значит буквально «призвать обратно», вплоть до оттенка «вызвать обратно мертвых» [Allison, 2003. P. 306; Delcor, 1973. P. 156, n. 7]. Поэтому сочетание ἀνεκαλεσάμην… καὶ εἰς ζωὴν ἤγαγον лучше передавать как «Я призвал их обратно и привел к жизни». Оборот δι᾽ ἄκραν ἀγαθότητα не следует понимать буквально, как это еще ощущается в черновом варианте Елизаровой «через самую благую вершину»; речь идет о выражении со значением «по Своей великой/крайней благости» [Delcor, 1973. P. 156]. Далее πρὸς καιρὸν εἰς κρίσιν αὐτοὺς ἀνταπέδωκα значит не «к концу на суд их задержал», а «на время подверг их суду/воздаянию»; ср. перевод Е. П. Сандерса: “For I did punish them in judgment for a time” [Sanders, 1983. P. 885]. Наконец, заключительная формула ἐγὼ δὲ οὕσπερ ἀπολέσω ἐπὶ τῆς γῆς ζῶντας, ἐν τῷ θανάτῳ οὐκ ἀποδώσω означает, что тех, кого Бог карает еще при жизни на земле, Он не карает вновь после смерти [Allison, 2003. P. 306–307].

Сказал Авраам: «Я не буду(?) сопровождать тебя». В реплике Οὐ μὴ σοι ἀκολουθήσω глагол ἀκολουθέω с дательным падежом означает «следовать за кем-либо, идти за кем-либо», а не просто «сопровождать». Особую выразительность фразе придает конструкция οὐ μή, передающая решительный, усиленный отказ. Поэтому перевод М. М. Елизаровой «Я не буду сопровождать тебя» представляется слишком нейтральным и не вполне передает модальность греческого текста. Стилистически точнее переводить: «Не пойду с тобой» или «Ни за что не последую за тобой»; ср. «Je ne te suivrai point» у М. Делькора и «Не пойду с тобой» у Витковских [Delcor, 1973. P. 152; Витковская, Витковский, 2001. С. 176]. Аллисон также не раз характеризует эту реплику как отказ Авраама follow Michael/Death, подчеркивая тем самым именно мотив неповиновения, а не «сопровождения» [Allison, 2003. P. 308, 374].

«Господь Вседержитель, вот достигнув друга твоего Авраама, все, все, что сказал к тебе и просьбу его исполнил, и показал ему могущество Твое и всю землю под небом и море, суд и возмездие благодаря облаку и повозкам показал ему, и снова говорит, что: «не последую за тобой»?» Греческий текст: Κύριε παντοκράτορ,

ἰδοὺ εἰσήκουσα τοῦ φίλου σου Ἀβραὰμ πάντα ὅσα εἶπεν πρός σε καὶ τὴν αἴτησιν αὐτοῦ ἐπλήρωσα, καὶ ἔδειξα αὐτῷ τὴν δυναστείαν σου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν γῆν τε καὶ θάλασσαν, κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν διὰ νεφέλης καὶ ἁρμάτων ἔδειξα αὐτῷ, καὶ πάλιν λέγει ὅτι Οὐκ ἀκολουθῶ σοι. Наш вариант: «Господи Вседержитель! Вот, я внял другу Твоему Аврааму во всем, что он сказал Тебе, и исполнил его просьбу, и показал ему Твое владычество, и всю поднебесную землю и море; на облаке и среди колесниц я показал ему суд и воздаяние, а он снова говорит: “Не последую за тобой”».

В обращении Михаила к Богу фраза Κύριε παντοκράτορ, ἰδοὺ εἰσήκουσα τοῦ φίλου σου Ἀβραὰμ πάντα ὅσα εἶπεν πρὸς σέ требует прежде всего правильного понимания глагола εἰσακούω, который управляет родительным падежом и значит не «достигнуть», а «услышать, внять»; поэтому перевод Елизаровой «вот достигнув друга твоего Авраама» объясняется, по-видимому, черновым характером первого, максимально буквального варианта. Далее τὴν αἴτησιν αὐτοῦ ἐπλήρωσα естественно переводить как «исполнил его просьбу», а в сочетании διὰ νεφέλης καὶ ἁρμάτων существительное ἁρμάτων действительно стоит во мн. ч., однако по-русски здесь нужны не бытовые «повозки», а «колесницы», поскольку речь идет о небесном перенесении Авраама на облаке и среди ангельских колесниц; ср. пересказ Джеймса: “on a cloud, and with angelic chariots” [James, 1892. P. 33], а также замечание о νεφέλη φωτός и ἅρμα χερουβικόν [James, 1892. P. 123]. Соответственно, фрагмент κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν διὰ νεφέλης καὶ ἁρμάτων ἔδειξα αὐτῷ лучше понимать как: «на облаке и среди колесниц я показал ему суд и воздаяние».

и живущий в одной палатке с ангелами святыми греч.: καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὁμόσκηνε. Наш вариант: «живущий под одним шатром со святыми ангелами».

В приветственных словах Смерти к Аврааму выражение καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὁμόσκηνε представляет собой звательное обращение: ὁμόσκηνε — форма от ὁμόσκηνος, буквально «живущий в одном шатре/имеющий общее жилище». Перевод М. М. Елизаровой «живущий в одной палатке с ангелами святыми» точно передает внутреннюю форму греческого слова, однако русское «палатка» звучит слишком бытово и не вполне воспроизводит библейско-книжный оттенок σκηνή — «шатер», «скиния», «жилище». Поэтому здесь предпочтительнее говорить «живущий под одним шатром со святыми ангелами», «обитающий вместе со святыми ангелами» или, как у Витковских, «делящий кров со святыми ангелами» [Витковская, Витковский, 2001. С. 178]. Такой вариант лучше передает не материальный образ «палатки», а высокий мотив небесного сопребывания Авраама с ангельским миром.

Сказал Авраам смерти: «Радуйся, солнечный, солнцеподобный, помощник славнейший, светоносный чудесный муж, откуда прибыла слава твоя к нам, и кто ты, и откуда идешь?» В издании Джеймса: εἶπεν δὲ Ἀβραὰμ πρὸς τὸν θάνατον· Χαίροις ἡλιόρατε, ἡλιόμορφε, συλλήπτωρ ἐνδοξότατε, φωτοφόρε, ἀνὴρ θαυμάσιε, πόθεν ἥκει ἡ σὴ ἐνδοξότης πρὸς ἡμᾶς, καὶ τίς εἶ σύ, καὶ πόθεν ἐλήλυθας; Наш вариант перевода: И сказал Авраам Смерти: «Радуйся, солнцеликий, солнцеподобный, преславный помощник, светоносный, дивный муж! Откуда пришла к нам твоя слава, и кто ты, и откуда пришел?»

В обращении Авраама к Смерти Χαίροις ἡλιόρατε, ἡλιόμορφε, συλλήπτωρ ἐνδοξότατε, φωτοφόρε, ἀνὴρ θαυμάσιε перед нами цепочка звательных форм, создающая эффект риторически усиленного приветствия. Форма χαίροις является не столько пожеланием радости, сколько приветственной формулой: «радуйся», «приветствую тебя». Особого внимания требуют эпитеты ἡλιόρατος и ἡλιόμορφος. Перевод Елизаровой «солнечный, солнцеподобный» отражает попытку развести два близких греческих определения, однако слово «солнечный» недостаточно точно передает зрительный аспект ἡλιόρατος, обозначающего существо, «видом подобное солнцу». Ср. перевод Сандерса: “you who are sunlike in appearance and form” [Sanders, 1983. P. 891], а также вариант Витковских: «солнцеликий, солнцеподобный» [Витковская, Витковский, 2001. С. 178]. Поэтому стилистически и семантически точнее было бы переводить: «Радуйся, солнцеликий, солнцепо-

добный...». Само слово ἡλιόμορφος, как отмечает М. Делькор, отсутствует в LXX и относится к крайне редкой лексике; он объясняет его как “héliomorphe” и сближает с ἡλιόρατος, т. е. “semblable au soleil” [Delcor, 1973. P. 116]. Световая лексика этого эпизода важна и композиционно: по наблюдению Д. Аллисона, Смерть здесь принимает облик, напоминающий Михаила, и потому Авраам ошибочно приветствует ее как небесного посланника [Allison, 2003. P. 330–331]. Варианты Елизаровой «помощник славнейший», «светоносный», «чудесный муж» в целом верно передают συλλήπτωρ ἐνδοξότατε, φωτοφόρε, ἀνὴρ θαυμάσιε, хотя стилистически более естественными выглядят «преславный помощник», «светоносный», «дивный муж».

Особенно заметно черновое состояние текста в блоке со смертью (гл. XVI–XVII), где трудность создают не отдельные слова, а риторически сгущенная позднегреческая речь, насыщенная абстрактной лексикой и цепочками однородных определений. Так, в обращении Бога к смерти Елизарова передает: «я спрячу твою свареность...», тогда как греческий текст говорит о том, что смерть должна скрыть свою ἀγριότης («дикость», «свирепость») и покрыть свою σαπρία («гнилость», «тленность», «разложение»), а также отложить πικρία («горечь») и облечься в ὡραιότης и δόξα — т. е. в красоту и славу [Delcor, 1973. P. 161–162]. Следовательно, здесь речь идет не о какой-либо «сварености», а о тленности/гнилости смерти. Подобным образом и в реплике смерти к Аврааму Елизарова пишет: «в полном мире и лести прихожу я к праведным», тогда как греческое ἐν παντὶ κατευνασμῷ καὶ κολακείᾳ ἔρχομαι πρὸς τοὺς δικαίους следует понимать мягче и точнее: κατευνασμός здесь означает «успокоение, кротость, умиротворенность», а κολακεία — не грубую «лесть» в современном смысле, а скорее ласковость, обходительность, мягкое расположение. Поэтому по-русски естественнее было бы передавать эту фразу как: «я прихожу к праведным со всякой кротостью и ласковостью» или «в полном мире и мягкости». Именно такие места особенно наглядно показывают, что русский черновик фиксирует не итоговую литературную фразу, а сам процесс филологического дешифрования: смысловые опоры уже найдены, но синтаксическая и стилистическая сборка еще не завершена. Ср. у Делькора пояснение терминов ἀγριότης, σαπρία, πικρία, ὡραιότης в описании метаморфозы смерти [Delcor, 1973. P. 161–162], а также у Аллисона акцент на переходе «от красоты к свирепости» и обратно [Allison, 2003. P. 362–363].

В целом рассмотренный фрагмент второй части перевода М. М. Елизаровой показывает, что перед нами не окончательная литературная редакция, а рабочий филологический слой текста. Это видно и по лексическим колебаниям, и по дублетам, и по незавершенным синтаксическим перестройкам. Особенно показательны здесь случаи, когда переводчица стремится удержать внутреннюю форму греческого слова ценой временной тяжеловесности русской фразы, а также те места, где позднегреческая риторическая и апокалиптическая лексика еще не получила окончательной стилистической обработки. Вместе с тем именно такой черновой характер рукописи позволяет увидеть метод Елизаровой: она движется от максимально буквального филологического приближения к оригиналу к более свободной русской передаче. Однако завершить стадию окончательной литературной правки Маргарита Михайловна не успела: перевод создавался в последний год ее жизни и остался незавершенным.

Источники

Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 143 (Елизарова Маргарита Михайловна). Оп. 1. Ед. хр. 11. «Об апокрифе Заветы двенадцати патриархов»[11].

Архив востоковедов ИВР РАН. Шифр Ф. 143 (Елизарова Маргарита Михайловна). Оп. 1. Ед. хр. 13. «Завет Авраама».

[11] По-видимому, при обработке фонда была допущена ошибка, поскольку эта единица хранения представляет собой конспект фрагментов книги М. Делькора.

Использованная литература

Витковская, Витковский, 2001: *Витковская М. Г., Витковский В. Е.* Апокрифические апокалипсисы. СПб.: Алетейя, 2001.

Елизарова, 1986: *Елизарова М. М.* Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки // Палестинский сборник. Вып. 28(91): История и культура Ближнего Востока древнего и раннесредневекового времени. Л.: Наука, 1986. С. 62–67.

