

MONGOLICA

Памяти академика
Бориса Яковлевича
ВЛАДИМИРЦОВА
1884 — 1931

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

MONGOLICA

Памяти академика
Бориса Яковлевича
ВЛАДИМИРЦОВА
1884 – 1931



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1986

Редакционная коллегия

А. Н. КОНОНОВ (председатель), Л. К. ГЕРАСИМОВИЧ,
С. Г. КЛЯШТОРНЫЙ, Е. И. КЫЧАНОВ, А. Г. САЗЫКИН,
В. М. СОЛНЦЕВ

В сборнике, посвященном памяти выдающегося советского ученого-монголоведа Б. Я. Владимирцова, представлены статьи, тематически связанные с кругом важнейших проблем монголистики, исследованием которых занимался Б. Я. Владимирцов. В статьях рассматриваются вопросы языкознания, литературоведения, филологии, истории, письменного наследия монгольских народов.

М $\frac{1402000000-164}{013(02)-86}$ 61-86

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1986.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1984 г. отмечалось столетие со дня рождения выдающегося отечественного востоковеда академика Бориса Яковлевича Владимирцова (1884—1931). В 1923 г., когда Б. Я. Владимирцову не было и сорока лет, академики С. Ф. Ольденбург, П. И. Коковцев, Н. Я. Марр, В. В. Бартольд и И. Ю. Крачковский, выдвигая его в члены-корреспонденты Академии наук СССР, писали: «Б. Я. справедливо может считаться одним из крупнейших, может быть, даже крупнейшим монголоведом нашего времени» [Ольденбург и др., 1923, с. 381]. Время не поколебало их оценки деятельности столь успешно начавшего ученого. Ни при жизни Б. Я. Владимирцова, ни после его безвременной кончины в полном расцвете творческих сил и до сих пор отечественное монголоведение не выдвинуло фигуры, чей творческий научный потенциал превзошел бы Б. Я. Владимирцова или деятельность которого знаменовала бы собой новый качественный скачок в развитии науки.

При полном признании объективности содержания гуманитарных наук, их задачи выявления закономерностей общественного развития не следует забывать, что таковые выявляются через труд конкретных исследователей, через единение материала и таланта исследователя, чье творчество, в особенности при литературоведческих и исторических исследованиях, нередко приближается к творчеству художественному. Поэтому, как нам кажется, в гуманитарных науках особенности научного дарования и личности исследователя накладывают больший отпечаток на результат исследования, чем в науках естественных, где объект исследования подлежит измерению и наблюдению, а результат выражается в математических и иных формулах и допускает проверку опытом. Среди личных качеств Б. Я. Владимирцова-ученого современники выделяли «работоспособность», «широчайшую его начитанность», «исключительное критическое чутье». «Это был ученый, вечно стремившийся к самообновлению и к эволюции, весь в росте и стремительном энтузиазме» [Алексеев, 1931, с. 14, 18].

Б. Я. Владимирцов родился 20 июля 1884 г. в г. Каменец-Подольском, и трудно представить, что привело юношу из старинного города каштанов и костелов, старой крепости, красивой и быстрой реки в глубоком каньоне на факультет восточных языков Петербургского университета, да еще на специаль-

ность, предполагавшую местом работы ученого не только тишину кабинета, но и степи и юрту кочевника. Но как бы там ни было, в 1904 г. Б. Я. Владимирцов стал монголоведом, в 1907 г. он уже ездил по астраханской степи, а в 1908 г. — по Западной Монголии, обследуя как лингвист и этнограф дэрбэтов Кобдо. Он полюбил народ, его язык, его быт, ему стала небезразлична судьба этого народа. Не холодный академизм, а, как писала Н. П. Шастина, «страстный интерес к Монголии, к монголам и к монголоведению как научной дисциплине чрезвычайно характерен для Б. Я. Владимирцова» [Шастина, 1958, с. 5]. Поэтому неудивительно, что именно он в 1913—1915 гг., кочуя вместе с монголами, открыл монгольскую эпическую литературу [Шастина, 1958, с. 6].

С ноября 1915 г. Б. Я. Владимирцов — приват-доцент, а затем и профессор Петербургского — Ленинградского университета. С начала 20-х годов и до конца жизни Б. Я. Владимирцов — профессор Ленинградского института живых восточных языков (Ленинградского восточного института). Неоценим его вклад в подготовку кадров практических и научных работников из числа бурят, монголов, калмыков. Он продолжает работу над рукописями Азиатского музея, начатую еще до Октябрьской революции. В 1929 г. вышел труд, определивший особое место Б. Я. Владимирцова в монголоведении, — «Сравнительная грамматика монгольского языка и халхаского наречия». В том же году Б. Я. Владимирцов был избран действительным членом Академии наук СССР.