Allison, 2003: *Allison D. C., Jr.* Testament of Abraham. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003 (Commentaries on Early Jewish Literature).

Delcor, 1973: *Delcor M.* Le Testament d'Abraham: Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales. Leiden: E. J. Brill, 1973 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; Vol. 2).

James, 1892: *James M. R.* The Testament of Abraham: The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1892 (Texts and Studies; Vol. 2. No. 2).

Nickelsburg, 1976: *Nickelsburg G. W. E., Jr.* (ed.). Studies on the Testament of Abraham. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976. (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies; Vol. 6).

Sanders, 1983: *Sanders E. P.* Testament of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 1983. P. 871–902.

Schmidt, 1986: *Schmidt F.* Le Testament grec d'Abraham: Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. (Texte und Studien zum Antiken Judentum; Bd. 11).

MARGARITA M. ELIZAROVA'S MANUSCRIPT TRANSLATION OF "*THE TESTAMENT OF ABRAHAM*": TEXTUAL BASIS AND TRANSLATION STRATEGY

Maxim V. Fionin
Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

The article presents a continuation of the study and publication of Margarita M. Elizarova's translation of the *Testament of Abraham*. Manuscript of the translation is preserved in Elizarova's personal archival collection kept at the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. The material discussed here covers the second part of the translation, including Abraham's heavenly journey, the vision of judgment, and the encounter with Death. The paper examines the textual basis of Elizarova's work and argues that her translation was based primarily on M. R. James's edition of the longer Greek recension, while also reflecting her acquaintance with Mathias Delcor's interpretation of the text. Particular attention is paid to the problem of the supposed Semitic background of the *Testament of Abraham*. Although Elizarova worked within a scholarly tradition deeply shaped by the search for Semitic originals of Jewish Pseudepigrapha, the evidence for a Semitic prototype of this particular work remains unconfirmed. The analysis of her lexical and syntactic choices shows that the manuscript should be read not as a polished literary translation but as a working philological draft, preserving traces of textual interpretation, hesitation, and revision.

Key words: Margarita Elizarova, Testament of Abraham, manuscript translation, Greek Recension A, textual criticism.

About the author: **Maxim V. Fionin**, Cand. Sci. (History), Researcher, Department of Ancient Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (maxfionin@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2170-9858.

УДК 94(=512)+39(=512)+811.512
DOI 10.48612/IVRRAN/1k3g-fd81-g5hx

М. А. Козинцев, И. В. Кульганек
Институт восточных рукописей РАН

VI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЙ МИР В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ» (Санкт-Петербург, 16 марта 2026 г.)

Об авторах:
Козинцев Марк Альвиевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Россия, Санкт-Петербург) (m.kozintcev@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8588-739X.
Кульганек Ирина Владимировна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Центральной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Россия, Санкт-Петербург) (kulgan@inbox.ru). ORCID: 0000-0003-1417-3167.

© Козинцев М. А., 2026
© Кульганек И. В., 2026

16 марта 2026 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась VI Международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем», посвященная памяти выдающегося советского и российского тюрколога Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014). Конференция была организована Институтом восточных рукописей Российской академии наук при участии Центра евразийских исследований Санкт-Петербургского государственного университета. В заседаниях приняли участие сотрудники 15 российских и двух зарубежных учреждений науки и высшего образования.

Главная задача конференции на протяжении всего времени ее существования состоит в том, чтобы представлять мировому научному сообществу новейшие результаты многостороннего изучения тюрко-монгольского мира в их связи с традицией отечественного востоковедения, а также демонстрировать возможности современных методов исследования и подходов к рассмотрению актуальных проблем истории и культуры. На конференции обсуждался широкий спектр вопросов тюркологии и монголистики, относящихся к археологии, истории, языкам и литературам тюркских и монгольских народов. По традиции, особое внимание было уделено проблемам, входившим в круг исследований С. Г. Кляшторного — вопросам истории Центральной Азии, кочевых государств древности и раннего средневековья, тюркской рунической письменности, введению в научный оборот новых архивных материалов об экспедициях в Сибирь и Центральную Азию, процессам межкультурного диалога России и государств тюрко-монгольского мира. Конференция прошла в очном формате; несколько докладов было представлено в форме видеороликов. Как и прежде, часть мемориальных выступлений докладчики посвятили творческому пути и научному наследию Сергея Григорьевича.

На открытии конференции, состоявшемся в Зеленом зале, с приветственными словами в адрес участников и гостей выступили: директор ИВР РАН, член-корреспондент РАН



Участники конференции «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем»

И. Ф. Попова; директор Центра евразийских исследований СПбГУ, доктор исторических наук, профессор А. А. Колесников; заведующая сектором Центральной Азии ИВР РАН, доктор филологических наук И. В. Кульганек и — дистанционно — профессор Ошского государственного университета (Кыргызская Республика), доктор исторических наук А. М. Мокеев.

После этого под руководством А. А. Колесникова состоялось пленарное заседание. Прозвучали доклады, посвященные значению наследия С. Г. Кляшторного для российской и мировой науки. А. А. Колесников (СПбГУ), опираясь на фундаментальные работы С. Г. Кляшторного по древней и средневековой истории кочевников Евразии, проанализировал теоретические подходы ученого к вопросам взаимодействия славянских и тюркских народов. Наследие С. Г. Кляшторного в докладе было рассмотрено как методологическая база для современных исследований сложного славяно-тюркского дискурса. З. В. Зокоева (СПбГУ), анализируя многолетнюю экспедиционную деятельность С. Г. Кляшторного, подчеркнула неразрывную связь полевой работы ученого с его теоретическими изысканиями и отметила, что именно экспедиционное наследие стало источниковой базой, позволившей С. Г. Кляшторному совершить прорыв в изучении истории и культуры тюрко-монгольских народов. М. Урпер (СПбГУ), характеризуя турецкий взгляд на вклад С. Г. Кляшторного в развитие науки, отметил, что в академическом сообществе Турции труды Сергея Григорьевича считаются образцом строгой научной методологии и продолжают служить мостом между российской и турецкой тюркологическими школами. Т. Д. Скрынникова (ИВР РАН) предложила новый вариант интерпретации статуса *dürü-yin gü'ün*, которым были наделены представители личной охраны Чингис-хана.

По завершении пленарного заседания работа конференции продолжилась в рамках трех секций, объединивших доклады по тематике: истории и историографии, литературоведения и культурологии, а также лингвистики и культурологии.

На заседании, прошедшем под руководством Р. М. Валеева (КФУ), прозвучало пять докладов, посвященных вопросам истории и исто-



На открытии конференции. Выступление И. Ф. Поповой

риографии тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, в изучение которых С. Г. Кляшторный внес выдающийся вклад. Открыл заседание доклад О. В. Дьяковой (ИИАЭ ДВО РАН), в котором было отмечено, что в формировании средневековых тунгусо-маньчжуров Дальнего Востока на начальном этапе фиксируется дуальность хуннских и тюркских традиций. К этой теме органично примыкал видеодоклад С. Ш. Аязбековой (Казахстанский филиал МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Астана, Республика Казахстан) «Орнаментальная система Мальты (XXIV–XVIII тыс. до н. э.) как ранняя форма структурированного знака в Северной Евразии», посвященный одной из наиболее известных верхнепалеолитических стоянок Сибири, находящейся в Иркутской области, западнее озера Байкала. Этот район, в котором расположено большое число памятников рунического письма, всегда вызывал большой интерес у С. Г. Кляшторного.

Три доклада были подготовлены коллективами сотрудников разных научных и учебных учреждений России. Доклад «Институт мушрифа в тюрко-монгольских государствах» был представлен исследователями из Казани и Санкт-Петербурга: Л. Ф. Абзаловым, М. С. Гатиным, И. А. Мустакимовым (КФУ) и Р. Ю. Почекаевым (НИУ ВШЭ СПб.). С опорой на ярлык из персидского трактата XIV в. «Дастур ал-катиб» докладчики показали, как на протяжении веков менялись функции и роль мушрифов, изначально бывших государственными инспекторами в Арабском халифате, в различных государствах тюркского мира.

Сергей Григорьевич чтил заветы своих главных учителей и наставников по университету — выдающихся ученых-тюркологов: фольклориста, этнографа, лингвиста С. Е. Малова, лингвиста академика А. Н. Кононова, археолога, историка, этнографа А. Н. Бернштама. Поэтому вполне естественно, что ряд выступлений на конференции был связан с историей науки. Р. М. Валеев (КФУ) и Р. З. Валеева (КИУ им. В. Г. Тимирясова) в совместном докладе, приуроченном к 145-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР С. Е. Малова — выдающегося знатока древнетюркских рунических и древнеуйгурских письменных памятников, — рассмотрели объемный эпистолярий ученого, отражающий его многочисленные научные связи в казанский, санкт-петербургский и казахстанский периоды работы. Эту же тематику продолжил обзорный доклад «Феномен востоковедной эпистолярной традиции: письма Б. Я. Владимирцова С. Е. Малову

из Лондона и Парижа (1912–1913) и С. Е. Малова В. Л. Котвичу (1924–1936) из фондов СПбФ АРАН», подготовленный Р. М. Валеевым (КФУ) и Р. З. Валеевой (КИУ им. В. Г. Тимирясова) совместно с Д. А. Носовым (ИВР РАН). Коллективом была предложена систематизация и историко-архивоведческая оценка семи неопубликованных писем Б. Я. Владимирцова С. Е. Малову и девяти писем С. Е. Малова В. Л. Котвичу, сохранившихся в личных фондах Санкт-Петербургского филиала Архива РАН.

На секции литературоведения и культурологии (председатель: И. В. Кульганек) докладчики коснулись как крупных общефилологических проблем и вопросов комплексного изучения письменного наследия, так и конкретных практических задач, стоящих перед исследователями и переводчиками. Совместный доклад М. В. Мандрик (ИИМК РАН) и И. М. Захаровой (ГЭ) «К биографии сотрудника МИД Н. И. Любимова. По материалам фонда Н. И. Веселовского Научного архива ИИМК РАН» был посвящен уточнению на основе архивных документов малоизученной биографии пристава 12-й Русской духовной миссии в Пекине и сотрудника МИД Николая Ивановича Любимова, совершившего несколько поездок в Китай в начале 1840-х годов. М. С. Фомкин (СПбГЭУ) в докладе «„Кутадгу билиг“ — „Благодатное знание“: ответ Турусбеку Мадылбаю» представил новые результаты своих многолетних изысканий, посвященных истории изучения и перевода знаменитой древнетюркской поэмы Юсуфа Баласагунского (XI в.). Начальному этапу научных связей Советского Союза с Турецкой Республикой, установленных на уровне высшего ученого и политического руководства двух стран, был посвящен доклад Т. И. Юсуповой (СПбФ ИИЕТ РАН) «Отражение советско-турецких научных контактов в 20–30-е годы XX в. на страницах турецких газет». Основной акцент был сделан на том, как освещались в турецкой прессе визиты советских ученых в страну и первые конкретные



Фрагмент заседания конференции



Студенты СПбГУ — слушатели конференции

шаги в научном взаимодействии государств. А. Д. Базаржапова (ИМБТ СО РАН) в докладе «Дореволюционные бурятские книги на вертикальном письме в отделе национальных литератур РНБ» охарактеризовала состав коллекции из 45 изданий на монгольском языке, предназначенных для бурят, включающих редкие памятники религиозной, учебной, официально-деловой, переводной литературы. Докладчик уделила основное внимание тем из них, описание которых осложнено в связи с недостаточностью или противоречивостью доступных сведений. Затем слушатели ознакомились с видеодокладом Б. Х. Борлыковой (КалмГУ) «Джунгарский принц Лузунг Шуна в песенном фольклоре калмыков, ойрат-монголов и алтайцев», посвященным сравнительному анализу текстов протяжных песен о джунгарском полководце Лузунг Шуне (ум. 1732) с точки зрения их происхождения, сохранности, содержания и композиционной структуры.

Второе заседание историко-источниковедческой секции, прошедшее под председательством М. А. Козинцева, включало шесть докладов. А. С. Сараев (ЧГИГН), систематизировав сведения, содержащиеся в трудах отечественных ученых, в том числе С. Г. Кляшторного, подробно рассмотрел проблему возведения эпонима *булгар* к латиноязычному «Хронографу 354 г.». С опорой на зарубежную историографию он показал, что булгары в форме *vulgares* едва ли оказались в тексте памятника раньше рубежа VI–VII вв., и предположил, что происхождение этой формы связано с переводом с византийского греческого языка, где буква *бета* стала обозначать согласный «в». П. А. Сахаров (СПбГУ) рассмотрел значительное культурное влияние суфийского братства кадирийа на тюркское население Малой Азии в XV–XVII вв., отметив, в частности, что практика громкого зикра, распространенная в данном тарикате, нашла отклик в доисламских представлениях тюрок об исполнении шаманских ритуалов и повлияла на становление исполнительской манеры народных певцов-ашыков. Коллектив в составе Ю. И. Елихиной (ГЭ), Р. М. Валеева (КФУ) и Р. З. Валеевой (КИУ им. В. Г. Тимирясова), продолжая изучение колоссального научного наследия С. Е. Малова, представил совместный доклад о коллекциях ученого, хранящихся в Государственном Эрмитаже.

Завершили заседание секции два видеодоклада. А. М. Мокеев (ОшГУ, г. Ош, Кыргызская Республика) обратился к вопросу о т. н. «кыргызском великодержавии» — периоде середины IX в., когда войска Государства енисейских кыргызов, разгромив Уйгурский каганат, на ко-

роткое время овладели огромной территорией, расположенной на всем протяжении северной границы Китая. Доклад писателя В. З. Церенова (Элиста) был посвящен горам Богдо, расположенным в Прикаспийской низменности, с точки зрения их места в духовной культуре тюрко-монгольских народов. Докладчик отметил, что с этими невысокими горами, которые обязаны своим названием калмыкам, обосновавшимся в XVII в. в Нижнем Поволжье, связано множество легенд, получивших отражение в трудах путешественников и поэтических произведениях.

В работе секции лингвистики и культурологии, прошедшей под руководством С. М. Трофимовой, приняли участие лингвисты из Санкт-Петербурга, Элисты, Якутска и Улан-Удэ. Я. В. Стручкова (ИГИ и ПМНС СО РАН) рассмотрела проблему тюрко-монгольских языковых контактов на материале лексики, связанной с обозначением форм рельефа, а именно 177 орографических терминов (апеллятивов), послуживших основой для более, чем 4000 якутских оронимов. В результате было установлено, что 35 % апеллятивов имеют монгольское происхождение. М. Э. Дубровина (СПбГУ) в докладе «О „технической“ функции гласных знаков в древнетюркском руническом письме», основываясь на анализе рунических текстов, высказала мнение о том, что древнетюркские силлабограммы не имели самостоятельного значения, а употреблялись в текстах всякий раз для подтверждения правильного чтения слоговой графемы с согласным звуком внутри.

Следующие выступления были посвящены исследованию тюркской и монгольской лексики, отражающей предметы материальной культуры. Первым из них был доклад А. В. Мазарчук (ИЛИ РАН); в нем на основе сравнения значений, реализуемых в текстах монгольских письменных памятников и зафиксированных в словарях XIII–XIX вв., со значениями, которые реализуются в современных источниках, были охарактеризованы семантические сдвиги, произошедшие в названиях предметов посуды и домашней утвари в монгольских языках с XIII в. по настоящее время. Очень близок ему по тематике совместный доклад С. М. Трофимовой (КалмГУ) и В. М. Мухаринова (Администрация г. Элисты), в котором были рассмотрены названия предметов домашней утвари, зафиксированные в старописьменных и современных халха-монгольском, бурятском и калмыцком языках, а также отраженные в полевых материалах авторов.

После этого слушатели ознакомились с двумя видеодокладами. Один из них, «Наименования кожаных сосудов в монгольских языках и тюркских языках Сибири (сравнительный аспект)», был прочитан Н. И. Даниловой (ИГИ и ПМНС СО РАН). В нем на конкретных примерах были продемонстрированы параллели в наименованиях домашней утвари и посуды у тюрков и монголов, подтверждающие мысль С. Г. Кляшторного о единообразии основных черт материальной культуры в этнокультурном ландшафте Центральной Азии. Совместный видеодоклад Б. Д. Бальжинимаевой и Н. З. Лаврентьевой (БГУ им. Д. Банзарова) был посвящен названиям предметов домашней обстановки в монгольских языках и диалектах. Были подробно описаны основные предметы мебели, которыми пользовались кочевники, и проведено сравнение их названий в различных монгольских языках. Поскольку основу лексики предметов домашней обстановки составляют общемонгольские слова, докладчики пришли к выводу, что данный пласт лексики сложился в общемонгольский период.

На пленарном заседании, прошедшем по завершении работы секций в Центре изучения письменного наследия Ирана и ислама ИВР РАН, были подведены итоги конференции. Состав участников, представляющих ведущие российские и зарубежные востоковедные центры, говорит о неослабевающем интересе исследователей к проблемам, изучению которых посвятил свою жизнь Сергей Григорьевич Кляшторный. Прозвучавшие доклады продемонстрировали неизменно высокий уровень научных исследований и вызвали большой интерес у слушателей. Организаторы и участники выразили надежду, что традиция проведения регулярных конференций памяти С. Г. Кляшторного продолжится и впредь.

THE SIXTH INTERNATIONAL ACADEMIC CONFERENCE "THE TURKO-MONGOL WORLD: PAST AND PRESENT" (St. Petersburg, March 16, 2026)

Mark A. Kozintcev, Irina V. Kulganek
Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences

About the authors:

Mark A. Kozintcev, Cand. Sci. (History), Researcher, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (m.kozintcev@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8588-739X.

Irina V. Kulganek, Dr. Sci. (Philology), Researcher-in-Chief, Head of the Section of Central Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (kulgan@inbox.ru). ORCID: 0000-0003-1417-3167.

УДК 821.511
DOI 10.48612/IVRRAN/evun-8x53-kx82

Р. В. Ивлева
Санкт-Петербургский государственный университет

Сэнгийн Эрдэнэ
ДЗАНАБАДЗАР
(перевод с монгольского, примечания)

Публикация является продолжением перевода романа С. Эрдэнэ «Дзанабадзар», посвященного монгольскому буддийскому лидеру XVII в., гениальному скульптору и художнику, создателю письменности соёмбо, оказавшему огромное влияния на монгольскую культуру — *Гомбодоржийн Данабадзару*. В первой главе романа автор знакомит читателя с юными годами главного героя, представляет основные психологические черты его характера, раскрывает чувства, переживания, надежды и устремления молодого человека; большое внимание уделяет описанию историко-культурных традиций и религиозной ситуации Монголии XVII в., воссозданию масштабной панорамы, на которой разворачиваются дальнейшие события. Во второй главе сюжет романа усложняется, в нем появляются запутанные, неожиданные повороты, захватывающие моменты. Повествование становится более динамичным и драматичным. Как и в первой главе, автор подробно рассматривает и анализирует исторический контекст происходящих событий, погружая читателя в социальную, культурную, языковую и политическую конкретику эпохи, на фоне которой действуют персонажи романа.

Ключевые слова: современная монгольская литература, буддизм, Монголия, Тибет, Лхаса, буддийское изобразительное искусство.

Об авторе: Ивлева Регина Владимировна, кандидат филологических наук, доцент, факультет иностранных языков, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург) (regina_i@list.ru).

© Ивлева Р. В., 2026

Глава вторая
Во главе раздоров – кровь

О, это была бескрайняя широкая степь, впитавшая в себя кровь и пот людской, где появился монгольский род и образовалось государство, где миновали, сменяя друг друга множество периодов. Эта была земля, твердая, как камень, и мягкая, как пух. Со времен легендарной Алан-Гоа[1] монголы живут на берегах священных Тулы, Онона и Керулена. Их можно назвать монголами трех рек. Но было и время, когда поставив ногу в стремя коня, они устремлялись вдаль. Как много лет прошло в долинах этих рек, от деревянного стремени до железного. А когда поставили ногу в железное стремя, достигли и Алтая, и Хангая. Тогда родилось в них желание увидеть необъятный мир. И поскакали они, внезапно нападая, беспощадно размахивая стальными мечами, водрузив стяг, поставив ногу в железное стремя. Великий Чингис-хан, свирепый муж с желтыми глазами барса, возглавил монголов, живущих в войлочных юртах и протянул дорогу крови. В это время Великий шаман — Владыка драконов трех рек, обладающий чудесной силой и подчинивший себе всех духов святых, имевший выше себя только небо, бил в бубен и камлал:

Питающиеся человеческим мясом
Обладающие бронзовыми сердцами

Обладающие бронзовыми сердцами, беспощадные и бессердечные, взяли в руки меч. И

[1] Алан-Гоа — легендарная прародительница монгольских правителей, считается родоначальницей Золотого рода чингисидов, праматерью Чингис-хана. Образ имеет мифологические и исторические элементы.

ослабли, смывая кровь, свою и чужую, водами трех рек. И может быть, когда скакуны с Онона и Керулена пили солёные воды восточного Желтого моря и западного Адриатического моря, встряхивая уставшие от дальних походов тела, их подернутым туманом грусти глазах представлялась чистая пресная вода Онона и Керулена. Но они устали смывать людскую кровь. Они смотрели с тоской в туманные очертания родины, где в великой державе неисчислимых воинов, прошедших от края до края великую Азию и ухватившихся за ось Европы, потомки монголов рассыпались, как крупа. Страдания и заблуждения переходили из одного поколения в другое, и веревка, привязанная к ивам трех рек, постепенно рвалась. Прошла, отшумев, буря времени. Но не погибли потомки монголов, и продолжали сохранять огонь очага на реках Онона, Керулена и Толы. Великая держава, возникшая на острие сабли, развалилась и с мечом охраняла свои очаги. Бывало, что оружие мирной защиты превращается в оружие военного кровопролития. Но бывали и времена, когда монгольский народ мирно пас свой скот в безлюдных степях и пустынях среди голубых долин Онона и Керулена. Действительно, чего только не приходится видеть человеку на протяжении жизни. Лежат спокойно монгольские младенцы в овчиной колыбели, посасывают овечий курдюк. Благоухающий полынью ветер колышет войлочную дверь, поют птицы. И вдруг, откуда ни возьмись, раздается стук копыт и звон скрещивающихся железных мечей.

В год синего коня в самом конце Цаган сара часть монголов, отошедшая от Монголии в силу раздоров Великой империи, часть золотых потомков Чингис-хана, последовавшие за Тумэнхэн Цогто-хунтайджи — подданные Сунгэрэла-тайджи, более ста семей, остановились около Кукунора[2] и проводили весну в долине Улан-балгас. Близкие родственники Сунгэрэла, адъютанты, личная охрана — всего около десяти юрт — образовали один айл[3]. Вообще, в последние двадцать лет они расселялись по десять семей, сообща пасли скот, состоящий в основном из верблюдов и немногочисленных овец. Мужчины, образовав сотни и десятки, держали наготове коней и оружие. После войны между красношапочниками[4] и желтошапочниками[5] кто-то из халхасцев — сторонников Лигдена[6] и Цогто — в панике бежали, кто-то сражался за нутак[7].

Братья и родственники страдали в разлуке. Но время раздоров прошло. Сунгэрэловцы снова собрались и живут вместе одной семьей уже двадцать с лишним лет. Были слухи, что ойратский Гуши-хан Туру-Байху[8], почти под корень уничтоживший семью Цогто-хунтайджия, последовал закону милосердия под нажимом Далай-ламы, выбрал хорошее кочевье и отдал во владение потомкам Цогто. Такой был добродетельный указ. Однако, они то в полной мере испытали на себе, как в один день исчезают, не спросив, чья бы ни была добродетель, чье бы ни было прощение, если мужчина не приучен к оружию убийств и боевому скакуну. Тем не менее, двадцать с лишним лет новорожденные младенцы, сосущие в овчиной колыбели бараний курдюк, не просыпались в испуге от стука мечей. Мальчики стали мужчинам, а девочки женщинами, готовыми стать женами. Одна из них — девушка Амина.

В конце Цаган сара года коня в долину Улан-балгас пришла оттепель. Пробивается травка. По склону гор движутся мышастые кони, а вершины затянула тонкая голубая дым-

[2] Кукунор — самое крупное высокогорное бессточное солёное озеро на территории современного Китая, на Тибетском плато на высоте более 3200 м.