«Если спросить, чем был более всего Б. Я. Владимирцов как специалист-монголовед, — писал С. Ф. Ольденбург, — то правильное всего было бы, вероятно, ответить, что он прежде всего был историком» [Ольденбург, 1932, с. 668]. И академик С. Ф. Ольденбург оказался прав. Подлинно всемирную славу Б. Я. Владимирцову принесла изданная уже посмертно книга «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм». Эта книга по праву вошла в золотой фонд достижений советской исторической науки. И дело тут было не только в огромной монголоведческой профессиональной эрудиции автора. Б. Я. Владимирцов был одним из тех крупных ученых-обществоведов старой школы, который не только познакомился с марксистско-ленинским учением, но и на практике применил его как метод исторического исследования.

Б. Я. Владимирцов заинтересовался монгольским феодализмом в начале научной карьеры, а впервые выступил со своей концепцией монгольского феодализма уже в 1914 г. «Я вспоминаю, — говорил он в докладе 24 апреля 1931 г., — как 17 лет тому назад на заседании факультета восточных языков мне пришлось говорить о монгольском феодализме и мне было сделано указание, что это напрасное новшество, „какой же феодализм, когда нет замков!“» [Владимирцов, 1931, с. 1, 1]. В этом же докладе Б. Я. Владимирцов делает важное замечание: чтобы по-

нять систему владения землей у кочевников, надо отделаться от «привычки иметь дело с оседлым населением... Для кочевников важным является [не] владение определенным участком, а возможность использования для тех или других времен года определенных пастбищных территорий... Ведь кочевание монголов не есть беспорядочное путешествие с места на место, а это есть определенные переходы по определенным пастбищам... И то лицо, которое фактически этим управляет, оно является с кочевой точки зрения, с точки зрения экономических нужд кочевого населения, распорядителем земли, ее обладателем» [Владимирцов, 1931, с. 6,2]. Право владения «осуществляется им в форме распределения кочевания, [того], как распределяют скот свой, и в форме экспроприации каждого участка, на который он налагает запрет „хорик“» [Владимирцов, 1931, с. 9,1].

В этом кратком вступлении к сборнику статей нет необходимости перечислять все труды академика Б. Я. Владимирцова (список его научных трудов см. [Шастина, 1958, с. 8—10]), характеризовать Б. Я. Владимирцова как историка, лингвиста, литературоведа и фольклориста. Все это уже сделано высококвалифицированно, в отдельных статьях, к которым и может обратиться читатель [Румянцев, 1958, с. 59—81; Златкин, 1975, с. 201—217; Санжеев, 1958, с. 12—40; Михайлов, 1958, с. 41—58; Горохова, 1975, с. 237—240]. Научное наследие Б. Я. Владимирцова, не публиковавшееся ранее, представлено в данном сборнике в статье Г. И. Михайлова изложением доклада и двух выступлений, неизвестных широко ранее, и описанием собранной им коллекции монгольских рукописей и ксилографов в статье А. Г. Сазыкина.

Отметим прежде всего, что среди авторов сборника, посвященного столетию со дня рождения великого ученого, наряду с ветеранами отечественного монголоведения — Г. Д. Санжеевым, Г. И. Михайловым, авторами «среднего поколения», получившими монголоведное образование сразу после Великой Отечественной войны, — Л. К. Герасимович, З. К. Касьяненко, М. Н. Орловской, Г. С. Гороховой — представлены молодые и начинающие монголоведы. Это связано в первую очередь с оживлением монголоведческих исследований в Ленинграде, на кафедре монгольской филологии Восточного факультета ЛГУ, с восстановлением монголоведения как научной дисциплины в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН), что привело к созданию там Сектора тюркологии и монголистики.

Символично, что темой, которой завершил свой творческий путь Б. Я. Владимирцов (монгольское феодальное право), начинает свой творческий путь самый молодой из авторов рекомендуемого читателю сборника — А. Д. Насилов. В статье «Новые сведения о монгольском феодальном праве (по материалам „Восемнадцать степных законов“)» А. Д. Насилов устанавливает разницу между двумя формами штрафов — «алданги» и «анд-

за», в науке до него не установленную. А. В. Попов в статье «Теория кочевого феодализма академика Б. Я. Владимирцова и современная дискуссия об общественном строе кочевников» показал первостепенное значение идей Б. Я. Владимирцова для всей марксистской историографии, затрагивающей проблемы общественного строя кочевых народов.

К тематике последних исследований Б. Я. Владимирцова близка и статья Т. Д. Скрынниковой «О политической организации Халхи». Анализируя титулы участников съездов, на которых были приняты те же «Восемнадцать степных законов» — памятник, найденный лишь в 1970 г., Т. Д. Скрынникова приходит к выводу, что в первой половине XVII в. отнюдь не Тушету-ханы, как это принято считать, а Дзасакту-ханы были старшими в Халхе. Борьба Дзасакту-ханов и Тушету-ханов характерна для политической организации, аппарата управления Монголией XVI—XVII вв. Складывается впечатление, что сутью монгольской общественной структуры, обусловленной особенностями кочевого хозяйства, была как бы децентрализация в рамках централизации. Законы подтверждают не только признанную иерархию высших правителей, но и наличие действенных коллегиальных органов власти — сеймов (съездов), участие в которых для всех, кому полагалось, было обязательным. Решения таких съездов имели силу для всей Монголии. Существовало четкое понятие границ Монголии, долг оповещения страны о переходе врагом границы был одним из важнейших, неоповещение о вторжении вражеских войск или грабителей тяжко каралось. Наконец, существовал стандартизованный, унифицированный аппарат управления страной и право, на основании которого это управление осуществлялось, с единой для страны системой наказаний. Акцентирование внимания на децентрализации Монголии XVI—XVII вв. привычно для исследователей. Не пора ли в известной мере отказаться от этой, ставшей вредной для развития науки привычки и тщательно собрать и изучить все, что объединяло Монголию и монголов в ту эпоху?

Кстати, и в области идеологии такому единению способствовала вся направленность монгольской историографии XVII в., что хорошо показано в статье Г. С. Гороховой «О некоторых чертах монгольской историографии XVII века».

М. И. Гольман в статье «Русские архивные документы по истории Монголии в середине 50-х — 80-е годы XVII века», подробно характеризуя состав собрания русских архивных документов по истории Монголии, хранящихся в Центральном государственном архиве древних актов, отмечает, что эти документы «являются чуть ли не единственными полноценными источниками, рисующими всю полноту картины развития политических, экономических и культурных связей России с ханствами Халхи и Джунгарии с 1606 г. и почти до конца XVII столетия».

Представляет интерес исследование В. П. Санчирова, посвященное монгольской версии «Илэтхэл шастир» — официального

цинского биографо-генеалогического справочника XVII—XVIII вв. Автор попытался выявить тот круг источников, на основе которых был составлен раздел о родословных и биографиях ойратских князей.

Среди статей по истории и археологии Монголии отметим статью В. Е. Войтова об археологических исследованиях Б. Я. Владимирцова и развитии его классификации древнетюркских памятников в ходе новых исследований Советско-монгольской историко-культурной экспедиции, а также статью В. Н. Ткачева «Каракорум в XIII веке». Автор прослеживает историю Каракорума от места ставки Чингис-хана, городища Тахай-балгас, до стратегического центра подготовки военных походов. В. С. Таскин обсуждает в своей статье случаи раннего употребления, а в этой связи семантику и этническую атрибуцию титулов шаньюй и каган.

Этнография в сборнике представлена очень интересной статьей Н. Л. Жуковской «„Подарок — отдарок“ и его место в системе социальных ценностей монголов». На наш взгляд, особенно любопытно истолкование прибытия монголов с дарами к цинскому двору в качестве «такого коммуникативного действия, как дарение и ответный на него дар (подарок — отдарок)». Архаичные по своей природе представления китайской политической традиции о мироустроительной функции монарха не противоречат такому толкованию, а практика присылки даров и отдаривания целиком соответствует ему.

Среди статей о монгольской литературе статья Л. К. Герасимович посвящена поэзии Дулдуйтын Равжи (1803—1856), в творчестве которого наряду с религиозными стихами звучали и светские мотивы. Равжа нередко прибегал к форме сургалов (субхашита), древней индо-тибетской и монгольской форме нравоучительного стиха. Любовная лирика Д. Равжи по своему духу близка лирическим стихам шестого Далай-ламы — Цаньян Джамцо. Это свидетельствует об общности процессов художественного творчества, о том, что и в тибетской, и в монгольской поэзии наступило время, когда сила дарования, таланта поэта разрывала пути религиозного мировоззрения.