[3] Айл — (*монг.* айл), группа юрт, объединяющая, как правило одну семью.

[4] Красношапочники — представители старых школ тибетского буддизма — Карма Кагью, Сакья и Ньинга, чьи монахи традиционно носят во время ритуалов головные уборы красного цвета.

[5] Желтошапочники — последователи школы Гелуг, крупнейшего и наиболее влиятельного направления в тибетском буддизме, основанного в XV в. реформатором Дзонхавой (1357–1419), который утвердил для лам одежду желто-красного цвета и шапки желтого цвета, благодаря чему его последователи получили название желтошапочников.

[6] Лигден — Лигден-хан (1588 или 1592–1634) — прямой потомок Чингис-хана, монгольский хан из династии Северной Юани.

[7] Нутак — (*монг.* нутаг), родное кочевье, территория.

[8] Гуши-хан — Туру-Байху (Торубайху) — ойратский хан племени хошутов, четвертый сын хошутского князя Хан-Нойон-Хонгора. Потомок Хасара, брата Чингис-хана.

ка. Все живое развернулось. Весна — счастливое время года для монголов-кочевников. Говорят, если скот благополучно перезимует и встретит весну, все остальное — в воле будды и закона времени. Казалось, и Сунгэрэлу-тайджи Цаган сар года Синей лошади принес весну радости. Обращаясь на юг, они молились Далай-ламе, на север — Халхе.

Амина проснулась с рассветом в маленькой юрте, называемой детской. С раннего детства она привыкла вставать очень рано. Ее мама рассказывала, что еще малюткой, проснувшись с восходом солнца, она своими крошечными ручками играла с солнечным лучом, проникающим через тоно[9]. Интересно, что ее называли «девочка, просыпающаяся с солнцем». Ее девичья коса уже давно отрезана и хранится в уголке подушки, завязанная в шелковый лоскуток. Каждый раз, просыпаясь вместе с солнцем, она смотрела на небо через дымоход, охваченная тайным и устремленным вдаль желанием. В это утро небо было чистым, пели жаворонки. Амина взяла с низенького столика перед кроватью воду в чайнике с латунной крышкой, сполоснула рот, вытерла глаза влажным полотенцем. Окончательно проснувшись, она прилегла, смотря на небо через светлеющее тоно, прислушиваясь к доносящимся извне звукам. Послышались тихие мамины шаги. Ей уже за пятьдесят, но походка неспешная и легкая, спина, как в молодости, прямая. Обычно по утрам она молится, обходя малую и большую юрты с изображением Абиды Будды[10] — защитника от угроз и опасностей. Она верит, что Амида Будда устраняет их. Амина тоже в это верит. Хотя мама ступает беззвучно, но хранящиеся в ее душе трогательные слова молитвы проникают в душу дочери.

Амина лежала обнаженная под теплым мягким собольим одеялом, положив прохладные ладони на горячие бедра. Она глубоко вздохнула и потянулась. Ворсинки одеяла щекотали соски ее упругой груди. В последнее время Амина стала ощущать свою красоту и стройность, особенно, когда лежала обнаженной, потягивалась и гладила себя. Что это? Раньше не замечала в себе радости от красоты и стройности своего тела. Но сейчас она чувствует, что тело ее — тайное волшебство, способное словно магнитом привлечь взгляд мужчины и отдать себя безвозвратно в его руки. Соски жгло от каждого прикосновения ворсинок одеяла, кровь, как молния, бросилась в лицо. Она ногой откинула одеяло и перевернулась на стеганом войлочном тюфяке с шелковым покрывалом. Амина не понимала, что происходит с ее испуганным, вдруг пробудившимся телом. Очевидно, настало время, когда в девушке просыпается желание по мужским сильным рукам. Но о ком она тоскует? Четыре года прошло с тех пор, как у них по пути в Тибет останавливался Ундур-гэгэн Дзанабадзар. В то время грудь Амины еще только формировалась. Но на Дзанабадзара она тогда впервые посмотрела глазами не девочки, а женщины. Амина не смогла его забыть. Она не думала о нем постоянно, но когда тело её давало о себе знать, Амина мечтала о встрече с Дзанабадзаром. Она думала, что и он помнит её и обязательно однажды вернется. Их встреча предопределена. Халхаский Богдо Джавдзандамба представлялся ей не буддой, а простым красивым мужчиной. Интересно, что одновременно с этим она и стала чувствовать красоту своего тела. Когда-то в детстве она безотчетно радовалась, слыша краем уха, как люди отмечали ее, дочери Сунгэрэла тайджия, красоту. Теперь Амина сама видела, как безукоризненна форма ее груди, как стройны ее ноги. Поглаживая свою нежную мягкую кожу, в которой словно растворялся розовый луч, она мечтала о дне, когда сможет подарить другому это красивое тело. И в этих мечтах возникали большие умные глаза Дзанабадзара, его широкие плечи, руки с длинными пальцами, спокойные размеренные движения.

Амина смотрела на янтарно-желтое небо и будто исследовала свои чувства и мысли. Мать с молитвой беззвучно ходила вокруг юрты. В прозрачной утренней прохладе раздавались птичьи голоса с дальнего озера и мычание ско-

[9] Тоно (*монг.* тооно) — верхнее отверстие монгольской юрты, дымоход.

[10] Абида Будда — монгольское, бурятское произношение имени Будды Амитабхи, одного из самых почитаемых божеств в буддийском пантеоне.

та. О, как безмятежно это утро! Жизнь человека начинается погожим солнечным утром, но будет ли длиться до конца под пение птиц и мычание скота? Хоть бы так было всегда! Но такое случается разве что в будущей жизни, а в этой нам не дано. В бренном мире нет конца бедам и напастям, воинам и убийствам, гнету и страданию, смерти и разлуке. Говорят, наша Вселенная изменчива и призрачна. Ни что не вечно в ней. Поэтому этот покой и умиротворение, красота тела, природа — все тленно. Как красив этот мир! «Моя милая мама каждое утро с сутрой в руках читает молитву. О будда Гончигсум[11]! Пусть будет милостив бурхан! Пусть покровительствует будда всем: и Дзанабадзару, и родственникам, и жителям айлов и аймаков. Святейший Богдо Джавдзандамба, пленивший мое сердце, за нас с вами помолитесь буддам Барун Зуу[12], и Очирдар[13] Далай-ламе. Ом мани падме хум![14]», — молилась от всего сердца Амина, прижав маленькие теплые ладони к груди.

Внутренняя тревога заставила ее приподняться, откинув край собольего одеяла. В западной половине юрты на деревянной кровати с низкой спинкой спал младший брат Бумшур. Ему исполнилось только пятнадцать лет, но был рослый, постоянно возился с лошадьми, и мышцы у него были крепкие и тугие. Было что-то забавное в том, что мальчик сбил одеяло и лежал с голыми ногами и накрытой головой. Для него в отличие от сестры, вставать рано было хуже смерти. Он мог спать до обеда. А, проснувшись, цеплял к поясу лук и колчан, садился на коня и вместе со сверстниками целый день гонялся в горах на лис и корсаков. Вот такая была у него работа. Поговаривали, что он будет богатырем, каких не было еще в их роду. Единственный, кого он превозносил, был Цогто-хунтайджи. Мальчишка постоянно твердил, что когда вырастет обязательно отомстит потомкам ойратского Гуши-хана. Он вдребезги разбил мечты отца сделать из него ученого, а матери — посвятить себя религии. После печального события с Цогто-хунтайджи, семья Сунгэрэла старалась быть готовой в любой момент защищать с оружием в руках свой очаг. Даже в десятилетних мальчишках воспитывали силу и удаль отважного бойца. Амина удивилась вдруг охватившей ее тревоге. Она закрыла глаза, стараясь вновь пробудить мечтательное настроение этого солнечного прекрасного дня. Положив голову на шелковую подушку, она расслабилась. Было слышно, как на улице поют жаворонки, а привязанный около юрты конь хрустит соломой. Шаги мамы стихли. Батрачки доят коров, изредка кричат: «Хоч! Хач!»[15]. Слышно, как в большой юрте давно вставший отец то и дело откашливается. Среди всех этих ближних и дальних звуков вдруг появился отдаленный гул. Амина насторожено прислушалась. Какой-то сильный отдаленный звук слышался даже через подушку. Она подумала, что шум похож на топот многочисленных копыт. Может быть соседский табун? Но земля гудела от отдаленного шума. Откуда такое множество коней? Так много всадников? Амина вскочила, накинула на обнаженное тело летний халат и босая вышла на улицу. На юге тянулся голубой дымок от юрт соседних айлов. Она обошла юрту и посмотрела на голубые гребни северных гор. И тут заметила силуэты то ли всадников, то ли скота. Она внимательно присмотрелась. Действительно, это было множество всадников.

— Отец, что за люди там едут? — Спросила она сонным дрожащим голосом. Испуганный голос дочери заставил Сунгэрэла выйти.

— Где? Что за люди?

Амина рукой показала на север. Сами всадники еще четко не различались, но было прекрасно видно, что они приближаются. Острый

[11] Гончигсум (*монг.* Гончигсүм) — монгольское произношение тибетского имени Чогсум, обозначающего «Три драгоценности».

[12] Баруун Зуу — одно из монгольских названий Тибета.

[13] Очирдар — то же: Очир-Дара, имя бодхисаттвы, распространявшего буддизм в Древней Индии (от санскр. Ваджрапани/Ваджарадхара, *букв.* «Рука, держащая ваджру»; тиб. rdorje 'chang; монг. Очирвани).

[14] Ом мани падме хум — одна из самых известных мантр или сакральных формул в буддизме Махаяны, и особенно в тибетском буддизме; направлена на самосовершенствование, представляет собой мантру любви и сострадания, помогает раскрыть сердечный центр, поэтому связана с бодхисаттвой сострадания Аволакитешварой.

[15] Хоч! Хач! — возглас, которым погоняют коров.

взгляд Сунгэрэла отметил, что они вооружены. Не враг ли это?

— Амиа (так домашние звали Амину)! Разбуди брата. Пусть живо скачет и позовет южных соседей, — сказал отец. Он был человеком, в любой момент готовым взять в руки меч и сесть на коня. В айле Сунгэрэла поднялся шум. Мужчины бегали, ловя лошадей, девушки будили стариков и в суматохе одевали детей. Бумшур был соней, но при таких обстоятельствах проявил себя настоящим мужчиной. В мгновение ока он оседлал коня, прицепил к поясу лук и колчан и со свистом умчался предупредить южных соседей. Прискакали плечом к плечу вооруженные всадники. Амина, предчувствуя беду, с бьющимся сердцем оделась, расчесала волосы и прибежала в юрту отца. Мать зажигала лампаду. Видно было, что она сильно встревожена.

— Будда обязательно поможет. Зачем думать о плохом? Не иначе как тангутские[16] или олётские[17] воины проезжают мимо. Отец, помрачнев лицом, вытащил из книжного ящика талисман, надел на шею дочери и сказал:

— Амина моя, если что-нибудь случится, позаботься о матери.

— Отец, а как же Вы? — Всхлипнула Амина. Супруга Сунгэрэла Буднэ зажгла лампаду в серебряной лампаднице и помолилась, сделанному в Индии Арьявал[18] будде.