В статье Л. Г. Скородумовой «Функциональное значение стихов в романах В. Инджаннаша „Одноэтажный павильон“ и „Палата красных слез“» разбирается поэтическое творчество создателя нового жанра монгольской литературы — романа — В. Инджаннаша, который, используя отдельные приемы китайской классической литературы, оставался в своих стихах верным монгольской поэтической традиции. Интересна статья А. В. Кудиярова «Стиль „Тайной истории“: имплицитность, вариация, репрезентативность, подхват». Создание нового, улучшенного перевода на русский язык «Тайной истории» («Сокровенного сказания») — одна из важных задач монголоведения. Статья А. В. Кудиярова при некоторой излишней доле скепсиса к старым переводам — определенный шаг на пути к этому на-

чинанию. Статья подтверждает тот факт, что «Тайная история» — не только историческая хроника жизни предков Чингисхана, его самого и ближайших потомков, но и, безусловно, высокохудожественный памятник монгольской словесности.

Монгольскому фольклору посвящены статьи И. В. Кульганек «История изучения монгольского песенного фольклора» и С. Ю. Неклюдова «Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири». И. В. Кульганек предлагает впервые периодизацию изучения монгольского песенного фольклора, указывая на первостепенное значение полевой работы и исследований русских ученых, характеризует состав собрания песенного монгольского фольклора в академических учреждениях Ленинграда. С. Ю. Неклюдов прослеживает развитие форм эпического повествования у монгольских и некоторых тюркских народов; выделяя архаичные типы повествования в бурятском и якутском эпосе, автор указывает на возможную субстратную роль тунгусского и самодийского фольклора.

Монгольское языкознание представлено в сборнике статьями Г. Д. Санжеева, ныне покойного, М. Н. Орловской, Е. А. Кузьменкова, Н. С. Яхонтовой и В. Л. Успенского. М. Н. Орловская в своей статье подробно рассматривает три версии происхождения монгольского письменного языка — найманскую, керентскую и киданьскую — и предлагает подробный обзор существующих периодизаций его истории. В статье определены также фонетические, грамматические и лексические критерии периодизации. Принципы классификации монгольских языков и диалектов затронуты в статье Г. Д. Санжеева. В статье Е. А. Кузьменкова о монгольском пассиве удачно применена теория диатез, выдвинутая А. А. Холодовичем. Исследование Н. С. Яхонтовой показало любопытный результат языковой интерференции — влияние тибетского языка на ойратский, выявленное в переводах Зая-пандиты. Интересные сведения об истории создания тибетско-монгольского словаря XVIII в. «Тогбар лаба» приводятся в статье В. Л. Успенского.

Рукописное наследие монголов нашло свое отражение в статьях З. К. Касьяненко, А. Г. Сазыкина и Д. Ёндона.

З. К. Касьяненко исследует текст уникального рукописного «Ганджура» (1628—1629) из собрания библиотеки Восточного факультета Ленинградского университета. В статье приводятся результаты сопоставления рукописного списка «Ганджура» с ксилографическим его изданием по самому большому отделу «Ганджура» — *Dandir-a*. Для истории перевода буддийского канона на монгольский язык особенно важны устанавливаемые разночтения в колофонах и несовпадения колофонов.

Название статьи А. Г. Сазыкина «Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б. Я. Владимирцова» говорит само за себя. По заключению автора, в монгольском собрании. Рукописного отдела ИВАН хранится сейчас шесть коллекций Б. Я. Влади-

мирцова, собранных им за период с 1908 по 1926 г. Особую ценность в собрании Б. Я. Владимирцова представляют ойратские рукописи, написанные «ясным письмом», и редкие ойратские ксилографы. Д. Ёндон и А. Г. Сазыкин публикуют текст и русский перевод небольшой рукописи «[История] происхождения водки и наставление, разъясняющее [ее] пользу и вред, изложенные наставником Падма-Самбхавой».

Монголоведение — не только одно из старейших и традиционных направлений отечественного востоковедения, но и важнейшее направление. Российское монголоведение дало плеяду ученых высокого класса, среди которых значителен и имя академика Бориса Яковлевича Владимирцова. Данное издание, отразившее лишь часть обширных по объему и замыслам работ советских монголоведов, — убедительное свидетельство того, что дело, начатое столь блестяще академиком Б. Я. Владимирцовым и его учениками, живо и находится в надежных руках. Предлагаемый сборник — дань уважения памяти великого ученого.

- Алексеев, 1958.— *Алексеев В. М.* Памяти академика Б. Я. Владимирцова.— ВАН. 1931, № 8.
- Владимирцов, 1931.— Доклад академика Владимирцова «Памятники монгольского права как материал монгольского феодализма» от 24 апреля 1931. Стенографический отчет (Библиотека ЛО ИВАН).
- Горохова, 1975.— *Горохова Г. С.* Научная сессия, посвященная 90-летию со дня рождения акад. Б. Я. Владимирцова.— НАА. 1975, № 5.
- Златкин, 1975.— *Златкин И. Я.* Академик Б. Я. Владимирцов — историк-востоковед.— НАА. 1975, № 6.
- Михайлов, 1958.— *Михайлов Г. И.* Литературоведческие концепции Б. Я. Владимирцова.— Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Ольденбург, 1932.— *Ольденбург С. Ф.* Борис Яковлевич Владимирцов.— ИАН СССР. Серия XII. Отделение общественных наук. Л., 1932, № 8.
- Ольденбург и др., 1923.— *Ольденбург С. Ф.* и др. Записка об ученых трудах Б. Я. Владимирцова.— ИРАН. Серия VI. 1923, т. 17.
- Румянцев, 1958.— *Румянцев Г. И.* Труды Б. Я. Владимирцова по истории монголов.— Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Санжеев, 1958.— *Санжеев Г. Д.* Б. Я. Владимирцов — исследователь монгольских языков.— Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Шастина, 1958.— *Шастина Н. П.* Борис Яковлевич Владимирцов (1884—1931).— Филология и история монгольских народов. М., 1958.

Е. И. Кычанов

*Научное наследие
академика Б. Я. Владимирцова*

Г. И. Михайлов

ИЗ НАСЛЕДИЯ АКАДЕМИКА Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА
*(Выступление на совещании по транскрипции
и орфографии калмыцкого языка)*

После Бориса Яковлевича Владимирцова остался интересный, большой научной ценности архив, состоящий из дневников, которые он собирался литературно обработать, записных книжек, различных записей, законченных и незаконченных трудов. Так, из писем А. В. Бурдукову известно о целом ряде интересных работ, подготовленных Б. Я. Владимирцовым [Бурдуков, 1969, с. 336, 350, 355, 357, 364, 366]¹.

Однако многие ценные материалы не были обнаружены, и потому исключалась возможность появления каких-либо новых публикаций из наследия Б. Я. Владимирцова. Но сравнительно недавно в Архив АН СССР поступили некоторые рукописи Б. Я. Владимирцова, были найдены новые материалы и в другом хранилище — в Элисте.

В 1966 г. увидел свет хороший биобиблиографический справочник, в общей библиографии которого указаны две работы Б. Я. Владимирцова:

1. «Редакционная статья. Итоги областного совещания по усовершенствованию транскрипции и орфографии калмыцкого языка. Б. Я. Владимирцов. Современное состояние языка и литературы у арабских и монгольских народов. Доклад. В ж. „Калмыцкая степь“, 1928, № 3(6), с. 108—114» [Джимгиров, 1968, с. 214].

Составитель справочника допустил здесь неточность. Названную им статью нельзя считать редакционной, ибо принадлежит она определенному автору, подписавшемуся инициалами Б. Ф. Статья Б. Ф. представляет собой отчет об областном совещании по усовершенствованию нового калмыцкого алфавита

¹ Из сообщений в журналах «Живая старина» (1916, № 1) и «Известия Имп. Русского географического общества» (1916, т. 52, вып. 3) известно также о докладах Б. Я. Владимирцова по вопросам шаманизма в Северо-Западной Монголии, но тексты выступлений нигде не опубликованы.

и связанных с ним вопросов орфографии, терминологии и литературного языка. Непосредственно к Б. Я. Владимирцову относятся лишь первые семь абзацев, содержащих краткое изложение его доклада. Далее в редакционной статье говорится о работе совещания в целом и о принятых им решениях.

2. «Академик Б. Я. Владимирцов. Калмыцкий язык и литература. Доклад перед слушателями Совпартшколы в г. Астрахани 5 февраля 1928 года. В газете „Т. З.“, 1928, 13 февраля» [Джимгиров, 1968, с. 212].

И здесь необходимо внести уточнение. Этот материал снабжен заголовком: «Б. Я. Владимирцовын келсн үг» («Речь Б. Я. Владимирцова», см. [Таңһчин энг]) — и, как выяснилось, выглядит более развернутым изложением содержания доклада Б. Я. Владимирцова. Правда, автор справочника указывает, что доклад был сделан в Совпартшколе. Возможно, Владимирцов повторил там доклад, с которым выступал и на совещании.