— Будда все видит, он оградит нас от бед. Без Вас мы, как клещи, брошенные в пепел. Прошу, не гневите этих людей грубыми словами, — сказала она грудным мягким голосом и села, глядя на мужа умоляющим взглядом. Ханше Буднэ уже около пятидесяти, но у нее гладкое выразительное лицо, она аккуратна и подтянута. Буднэ была пожилой степенной красавицей. Она говорила мягким голосом, смотрела кротко, по характеру была милосердной и сердобольной женщиной. Она была человеком бесконечно верующим. В её вере не было ни малейшего сомнения, что рай достигается молитвами ради спасения всех живых существ. Двадцать лет назад молва о её красоте дошла до северного халхаского золотого нутака. В то время началась кровопролитная война между халхами и ойратами, в которой погибли часть племен Цогто-хунтайджи, боржигинов[19], цахаров[20], олётов и онигудов[21]. Буднэ попала в число, оставшихся живых, помилованных Гуши-ханом. В этом спасении она видела промысел будды. Род Сунгэрэла-тайджи из поколения в поколение славился просвещенностью, и сам Сунгэрэл был на хорошем счету у тибетского Далай-ламы. Но был момент, когда Буднэ с родственниками едва осталась в живых. Она так и не смогла забыть несчастье того смутного времени. Такое, на самом деле, невозможно забыть. Все обстоятельства никто, кроме самой ханши Буднэ, не знает. То событие уже потускнело от долгого хранения в тайниках души. На протяжении многих лет она хранила тайну, как клятву, данную перед Небом. Но до сих пор воспоминания вспыхивали ярким светом, когда она пугалась, как сейчас. В тот злосчастный год, получив весть, что войско Цогто-хунтайджи разбито, женщины, дети и старики в панике откочевали в сторону Халхи. Сын зятя

[16] Тангуты (*монг.* тангуд). Древний тибето-бирманский народ, создавший могущественное государство Западное Ся в 1038–1227 гг. на северо-западе Китая. Были ассимилированы монголами, китайцами и тибетцами после завоевания их земель Чингис-ханом.

[17] Олёты (*монг.* өөлд). Название одного из крупных ойратских племён периода средневековья. Предположительно, от их имени было дано название всем западным монголам — ойраты.

[18] Арьявал — Арьябала, монгольское имя бодхисаттвы Авалокитешвары, воплощения бесконечного сострадания всех будд.

[19] Борджигин — монгольский род, основателем которого называют Бодончара, младшего сына Алан-Гоа, прародительницы монголов-нирун, одной из ветвей средневековых коренных монголов.

[20] Цахары (*тж.* чахары) — южно-монгольский этнос, означавший объединение нескольких племён: суннитов, уземчинов, найманов, кешигтенов, хучитов. В XV–XVI вв. были одним из шести туменов Восточной Монголии; со времени падения Юань до 30-х годов XVII в. чахарский тумен был политическим центром Восточной Монголии. В настоящее время большинство чахар проживает на территории Внутренней Монголии (КНР), значительно меньше — в Монголии и Бурятии.

[21] Онигуд — оннигуты, южно-монгольский этнос, в этногенезе которого приняло участие одно из гуннских племен. Вошли в империю Чингис-хана. В XVII в. в ходе борьбы Лигдэн-хана за объединение монголов перешли на сторону маньчжуров. В дальнейшем рассеялись и перестали существовать как самостоятельное племя.

Гуши-хана Чинас баатар, тщеславный юноша, с несколькими воинами, прискакал, чтобы забрать оставшееся. Детей и стариков оставив в нутаке, он забрал женщин и девушек, сделав их служанками. Забрал себе все имущество. Чинасу не было и двадцати, но он был очень охоч до женщин и вещей. Прежде всего он прискакал к Сунгэрэлу, так как слышал о красоте Буднэ. Ему захотелось покрасоваться своими мужскими и воинскими доблестями, потешить свою гордыню.

— Плененная вместе с родственниками Буднэ, уныло смотрела на гурты скота и вереницу, лязгающих одноколок, нагруженных юртами. Она боялась приставаний чванливого и глуповатого Чинаса. Единственный сын Цогто-хунтайджи Арслан-тайджи, отправившись войной на Лхасу, перешел на сторону тибетцев и по приказу отца лишился головы. Погруженная в неясные размышления, она вдруг услышала разговор ойратских солдат. Они говорили, что Сунгэрэл, отправившись в свите Арслана, признал власть Гуши-хана и попал в расположение Далай-ламы. Случилось то, чего она боялась. На первом же празднике Чинас позвал ее в шатер и средь бела дня хотел взять ее силой. Он ел жирную баранину, по пальцам стекал жир, Чинас жадными глазами пожирал тело Буднэ. Расплывшись в улыбке, он приказал, выходя из юрты: «Ты — моя походная жена. Раздевайся и ложись». Буднэ до сих пор не поймет смешным или стыдным был найденный ею выход. Она взяла обгрызенную кость и легла. «Богатырь» Чинас вошел, приступил к делу и вдруг вытаращил глаза. Почувствовав кость, он закричал: «Двуполая чертовка!» В отместку он откусил соски грудей и вырвал волосы. Так среди ойратов появился слух, что ханша Сунгэрэла двуполая. С тех пор прошло огромное количество времени. О, Небо!

Пока переполошившиеся сунгэрэловцы готовили коней, всадники прискакали. Галдели все: собаки, птицы. В кочевье, отделенном от главной караванной дороги, никогда не было так много народа. Даже старики и дети вышли на улицу, с волнением гадая, что это за люди. Ханша Буднэ молча смотрела на мужа. Амина большими карими глазами, осененными шелковыми ресницами, поочередно посмотрела на родителей и подумала: «Мое плохое предчувствие не сбылось. Наверное, они просто сбились с пути. На дорогах много грабителей, поэтому они едут с оружием. Но почему их так много? Похоже, что тангутские или ойратские войска направляются куда-то». Поднявшие пыль столбом всадники, подняв на изготовку мечи и штыки, молча встали в ряд.

— Что делать? — вскрикнула Буднэ.

— Отец, где же Бумшур? — Подбежала Амина и прильнула к отцу. Сунгэрэл подумал: «Успел Бумшур доскакать до южных айлов или нет? Если они хотят уничтожить нас, то поставили крепкую засаду, что бы никто не мог выйти».

Амина, иди в юрту. И не показывайся, пока все не прояснится. Если будет опасно, постарайся добраться до брата, — сказал отец. Амина пошла к юрте, в этот момента один из воинов во всю прыть поскакал к ним.

Амина вбежала в юрту и прильнула к притолоке, наблюдая за происходящим. Всадник примчался, едва не задавив людей.

— Эй, слушайте! Приказ принца богатыря Билигту, приближенного князя Тур-Байха, Великого хана Четырех ойратов. Мы приехали отомстить потомкам халхаского Рябого Цогто-хунтайджи, врага Очирдар Далай-ламы и установить навсегда буддийскую желтую веру. Мы приехали, чтобы принести в жертву желтому стягу сердца и легкие ваших мужчин. Эй, Сунгэрэл-тайджи, выходи! Ты первым поклонись, приказал принц Билигту. Может быть, тогда он помилует твоих жену и детей. Так велел он передать.

Ханша Буднэ припала к ногам мужа, цепляясь за подол его дэли.

— О, будда Гончигсум! Что с нами будет? Вы не должны идти туда! Не надо, — всхлипывая, говорила она. Сунгэрэл посмотрел на окружавших его мужчин, женщин и детей. «Мы, отделились от Халхи и теперь, столкнувшись с опасностью, как ковыль, не защищены от ветра и урагана. Вот к чему привели отсрочки возвращения в Халху. Рассорившись в Халхе, ушли жить у ее границы, надеясь на лучшие времена — это было ошибкой. Сейчас все за-

кончено. Значит, суждено свалиться на нашу голову ошибкам и грехам высших», отчетливо понял он. Сунгэрэл поднял жену, поцеловал ее в лоб и обратился к людям:

— Я должен идти. Должен, хотя бы ради того, что это смягчит хоть немного их ярость. А вы думайте, как спасти жизнь свою и детей. Сопротивляться бесполезно. Мы ошиблись. Разговоры сейчас не помогут. Что бы не случилось, возродится очаг нашего рода. Придет день и кончится смутное время. Наши внуки и дети увидят райское время. Ну, братья мои, счастливо оставаться.

Сунгэрэл снял шапку, несколько раз поклонился, сел верхом на коня и поскакал в сторону ойратов. Ханша Буднэ, протянула руки вслед мужу, сделала несколько шагов, но потеряла сознание и упала плашмя на землю. Женщины и девушки заплакали в голос. Эти беззащитные слабые существа оплакивали свою судьбу. Мужчины среднего возраста отошли от женщин и детей, совещаясь, что делать. Одни предлагали бежать, оставив дома, взяв только оружие, и постараться объединить силы. Другие говорили: «Умрем здесь, защищая женщин и детей». Третьи готовы были сдаться врагу. Они спорили, не находя выхода из обрушившейся на них беды. Амина, послушная воле отца, ушла. Но, увидев упавшую в обморок мать, не выдержала и прибежала к собравшимся женщинам. В то время, как сунгэрэловцы рыдали, от ойратского войска отделились три всадника. Испуганные люди ждали, что будет.

— Они оставили Сунгэрэла-тайджи? Скачут и чем-то машут! — слышались вскрики. Один из трех всадников махал чем-то, поднятым вверх. «Как это они оставили тайджия?» — недоумевали они, но уже догадывались, что это отсеченная голова. Буднэ хатан снова лишилась чувств, упав на руки дочери.

— Отец! Что сделали с моим отцом! — рыдала Амина, так что сердце разрывалось. Женщины и дети пронзительно заголосили. Даже скот и собаки загалдели, почувствовав, что пришла беда. Три всадника подскакали к людям. И один швырнул к их ногам то, что держал в руках. Это была голова Сунгэрэла, который четверть часа назад произнес свои последние слова. Кончик косы, тронутый сединой, был испачкан в крови, исполненные ужасом глаза смотрели в небо.

Всадники молча ускакали. Тогда один из мужчин сказал:

— Поехали, надо объединяться! Быстрее!

В это время послышалось:

— Уже опоздали.

Схватив все, что попало под руку, мужчины сели на коней и поскакали, чтобы объединиться с южными соседями. Едва они поднялись на первый холм, как их окружил уже ждавший их вражеский караул. В этом мгновенном кровопролитии сложили головы все мужчины из айла Сунгэрэла. А вслед им неслись крики боли беззащитных стариков, детей, женщин. Взметая копытами пыль, примчались безжалостные враги, привезшие голову Сунгэрэла, уволакивали рыдающих людей, грабили юрты. Ханша Буднэ пришла было в себя. Но, увидев окровавленную голову мужа, обняла ее и упала замертво. Одна из женщин сказала: «Бедняжка, сердце разорвалось». Амина упала на мать. Она рыдала, зовя родителей. Ойратский воин, поднял ее.

— Дочь тайджия здесь! — крикнул он. Предводитель войска князь Билигту, среднего возраста высокий смуглый мужчина, гремя доспехами, спешился с большого красного коня с серебряной шлеей.

— Что ж, и девушка наша добыча. Хочу посмотреть на ее мать, обманувшую Чинас батара. Буднэ, которую называли двуполой чертовкой, родила детей, — засмеялся Билигту. Поднявший Амину воин показал:

— Вот! Она, умерла.

Амина, шатаясь, уходила. Князь жадно смотрел на ее красивое тело. Ханша Буднэ, обняв голову мужа, лежала мертвой. В долине Улан балгас, двадцать лет жившей спокойно, внезапно поднялась черная буря смерти и страданий. Словно солнечный день вдруг сменился кромешной ночной темнотой. Что же это происходит? Ведь говорили, что Большая война между халхами и ойратами закончилась, все вошли в расположение Очирдар Далай-ламы. Святая религия изгнала злобу из людских сердец. Следуя по пути добродетели, люди стали меньше

страдать. Нет, этого не случилось. Разве исчезла вражда между халхами и ойратами? Откуда вдруг появился черный ветер бед и страданий? Куда делось чистое учение — вера народа, закон любви и милосердия, спасение и помощь всемогущих будд? Ради чего были произнесены и сотворены молитвы и жертвоприношения? В долине Улан-балгас потекла река крови. Около сотни мужчин, потомков Цогто-хунтайджи, жившие у границ Монголии, в один день были уничтожены. Все, кроме младенцев в колыбели. Войско Билигту залило кровью айл Сунгэрэла, силой забрало женщин и имущество. Как опьяневший от крови зверь, как смерч, пронеслось оно по Улан-балгас, убивая всех на своем пути. Действительно, верна страшная древняя пословица военного лихолетья: «Убивают всех, имеющих кровь. Уводят все, что имеет повод. О, как горько, как страшно»

«Со скрипом едет одноколка». Длинная вереница телег поднимается на невысокий холм. Женщины бредут, печально глядя в землю. Женщины с большими детьми идут рядом с телегами, те, у кого малые дети, сидят среди поклажи. Время от времени слышно, как плачут дети, стонут и рыдают женщины. Рядом едут на конях, склонив голову, дети, сопровождающие табун соловых коней и белесых овец. И у людей, и у скота головы опущены вниз. День был солнечный и ясный, но от черной пыли вокруг стало темно. Не было ветра, но и верхушки трав тоже пригнулись. Дальние горы среди клубов черной пыли тоже казались мрачными. В действительности это были голубые манящие к себе горы. Грустно звенит колокольчик последней телеги. От грохота сражений, от плача и рыданий улетели испуганные птицы. Не слышно даже пения жаворонков. В стороне от дороги фундаменты сожженных юрт чернеют, как язвы проказы, клубится зола очагов. «Со скрипом, едет одноколка». Дети плачут, женщины стонут.