Достоверность этих публикаций вызывала некоторые сомнения, но в 1968 г. И. К. Илишкин, бывший тогда директором Калмыцкого научно-исследовательского института истории, филологии и экономики, в личной беседе сообщил, что в архиве института сохранились протокольные записи доклада и выступлений Бориса Яковлевича на областном совещании 1928 г.

Областное совещание по усовершенствованию транскрипции и орфографии калмыцкого языка (так оно официально именовалось) проходило с 5 по 8 февраля 1928 г. Обсуждались следующие доклады:

1) «Современное состояние языка и литературы у арабских и монгольских племен»;

2) «Усовершенствование калмыцкого алфавита»;

3) «Вопросы орфографии»;

4) «Вопросы терминологии»;

5) «Народный и литературный язык калмыков Поволжья».

С докладом по первому пункту повестки дня выступил Б. Я. Владимирцов.

Уже первое знакомство с полученными материалами из архива института убеждало, что и доклад, и выступления по другим докладам действительно принадлежат Б. Я. Владимирцову. В записях часто обнаруживаются черты характерного для автора стиля изложения, формулировки, обороты речи и т. п. Основные положения доклада напоминают лекции, прочитанные им в аудитории Ленинградского восточного института. То, что говорил Б. Я. Владимирцов об алфавите и орфографии, записано дважды, но разночтения между обоими вариантами совсем незначительные. Думается, что при редактировании своих записей секретари совещания пользовались какими-то заметками, набросками или даже конспектами Б. Я. Владимирцова.

Доклад «Современное состояние языка и литературы у арабских и монгольских племен»²

«В последнее время, как это отметил в своем вступительном слове наш уважаемый председатель, многие народы под влиянием различных причин, главным образом Октябрьской революции, пробудились к новой жизни. Среди этих народов занимают большое место монгольское племя, монгольские народы, разбросанные на огромном пространстве. Но кто, собственно, монголы?»

Докладчик категорически отвергал установившееся как в русской, так и в калмыцкой среде и среди европейцев представление, что монголами являются только жители Монголии. В действительности же, говорил он, там имеются «разные племена, в той или иной степени отличающиеся друг от друга. А за пределами этой страны можно найти монгольские народы».

«Но отнюдь нельзя говорить,— продолжал докладчик,— что халхасы, например, монголы по преимуществу, а часть племен, которая живет в калмыцкой области, не монголы. Все эти племена, говорящие на различных монгольских наречиях, имеют равные основания считать себя монголами. В каких бы государственных образованиях они ни находились, сознание принадлежности к монголам у этих племен есть».

«Может ли этот монгольский мир в отношении языка и своей литературы приобщиться и приобщился ли к общечеловеческой культуре?» — задал следующий вопрос докладчик. Монгольская империя «по своей культуре стояла если не впереди других народов, то, во всяком случае, занимала одно из первых мест». Позже по сравнению с европейцами «монголы оказались более отсталыми».

Обращаясь к современному состоянию, Борис Яковлевич сказал: «В настоящее время у большинства монгольских племен... есть одно общее: они имеют свою письменность и свой литературный язык». А этот язык, продолжал докладчик, «благодаря долголетнему существованию, благодаря тому, что на нем писалась разнообразная литература, выработался в чрезвычайно тонкий, высокоразвитый язык».

Сославшись на вековые традиции в этой области, докладчик отметил тот важный факт, что «в настоящее время процесс продвижения (письменного языка.— Г. М.) в массы (нужно отметить, что этот процесс начался давно) бурно движется вперед»³.

² Ниже мы излагаем содержание выступлений Б. Я. Владимирцова и публикуем протокольные записи, сохранившиеся в архиве Калмыцкого НИИ ИФЭ.

³ Позже этот процесс пошел в другом направлении. Сначала калмыки, а за ними буряты и халха-монголы отказались от старой письменности. После неудачного эксперимента с латиницей все они перешли на новый алфавит на основе кириллицы. В настоящее время у этих народов существуют собственные национальные литературные языки.

Не обошел вниманием Б. Я. Владимирцов и то положение, что письменный язык «не похож на живые монгольские говоры, отличается от них». Тем не менее «этот язык обладает одной особенностью, которая делает его драгоценной для монголов, — это то, что он является для них общим. То, что пишут буряты, могут прочесть монголы, живущие в других странах, и наоборот».

Далее докладчик познакомил участников совещания с опытом арабских стран. «Арабы, образующие разные государства, говорят на разных диалектах, которые отличаются гораздо больше друг от друга, чем монгольские. И вот у этих арабов существует литературный язык», который является для них объединяющим фактором. Литературным языком они пользуются при чтении лекций в университетах, на собраниях, на театральной сцене и т. д. Литературный язык «благодаря этому быстро делается достоянием широких масс, и из письменного начинает образовываться живой литературный язык».