Амина, уставившись в землю, шагает с краю дороги в голове вереницы. Ее серая хлопчатобумажная дэли подпоясана потрепанным креповым поясом, на ногах тибетские сапоги с тупым носом, голова повязана синим шелковым платком. Она не надела никаких украшений. От природы красивая девушка была подавлена тяжелым горем. Она была бледна и пошатывалась. В ее изумительной красоте появилось окрашенное грустью очарование. Еще совсем недавно ее тело было легким, словно готовым летать. Ей и во сне не могло присниться, что случится такая беда. Внезапно оставшись сиротой, пошатываясь, она идет за вьюками. Это было как кошмарный сон. И слишком неправдоподобно для реальности. У Амины рябило в глазах от непрерывного вглядывания в землю. Она подняла голову и огляделась. На горизонте, затянутом пылью, мелькали с торчащими копьями несколько всадников. Очертание скота вдоль дороги исчезает в клубах пыли. На маленьком холме стоит фигура с воздетыми к небу руками, ее поза, словно каменный памятник. Все, что попадалось на глаза, казалось обрывками сна. Амина подумала, а вдруг мама не умерла, а потеряла сознание. Перед глазами появился образ матери, крепко прижавшей к себе окровавленную голову отца. Амина внезапно остановилась. Когда страшное видение отошло, Амина открыла глаза и посмотрела на стоящую фигуру. Похоже, это была женщина. Человек стоял как бы между небом и землей. Чернеют распростертые к небу руки, моля о спасении — живое воплощение крика и рыданий. Вид этих простертых вверх рук отзывался в ушах Амины звуками рыданий и криком сотен людей. Все заходится в крике: и небо, и земля, и скот, и табун. Но, на самом деле, этот усиливающийся звук отдавался не в ушах, а в разрывающемся от горя сердце. «А не жива ли мама?» – снова подумала Амина. Эта мысль заставила ее передернуться от ужаса. Виднеющийся на холмике человек молился, протягивая руки к небу и падая на землю в сторону юга. Амина отошла от телеги и направилась в ту сторону. «Может быть, это молится, лишившись рассудка, мама?» – охваченная этой мыслью Амина побежала.

— Решила удрать? Вернись назад! — закричал всадник.

— Вон моя мама... — показала Амина на того человека.

— Это сумасшедшая старуха молится. Вернись. Только теперь Амина поняла, что все это

бред и пошла назад к телеге. Среди десяти телег с имуществом Сунгэрэла была одна, полностью загруженная книгами. Воины хотели сжечь их, но князь Билигту запретил. Он поступил так не из уважения к книгам, а потому, что хотел преподнести их настоятелю монастыря. Еще у него была мысль: держать при себе дочь Сунгэрэла, Амину. Он мог получить за нее выкуп, который использовал бы для нужд ойратов, либо мог при желании развлечься с ней. Амина догадывалась, какая позорная участь ждет ее. Сейчас ей было все равно, что бы ни случилось. У нее не было сил размышлять о будущем. Мысли беспорядочно ворочались в ее мозгу, пораженном ужасом. Скрипя, крутится обод одноколки. В одну мелодию слились колыхание серой дымки тумана и уход за горизонт вечернего солнца. Сердце Амины болит, трепещет в груди. И в такт ему бегут мысли.

— Отец мой, мама... Братик мой, где ты? Жив или убит? Я осталась совсем одна. Зачем мне жить в одиночестве? Быть игрушкой в руках солдат? Ноги врагов затопчут меня. Тело, которое ласкало соболье одеяло, будет обесчещено и выброшено. Сделают рабыней. Все невыносимые беды и напасти обрушились на нас. Небо — свидетель, несчастья преследуют нас. Мама, Вы столько лет молились, с сутрой в руках, обходя хотон[22]. И где же милосердие ваших богов? Где они ваши боги? Ради чего Вы, мама, до седин молились ему и творили добро? А Вы, отец? Почему не предвидели беды? Вы же были умным всезнающим человеком. Не хватило Вашей мудрости оградить нас от беды? Халхаский Ундур-гэгэн! Дзанабадзар мой! Я с любовью думала о Вас. Выходит, Вы не молились за меня, за нас своему учителю — Всемогущему Далай-ламе? Я до сих пор вспоминаю Вас. И тоскую. Наверное, Вы уже забыли меня? В этом мире люди забывают друг друга. В мире, где человек человека пинает, давит, как насекомое, и выбрасывает, отрубив голову, забыть человека — пустяк. Ундур-гэгэн, пожалей нас, прости! Если ты действительно настоящий Богдо, приди, почувствуй нашу беду, мое необъятное горе. Может быть, ошибка — мечтать о Вас? Я, грешная женщина, рожденная под несчастливой звездой, мечтала о Вас и этим разгневала небо? О, Небо, почему ты не пощадило нас? Почему не защитило и не пощадило невинных людей, следующих по пути добродетели? Я, как клещ, брошенный в пепел, осталась сиротой. Какая я несчастная! О, Дзанабадзар мой, мой бедный братик Бумшур. Хоть бы Вы приехали за мной. Не приедут, не приедут... — Амина, ослабев, присела на одно колено у края дороги. В это время с дальнего конца длинной вереницы к ней приблизились несколько размахивающим мечом всадников. Амина испугалась, что они снесут ей голову. Она обхватила длинными белыми пальцами шею и пригнулась. Кто-то из воинов крикнул у нее над головой:

— Принцесса Амина, мы приехали пригласить Вас. Досточтимая прекрасная принцесса соизволит ли пожаловать за нами, — всадники засмеялись. Амина осталась сидеть, пригнувшись и обхватив шею. Кто-то прямо с коня поднял ее. Она крикнула: «Мама!» и потеряла сознание. Мужчина схватил ее и ускакал. Оставшиеся женщины печально смотрели вслед.

Князь Билигту устроил полуденный привал. Рядом со своей маленькой походной палаткой приказал поставить желтый шелковый шатер. Он оставил небольшую свиту, несколько нойонов и охранников, остальное войско отправил преследовать беглецов. Везде стояли его караулы, даже птица не вылетела бы из долины Улан-балгас. Многие годы сунгэрэловцы хорошо воевали, но в мирное время потеряли бдительность. Мужчины, успевшие с оружием в руках сесть на коня, бились насмерть. Часть из них напала на стражников и спаслась бегством. Искали сына Сунгэрэла-тайджия, но он, видимо, успел убежать. Князь Билигту хотел пленить обоих детей Сунгэрэла, поэтому сильно разгневался. Он требовал достать беглеца из-под земли. Билигту был младшим братом покойного ойратского хана Батура-тайджи[23]. После смерти хана среди его сыновей началась

[22] Хотон (*монг.* хотон) — поселок, селение.

[23] Батур тайджи или Батур-хунтайджи — Эрдэни-Батур (1635–1653), основатель и первый хунтайджи Джунгарского ханства с титулом Эрдэни-Батур-хунтайджи. Представитель рода Чорос, старший сын и преемник Хара-Хулы.

внутренняя борьба за власть. Ойраты разделились на западных и восточных. Западное крыло возглавлял Сэнгэ[24], восточное — сменяя друг друга, восемь сыновей ханши Дарбинч. Билигту принял сторону Сэнгэ, Он присматривался и, когда понял, что порядок стало возможно навести только жесткой рукой, решил перейти на его сторону. Билигту рассчитывал получить нутак и власть, а если представится счастливый случай, стать во главе государства. Кое-как закончилось страшное время войн халхаского Цогто-хунтайджи и ойратского Гуши-хана. Четырнадцать лет назад по инициативе покойного брата-хана в местечке Ар Тарбагатай на Большом халха-ойратском собрании провозгласили «Свод законов сорока и четырех»[25]. Этот закон провозглашал мир против войны, давал надежду всем от мала до велика. Но князья, зятья князей, их сыновья, подобные Билигту, ждали смерти соблюдающих мир предков. Старшие, придерживаясь мира, старались сохранить огонь в очаге Монголии, занимающей в Азии огромное пространство: они понимали, что потомки Великих ханов, большие и малые нойоны, тайджи, начиная с дележки женщин и имущества, затем подстрекаемые маньчжурами и тибетцами, на протяжение долгих лет лили свою кровь и складывали груды костей. И в итоге, дошли до того, что почти распотрошили золу домашнего очага. Наступило время одуматься. Только халха-ойратский закон, провозглашающий мир, не смог осуществиться и остался на бумаге. Но все-таки, с принятия закона прошло мирных десять с лишним лет. Видать, наскучило жить в мире, а как сказать иначе? Или просто в эти десять лет не возникало причины для раздоров? Однако причину создал сам Батур-хунтайджи, участвовавший в принятии «Великого уложения». Незаконно рожденному сыну Сэнгэ отдал половину земель, а оставшуюся половину, словно специально для раздоров, разделил между восемью сыновьями, рожденными от законной жены Дарбинч. Так появилась причина для вражды и войны. Другая причина крылась в положении государства и провокаций со стороны маньчжуров и тибетцев. В прошлом году незадолго до кончины Батура-хунтайджи прокатился слух, что Бандир-тайджи[26] из халхаского Тушэту-хановского нутака во главе своих подданных перешел к маньчжурам. Это стало для ойратских нойонов и тайджиев доказательством предательства халхаских тайджиев. Батар-хунтайджи послал гонца к Тушэту-хану. По закону «Свода законов Сорока Четырех» Бандир был схвачен. У него отобрали скот, табуны и крепостных. Хотели отрубить голову. Но Тушэту-хан обратился к маньчжурскому императору с просьбой вернуть Бандира. Тогда распространился слух, что священный свод законов халхаские нойоны попрали своими же ногами. Во время борьбы для человека, ищущего повод поссорить между собой ойратов с халхами, всегда в нужный момент найдется причина. И князь Билигту нашел. И сумел использовать её. Хан западных ойратов Сэнгэ, опасаясь, как бы не возросли аппетиты Восточных восьми братьев, решил заручиться поддержкой монгольского Очирту Цэцэн-хана. Отец Батар-хунтайджи незадолго до смерти настоятельно рекомендовал породниться с ханом Очирту Цэцэном из рода Гуши-хана. Когда десять с лишним лет назад на собрании в Ил Тарбагатай встретились Гуши-хан и Батар-хунтайджи, они договорились породниться. По этому договору Сэнгэ-хан решил взять в жены дочь Очирту Цэцэн-хана. Кроме Билигту не оказалось подходящего человека, который сосватал бы невесту. Когда князь Билигту отправился в Кукунор Хошеутовского нутака, он замыслил воспользоваться этим и с помощью Очиру Цэцэн-хана вернуть земли отделившихся от Халхи. Это, во-первых, принесло бы ему славу. Во-вторых, если из-за этого

[24] Сэнгэ (1630–1670) — второй хунтайджи (с 1653) Джунгарского ханства с титулом Цэцэн хунтайджи.

[25] «Свод законов сорока и четырех» (монг. «Их цааз» или «Великое уложение») — кодекс монголо-ойратских законов XVII в. Принят в 1640 г. на съезде 44 удельных князей и религиозных деятелей, созванном по инициативе правителя Джунгарского ханства Эрдэни-Батур-хунтайджи.

[26] Бандир-тайджи — нойон аймака Тушэту-хана в Халхе. В XVII в. вместе со своими подданными бежал в Цинскую империю, принял подданство маньчжурского хана, что спровоцировало территориальные и военно-политические конфликты в степи.

возникнут вражда между халами и ойратами, то это даст возможность Сэнгэ — противнику халхов, возглавить все ойратское государство. Всегда находясь в тени брата-хана, будучи всего лишь одним из многочисленных князей, он был охвачен яростным стремлением самому решать государственные дела. Но было ясно, что он не способен ни на что другое, кроме как нападать с сотней другой солдат на одиночные айлы и нутаки. И вдруг ему в голову пришла мысль. Он вспомнил, что между Алашанем и Кукунором живет халхаский Сунгэрэл, оставшийся там после столкновения Гуши-хана и Рябого Цогто. Весь их род нужно было стереть с лица земли, но по милости победителей и расположению Далай-ламы они остались в живых. Приткнувшиеся между Монголией, Маньчжурией и Тибетом, они годны только на выкуп. Остатки ненавистных врагов великого всепрославленного Гуши-хана, могучего хана Четырех ойратов, предатели, покорившиеся Маньчжурии и Тибету, изменники халха-ойратскому «Своду законов» пусть станут добычей простых солдат. А все трофеи отдадим Очирту Цэцэн-хану, как выкуп за невесту. Известно, что он сказал: «Что возьмешь с пропащего народа? Потомкам врагов отца-хана было суждено погибнуть, так и свершилось. Есть легенда, что давным-давно ханша Сунгэрэла Буднэ, попавшись в плен глупому Чинас-батру, незаконному сыну Гуши-хана, сумела провести его. Говорят, дочь хитрой Буднэ необычайно красива. Кому отдать пленных, Буднэ и ее дочь, Очирт-хану или хану Сэнгэ? Может самому развлечься на длинном пути». В этом и была причина нападения на семью Сунгэрэла. Князь Билигту – один из тех, чья натура проявляется в смутное время, в зависимости от поворота событий. Он может стать святым хутухтой и может быть отвратительным грязным убийцей. Беда семьи Сунгэрэла в том, что они оказались у него на пути. Как несправедлива судьба человека, как изменчива жизнь! Князь Билигту приятно отдыхал в шелковом желтом шатре, облокотившись на шелковую подушку, освободив от сапог свои кривые ноги. Его овальное смуглое лицо было абсолютно заурядно. В бегающих хитрых глазах проступала усталость. Худые руки с длинными ногтями, умытые в крови многих людей. Бронзовые узловатые мышцы под синей шелковой одеждой с широченными рукавами свидетельствовали о том, что сила его еще не ослабла. Он начал путь достижения своей цели. Лежа в желтой шелковой палатке, он размышлял о дальнейшем повороте событий. «Если есть воля, всегда можно добиться задуманного. Большое начинается с малого. Для нас было пустяком напасть на семью Сунгэрэла. Мы заполучили его имущество и скот. Это тоже немало. Но и немного. Что делать дальше? Надо постараться сделать Сэнгэ ойратским ханом. Тогда я, опираясь на его силу, достигну задуманного. Тогда будет и большое. Стану правой рукой всеойратского хана и буду наблюдать за событиями. Что человеческая жизнь? Не заметишь, как станешь никому не нужным. Пока можешь — бери побольше. Человек получает то, что ему предназначено. Сейчас трудно определить будущий путь объединенной Монголии и Джунгарии. Отношения между халхами и ойратами могут повернуться как угодно. Брат-хан говорил, что однажды Четыре ойрата сядут на голову всей Монголии. Если есть сила, ничего невыполнимого нет. Я с двумястами воинами захватил целый хошун[27]. Будет несколько тысяч солдат, и захватим Анду или, вообще, всю Высшую Монголию. Ойраты могут выставить тысячное войско. Только нужна решимость. Неизвестно будет или нет у Сэнгэ такая смелость и дальновидность. В любом случае надо думать, как захватить восточное крыло. А это тоже не мало».

Пока Билигту лежал и размышлял, часовой просунул голову в дверь:

— Нойон, привезли ту девушку, — князь быстро встал, хотел выйти, но передумал.

— Отведите ее в приготовленную юрту. Накормите, напоите. Скажи, чтобы дали, все, что пожелает. Около юрты поставьте стражу! — приказал он.

Только сейчас у него появился подходящий момент, до этого он следил за погрузкой имущества Сунгэрэла. Поскольку сунгэрэловские

[27] Хошун (*монг.* хошун) — административно-территориальная единица.

после войны между халхами и ойратами двадцать лет пасли скот, торговали, совершали обмены, быстро разбогатели и владели большим имуществом. Работы было много. И только подготовив к дороге караван и отправив его в путь сегодняшним утром, князь перевел дыхание. Но тут к нему доставили дочь покойного Сунгэрэла-тайджи. Однако князь не собирался развлекаться с ней. Понимая, какое горе он причинил их семье, ему хотелось объяснить ей, что нет другого выхода, как покориться судьбе, что несчастье их семьи было предопределено. Прежде всего, ему хотелось оправдать себя перед самим собой. Хотя он не особо страдал из-за совершенного, но все же хотел, если не перед другими, то перед собой оправдаться за то, что просто так пролил кровь стольких людей. «Целеустремленный человек всего добьется». Эта мысль приводила его в восторг. «Ты добьешься задуманного. Пришло твое время», — странно, но при этом он чувствовал в сердце колющую боль. Когда вчера Амина лежала, с рыданием обнимая труп матери, Билигту мельком взглянул на нее, и в душе пожалел. Но тотчас подумал: «Эта красивая женщина в моей власти. Ты рождена быть рабой победителя». Сейчас он вышел, задержал взгляд на юрте с запертой Аминой, но от чего-то не решался войти в юрту. Солдаты, используя обеденное время, скакали взад-вперед, собирая скот и подгоняя отставшие телеги. В сумерки, незадолго до заката солнца, Билигту незаметно вошел в юрту Амины. Она лежала на небрежно брошенном ковре, уставившись на решетчатые стены маленькой юрты. Ее чистое, как река, тело было неподвижно. Она была в тибетских сапогах, старой серой дели, волосы повязаны шелковым пестрым платком. Выделялась лишь ее стройная белая шея. Князь задержался немного в дверях, наблюдая за ней, и откашлялся.

— Госпожа, повернитесь. Я пришел объясниться. Я — нойон этого ойратского войска — чоросский князь Билигту, — с этими словами он вошел и сел в западной части юрты, гремя доспехами. Амина медленно поднялась и также медленно повернулась. Ее красивые черные глаза были неподвижны и затянуты туманом горя. Ее поджатые тонкие губы чуть заметно дрожали. Вздрагивали ее посиневшие веки, прямой чистый нос, насквозь просвечивающие крылья носа. Она не плакала и не была испугана. Это была дрожь слабости. Она была похожа на человека, пораженного тяжелым недугом. Князь встретился с ней взглядом и едва не отвел свой. Разозлившись на себя, он сказал:

— Мы, ойраты, не забыли халхаскую вражду к нам. Ваши совершили недозволенное. Я не должен говорить все это тебе. Но я принимаю во внимание твой известный в Монголии род. Сейчас для твоей судьбы наступило другое время. Пришла пора новых столкновений между халхами и ойратами. Под ногами войны погибает любой. В это время не щадят ни женщин, ни детей, но вас пощадили. Никому не уйти от всевластного времени.

— Пощадили? В чем мы провинились? Найдите моего единственного брата, — сказала Амина и из ее больших глаз потекли слезы.

— Вы, небось, убили моего брата? Он же еще ребенок.

— Я приказал солдатам найти и привести твоего брата. Где я его найду? Может быть, он погиб или сбежал. Я же сказал, что помиловал женщин и детей, — сказал Билигту и подумал: «Какой красивый грудной голос».

— Говорите, помиловали! Если вы убили моего брата, убейте и меня.

— Нужно будет — убьем. Ничто не помешает. Ваша судьба быть служанкой в ойратской юрте. Я говорил о твоем знатном происхождении. Но я могу сделать тебя и рабыней. Над тобой власть времени и моя. Я могу нежить тебя как принцессу, могу унизить как рабыню. Постараюсь найти твоего брата. Крепись. Прошлое слезами не вернешь. Я приду, когда стемнеет, — сказал он и вышел, гремя броней. Вечером стражники принесли мясо, айрак[28] в чайнике, изюм, зажгли каганец.

— Госпожа, наш нойон поужинает у Вас и останется ночевать. Вы угощайтесь айраком и изюмом, — стражник с поклоном вышел и вошел князь, блестя глазами. Амина очень четко видела этот блеск. Князь снял кальчугу. Под ней был тонкий хлопчатобумажный халат, за поя-

[28] Айрак (*монг.* айраг) — молочная водка.

сом кинжал, украшенный драгоценными камнями, сверкающими при свете каганца. Князь, блестя глазами, некоторое время сидел молча. Амина уставилась немигающими глазами на свет каганца и побледнела, как человек, пораженный тяжелым недугом. Сейчас ей было безразлично, что бы ни произошло. У нее не было сил сопротивляться, да и особого смысла она в этом не видела. Она была не более, чем живая плоть. У нее не осталось ни веры, ни надежды, ни сил. Весь мир окутал черный туман. Только сердце и душа рыдали навзрыд. Она тонула в бесчисленных муках и страданиях.

Князь некоторое время сидел молча. Потом медленно снял пояс, бросил кинжал в угол юрты, потушил пальцами огонь каганца.

Бумшур в то утро, заметив издали длинную вереницу каравана, оставил коня за невысоким холмом. Где пригнувшись, где ползком, добрался он до каравана и узнал свой скот. Начиналась открытая местность и приблизиться не было возможности. Он спрятался в зарослях караганы[29] и внимательно присмотрелся. Похоже, что большинство телег было их. Но глаза от пристального разглядывания устали. Он не мог рассмотреть, что за люди погоняют скот за караваном. Бумшур надеялся, что мать и сестра еще живы. Но не сомневался, что отец убит. Он понимал, что мужчин, оставшихся в живых, считанное число. Утром, когда он мчался сообщить нижним айлам о нападении, видел, как приближается вражеский отряд. Он спрятался и сумел убежать. Едва миновав пригорок, он увидел нападающих людей и горящие юрты. Бумшур вместе с десятком мужчин, успевших вооружиться и оседлать коня, бился до последнего. Когда их осталось только трое, спаслись бегством. У него кончились стрелы, осталась одна маленькая изогнутая сабля, но он с криком орудовал ею. Это был не крик, а рыдание. Времени осмыслить случившееся, не было. Нужно было убивать ради того, чтобы убить. Он никогда не думал, что так легко поражает человека острый меч. Все решали секунды — не успевал даже глазом моргнуть. Единственное, что чувствовал – столкновение твердой стали и мягкого тела, и старался ни о чем не думать. Казалось, что вся его жизнь вместилась в схватке. Он рыдал без слез, только из глаз сыпались искры, молодое сердце судорожно сжималось, все тело и даже сухожилия рук напряглись и стали похожи на железные мечи. Через какое-то время он услышал крик:

— Бумшур, мы закончили! Спасайся! — Он словно ждал этого. Пригнувшись к холке коня, быстрее ветра умчался в сторону горизонта. Сам, избежав смерти, он стал думать, как разыскать близких, оставшихся в живых. Он хотел спасти мать и сестру. «Еще придет время богатыря Бумшура», — думал бедняга. Но если остался сиротой, на кого надеяться, на кого опираться? Что могли сделать люди, даже во сне не предвидевшие случившееся? Халхаский нутак находится за тридевять земель. Никто не знал, что за люди принесли им смерть и страдания. Все было покрыто тьмой. Когда Бумшур наблюдал за телегами, ему показалось, что он узнал человека, который оторвался от каравана и направился в сторону того, кто молился на холме. Сперва он разглядел, что это женщина, потом узнал походку — это была Амина. Это точно она.

— Амиа, я здесь! — закричал он. Но он был слишком далеко, чтобы его можно было услышать. А даже если и услышит, что из этого? Попытается бежать, так стража нагонит и вернет. Сам он не успеет добраться до коня.

— Амиа! Мама! Я здесь! — кричал он. В это время за сестрой прискакали несколько всадников, было видно, как они увели ее. Бумшур, прячась за зарослями караганы, добрался до коня и, держась подальше, поскакал в направлении всадников. В сумерках подъехал к казарме на расстоянии полета стрелы. Еще засветло, он видел, как сестру ввели в юрту и поставили стражу из нескольких воинов. В юрту вошел человек и вышел. Бумшур догадался, что это военачальник. Он сжал рукоять меча и стиснул зубы.