Развивая свою мысль, Б. Я. Владимирцов коснулся и истории русского языка. «Процесс его развития проходил таким же образом. В XV—XVI вв. в Москве начали не только читать церковнославянские книги, но и пользоваться ими для общественной жизни... на смеси живого языка с литературным, мертвенно-славянским языком и выработалось то могучее орудие социальной жизни — русский язык, на котором мы говорим».

Возвращаясь к монгольским языкам, докладчик задал вопрос: «Возможно ли, чтобы письменный литературный язык, очень старый, был произносимым?» Ответ был положительным. Здесь, как и в аудитории института, Б. Я. Владимирцов говорил, что тексты монголы читают «применительно к своему наречию. Каждое монгольское племя читает по-своему, соответственно особенностям своего наречия».

Обратил он внимание участников совещания еще на одно обстоятельство. В революционную эпоху «начинает наблюдаться очень интересное явление с монгольским языком: благодаря широкому развитию общественной жизни, благодаря тому, что широкие массы были привлечены не только к участию, но и к строительству жизни, следовательно, к непосредственному участию в ней, оказалось, что письменный монгольский язык стал употребляться необыкновенно часто».

Это обстоятельство способствовало ускорению другого процесса. «Когда монголу хотелось говорить красиво, красочно, он прибегал к некоторым элементам литературного языка... Ораторы не говорят на халхаском наречии, а говорят на монгольском литературном языке».

Создавшееся положение позволило Б. Я. Владимирцову сделать вывод о том, что в МНР «быстро вырабатывается литературный, уже живой монгольский язык на почве монгольского литературного языка, то есть монголы получают общий национальный язык, которого и не доставало». Заклучая эту часть

доклада, он сказал: «Вот теперь на наших глазах воплощается в жизнь то, что монголы будут говорить на своем литературном языке не только на собраниях, заседаниях, митингах, но и в повседневной речи. В этом отношении шаги уже сделаны».

Следующая часть доклада посвящена литературе. «Вместе с оживлением литературного языка начинается оживление письменности, культуры вообще». Монголы прежде располагали средневековой литературой, которая была «значительно разнообразной, но она, конечно, не может удовлетворить человека современного». Тем не менее благодаря этому наследию «переход к новой литературе совершился у монголов безболезненно в какие-нибудь десять лет».

Далее докладчик охарактеризовал деятельность трех литературных издательских центров, из которых главным он признавал Улан-Батор, где «издаются не только журналы и газеты, но и в большом количестве политическая и экономическая литература типа брошюр. Издаются также солидные научные труды, главное, развивается школьная литература — учебники, что особенно важно для монголов».

Отметил докладчик и тот факт, что в Улан-Баторе предпринимаются попытки издания произведений первых монгольских писателей. «Недавно я получил первый монгольский роман, написанный моим другом и учеником — председателем Монгольской революционной партии Дамбадоржем»⁴.

Вторым центром являлся Верхнеудинск (Улан-Удэ). «В последнее время буряты не только пользовались литературой, издающейся в Урге, но и создали свою, быть может, не в таком большом количестве и с меньшим литературным успехом». Но они имеют возможность пользоваться опытом монгольских литераторов.

Третий центр находился в Пекине. «И там под влиянием других факторов появляется литература, которая носит национальный характер в отличие от того, что мы видим в Урге и Верхнеудинске. Там под влиянием китайских и японских идей возникает издательство, которое занялось изданием старых монгольских произведений, интересных с точки зрения национальной истории, а также изданием учебников и классической литературы — китайской и японской».

Заканчивая данную часть доклада, Б. Я. Владимирцов сказал: «Все эти центры, несмотря на то что принадлежат к трем политическим объединениям, общаются между собой. Что напи-

⁴ Дамбадорж — один из активных участников революционных событий 1921 г. и политический деятель 20-х годов. Занимался он и литературным трудом, оказывал покровительство начинающим писателям. Немногие, по всей вероятности, знали, что у Б. Я. Владимирцова установились дружественные отношения с Дамбадоржем. В письмах Владимирцова, адресованных А. В. Бурдукову, просто упоминается это имя, в докладе же он именуется учеником и другом.

сано в Пекине, читается у бурят, что написано у бурят, читается в Монголии»⁵.

Калмыков, естественно, интересовало состояние ойратского языка. Ойратский язык, говорил докладчик, не представляется единым целым, «можно говорить лишь о том, что происходит с ним в той или иной местности».