— За тебя... отомщу, а там пусть погибну, — ему показалось, что смерть ничто в такое опасное время. Теперь он не колеблясь, готов был поразить врага.

Незаметно он подъехал ближе. Он знал, что не имеет права на слепое бешенство. Он дол-

[29] Караганы — монгольская ива.

жен рассчитать, куда шагнуть, куда прыгнуть. Нужно выждать, пока караул заснет. В ойратском лагере шум не стихал. Возбужденные добычей люди шумели всю ночь у костра, пили и ели. Веселые мужчины боролись, торговали конями, шутили, смеялись. Юрта, в которой заперли Амину, находилась как раз в центре лагеря. Бумшур подумал, что среди такой суматохи будет нетрудно пройти незамеченным. Но понимал, что спешить нельзя и всячески сдерживал себя. Только бы вызволить сестру, а потом вместе с ней — на коня и умчаться, как вихрь. Его прославленный быстроногий скакун под звездным небом насторожено прядал ушами, повернув голову в сторону войска.

С темнотой Бумшур стреножил коня и стал ждать, не сводя глаз с лагеря. Он не ел с самого утра, только и попил родниковой воды. От голода потекли слюни. Бумшур беспокоился, что и его конь страдает от жажды. Сейчас было ни до сна, ни до еды, но как долго они продержатся? Лишь к середине ночи в лагере затихло, потухли костры. Бумшур бесшумно, как кошка, подкрался ползком к юрте и, затаив дыхание, прислушался. Он услышал, как Амина изредка стонет, а тот ойратский нойон что-то повторяет. Бумшур, схватив меч, вскочил, но подумал: «Что делать в совершенно темной юрте? Вдруг зарублю собственную сестру? И как быть со стражниками?» Он решил выждать. Только бы рассвело. Тогда стражники обязательно заснут. Проберусь в юрту, отрублю ему голову и заберу Амину. Потом доберемся до коня и исчезнем, как стрела, выпущенная из лука. Бумшур все множество раз обдумал: как убить стражников, как отбросить полог, что делать, если проснется сестра, если тот человек не спит? Как убить его, спасти сестру и убежать на коне? Наступил рассвет. Бумшур напряг весь ум, чувства, слух, глаза. С рассветом стало проще. Двое из трех стражников возле юрты заснули. Было слышно, как кто-то из них храпит. Сестра видно не спит, иногда тихо стонет. Но спит или не спит насильник? Сейчас Бумшура не остановила бы даже смерть. Другого момента не будет.

— О, будда, помоги мне. О, Небо! Да поможет мне душа моего отца! Сестра моя! Амиа! Твой брат здесь!

— Бумшур, сжав меч, прыгнул к дверям юрты и убил двух охранявших юрту стражников. Третий, очевидно, не спал и приподнялся навстречу. Бумшур опустил на него меч. Падая, солдат успел хрипло вскрикнуть. Бумшур откинул дверной полог и вошел. Через тоно брезжил бледный рассвет. На хойморе кто-то приподнялся.

— Аа, — сказал он и пополз к стене. Бумшур подскочил и зарубил его. Человек захрипел и упал. «Вот тебе!» — и Бумшур еще несколько раз ударил его. Он чуть не кричал от радости.

— Амиа! Сестра! Я Бумшур! Бежим! Сестра была в полном замешательстве.

— Шурэ, братик! Что же будет? — сказала она дрожащим голосом и заплакала. Бумшур, накинув на сестру дэль, взял ее за руку. Раненый солдат за юртой кричал: «Мама, папа, спасите!». «Не до конца убил», — успел подумать Бумшур, и таща за собой сестру, добежал до коня. Посадив ее в седло, сам сел сзади. Он повернул коня в сторону чернеющих гор, до которых было около двадцати километров. В ойратском лагере поднялась тревога, кто-то кричал басом:

— Сбежали! Сбежали! Вон едет! Вон едет!

— Стражу убили! Князя убили! Услышав это, Бумшур ударил коня и сказал скакуну умоляющим голосом:

— Вывези нас с Аминой.

Они не успели еще далеко отъехать, как сзади послышался топот копыт. В ушах отдавался свист холодных железных стрел. Амина, крепко держась за седельную луку, глотала вихрь воздуха летящего коня. Она едва переводила дыхание, но чувствовала крепкие руки брата, обнявшие ее. Трудно сказать, сколько все это длилось. Трудно сказать, как добрались они до высоких гор. Горы кружились и качались в глазах. Вдруг, обнимавшие ее руки брата ослабли, и он будто что-то тихо сказал. Амина не сразу поняла, что произошло. Она решила остановить коня, но не успела потянуть за уздечку, как брат разжал руки и начал падать с коня. Она приостановила скакуна. Бумшур упал на землю. Амина, бросив повод, бросилась на землю. Она подползла к нему, обняла за голову и увидела, что в спине торчит стрела. Лицо Бумшура было бескровно бледное.

— Шурэ мой! Шурэ! Что с тобой! — всхлипывала она. Бумшур медленно открыл глаза:

— Амиа. Амь... Я умираю. Амь... Амиа, — он обмяк и последнее дыхание отлетело. Показались кричащие всадники. Отпущенный конь продолжал скакать и скрылся за холмом. Всадники, преследующие его, исчезли. Наступило безмолвие. Амина, обняв голову брата, долго рыдала. Утреннее солнце окрасило высокие скалы в красный цвет. Среди красных скал, летали величественные птицы с белыми крыльями. Горы были глухи и угрюмы. Амина почувствовала, что обнимает уже холодное тело, очнулась. Какое-то время она сидела и смотрела на брата. Затем осторожно вытащила стрелу, не трогая с места, камнями обложила труп. Пока собирала камни, прошла половина дня. В голове было пусто. «Все кончено, не стоит жить», — кружилась в голове мысль. Но как уйти из этого мира, где среди красной пыли летают птицы с белыми крыльями? Не суждено было лежать рядом с братом. Человеческая жизнь не кончается по собственной воле. Похоронив брата, она некоторое время сидела, охраняя могилу. Затем встала и побрела, не разбирая дороги. Она понимала, что нужно идти только в одну сторону. Исчезла красная пыль, исчезли белокрылые птицы. Остались только чернеющие скалы. Ноги вязли в густой серой пыли. Только сейчас, она заметила, что идет босая. Но продолжала идти. Подняться бы на вершину скалы, взлететь и парить, как те белокрылые птицы. Или умереть в этой серой пыли или стать белой птицей и раствориться в небе. Тогда ее душа прилетит на Золотой Ганжур[30] в Баруун Зуу и позовет Дзанабадзара. Но выйдет ли он? Обязательно. Надо взобраться на вершину горы. Но как сделать это босой? Вот бы стать птицей и полететь! И незачем душе встречаться с Дзанабадзаром. Сейчас самое хорошее — умереть.

— О, будда! Ниспошли мне смерть! Дай умереть, если ждут меня лишь одни страдания и муки. Но, не зная, как умереть, она все шла и шла. Черные скалы кончились, она спустилась к подножью. Внизу сверкало прозрачное голубое озеро. За озером раскинулась подернутая дымкой желто-зеленая степь. Вдруг, она подумала, что именно озеро избавит ее от страданий. Это озеро послал ей Будда и сказал: « Войди в это озеро и стань рыбой. Вместо того, чтобы летать, как птица, стань рыбой и навсегда растворись в этом озере». Амина побежала к озеру. «Иди сюда! Скорее иди сюда! Иди к моим рыбам! Это твое единственное спасение», — как будто звало ее озеро. Боясь, что кто-то удержит ее и не даст утонуть, она бежала со всей мочи. Упала на берегу и обняла тонкий мягкий тростник. Лицо обрызгало теплая вода. Во рту стало солоно. Полежав немного в теплой воде, затаив дыхание, она поползла вперед. «Мама, папа, братик, я иду к вам. Ваша Амина идет к вам. О, Будда, прости меня! Прости меня, Вселенная!»

Она поплыла в глубь озера и отдалась воле воды. Но тело сопротивлялось. Тогда она окунулась с головой и замерла, погрузившись в воду. Но вода вытолкнула ее. Она сделала еще попытку. Не получилось. Тогда она пошла глубже. Теплая вода, словно щепку, поднимала ее и ласково обнимало. Поверхность озера казалось зеленой. Не было ни одной птицы. «Тебе нельзя умирать! Ты не должна умереть, доченька», — послышался ей чей-то шепот. Мама? Отец? «Я не дам тебе умереть», — пело озеро. «Нет рыб, которые станут твоими друзьями. И птиц нет. Я — озеро позвало тебя окунуться в воду и образумиться. Отдохни, тебя ласкает моя теплая вода. Образумься! Зачем тебе умирать? Над тобой небо и в нем светит солнце». Амина лежала среди шепчущих теплых волн. Потом она поплыла к холму и вышла на зеленый солнечный луг. Она легла, уставившись вдаль. На горизонте показалось очертание верблюжьего каравана.

Прошел месяц, и Амина увидела с перевала Гола золотые ганчжуры на храмах Лхасы. Полуденное солнце, голубое небо, большие высокие горы. Она увидела в густой синей дымке многочисленные сверкающие ганчжуры на храмах. Сердце Амины радостно забилось.

[30] Золотой Ганжур (*монг.* Алтан Ганжур) — название традиционного буддийского праздника (молебна), во время которого священные тексты торжественно читаются и обносятся вокруг храма для защиты местности и ее жителей. Название праздника повторяет название священного собрания буддийских канонических текстов (слова Будды), рукописные страницы которого выполнены с использованием золота и серебра.

— О, страна спасения! Богдо-гэгэн мой! Прости меня, грешную, — и по ее похудавшему бледному лицу потекли слезы. Халхаские ламы-караванщики, ехавшие из Эрдэнэ Зуу в Барун Зуу, на перевале Гола устроили привал. Большому обо[31] на перевале они сотворили жертвоприношение. Амина искала, что бы положить на обо, и старик-караванщик, заботившийся о ней, как о родной дочери, дал кусочек засохшего сыра и креповый хадак.

— Доченька, поднеси это. Мы благополучно добрались до места.

— Почтенный старец! Я никогда не забуду того, что Вы сделали для меня, — сказала Амина и на ее глаза навернулись слезы. Она привязала хадак к высокой палке, на которой уже были привязаны конский волос, ткани, веревки и прочее. Сыр она положила на камни, сложила ладони и стала молиться. Перед закатом солнца халхаский караван, закончив свой трехмесячный путь, добрался до Барун Зуу, до Лхасы. Они разгрузились на месте, где обычно останавливаются караванщики из Халхи. Амина узнала от китайцев, что халхаский Богдо Джавдзандамба Ундур-гэгэн Дзанабадзар почти месяц назад отправился на родину.

— О, несчастная я! — только и сказала Амина. И уставилась красивыми черными глазами в землю.

Sengiin Erdene
DSANABADSAR
(translation from Mongolian, notes)

Regina V. Ivleva
Saint Petersburg State University

The publication continues the translation of Sengiin Erden's novel "Dzanabadzar," which is dedicated to the 17th century Mongolian Buddhist leader, the brilliant sculptor and artist, and the creator of the Soyombo script, who had a tremendous influence on Mongolian culture — Gombo Dorjiyn Danabazar. In the first chapter of the novel, the author introduces the reader to the young years of the main character, presents the main psychological traits of his character, and reveals the young man's feelings, experiences, hopes, and aspirations. The author pays great attention to recreating the historical and cultural traditions and the religious situation in Mongolia in the 17th century, creating a broad panorama to depict the subsequent events. In the second chapter, the novel's plot becomes more complex; it features intricate and unexpected twists and gripping moments. The narrative becomes more dynamic and dramatic. As in the first chapter, the author examines and analyses the historical context of the events in detail, immersing the reader in the social, cultural, and linguistic milieu.

Key words: modern Mongolian literature, Buddhism, Mongolia, Tibet, Lhasa, Buddhist visual arts.

About the author: **Regina V. Ivleva**, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Faculty of Foreign languages, Saint Petersburg State University (St. Petersburg, Russian Federation) (regina_i@list.ru).

[31] Обо (*монг.* овоо) — насыпь из камней, место поклонения местным духам-хозяевам местности.