Об обстоятельствах же, приведших ойратский язык к такому состоянию, было сказано следующее: «В середине XVII в. ойраты стремились к объединению, однако успеха не имели. Но это стремление ойратов является фактом чрезвычайной важности. В то время Зая-пандита создал свой алфавит и общий ойратский письменный язык, сложилась и значительная ойратская литература».

Этот язык был наднародным говором, для всех близким и далеким, был чем-то идеальным для всех ойратов... Тем не менее этот литературный язык начал быстро приспосабливаться к живой ойратской речи».

Старые документы, заметил Борис Яковлевич, показывают, как отступал ойратский письменный язык: «Казалось, стоит сделать один шаг — и появится новый литературный язык, но этого не случилось, потому что ойраты разбрелись по разным местам, потому что они вели войны друг с другом и со своими соседями и потому что не оказалось класса, который твердо мог бы поддержать его».

При подобных обстоятельствах заяпандитовский язык, утратив со временем былую подвижность, «застыл в своих нормах», постепенно начал вымирать. В таком положении он оказался не только на Волге, но и в других местах, населенных ойратами.

«Казалось бы,— продолжал докладчик,— что такой старый и подвижный язык не должен был бы уступать место другому языку, но в том-то и дело, что благодаря своей окаменелости он оказался не в состоянии обслуживать даже те немногочисленные потребности, которые создавала общественная жизнь Монголии».

При этом Борис Яковлевич отметил, что в революционную эпоху у ойратов Западной Монголии заяпандитовский язык исчезает. «Общий монгольский язык вытесняет его».

В заключительной части доклада Б. Я. Владимирцов охарактеризовал состояние заяпандитовского языка у калмыков. И здесь он «быстро оказался в положении мертвого языка, в

⁵ Заметим, что тогда зарождался уже четвертый центр. В 1919 г., в самый разгар гражданской войны, вышел первый номер армейской газеты «Улан хальмак» («Красный калмык») — первенец революционной периодики калмыков. В 1920 г. под названием «Улан хальмг» она стала главной газетой Калмыкии. За нею в 1926 г. последовали газеты «Танһчин ээңг» («Областные известия») и «Красная степь», журналы «Ойратские известия» (1922 г.) и «Калмыцкая степь» (1927 г.). В марте 1928 г. вышел первый номер литературно-художественного журнала «Мана келн» («Наш язык»). Публиковались и произведения начинающих писателей.

положении балласта»⁶. Попытки оживить его так и остались попытками. «Нужно было произвести реформы, нужно было сделать то, что должны были сделать в XVII в. Тогда этот процесс естественно начался, теперь должен быть проделан искусственно... Жизнь показала, что она не принимает того, что разошлось».

Из сказанного вытекает, что нужно идти другим путем. «Приходится, значит, в настоящий момент начать творить новую литературу на новом языке, который будет языком народным».

В заключение Борис Яковлевич пожелал калмыкам, «чтобы эта новая литература у вас так же быстро расцвела, как расцвела она у монголов».

Выступление по докладу об усовершенствовании калмыцкого алфавита

С самого начала калмыки были единодушны в том, что старая ойратско-калмыцкая письменность из-за своей сложности малодоступна народу. Единодушны они были и относительно того, что ориентироваться следует на кириллицу, хотя имелись и сторонники модной в то время латинизации⁷.

Первые шаги в этом направлении были сделаны еще в 1924 г. После некоторых экспериментов был выработан вариант, основанный на кириллице с применением для обозначения специфически калмыцких звуков некоторых знаков латинского алфавита. Этот проект в 1927 г. был принят официально.

Однако Академия наук СССР (разумеется, при участии Б. Я. Владимирцова) признала его неудобным для пользования. Отправляясь в Калмыкию, Борис Яковлевич имел четкое представление обо всех достоинствах и недостатках нового калмыцкого алфавита, имел, конечно, и свои соображения относительно путей его усовершенствования.

Решение такой задачи оказалось делом далеко не из легких. Предстояло рассмотреть шесть проектов усовершенствования алфавита, а в ходе работы совещания были представлены еще шесть.

Некоторые участники совещания считали малопригодными

⁶ С таким явлением Б. Я. Владимирцов встретился еще за несколько лет до совещания 1928 г. 12 сентября 1917 г., возвратившись из поездки в Большедербетский улус Калмыкии, он писал А. В. Бурдукову: «Свою родную письменность они [т. е. калмыки того улуса] совсем забыли» [Бурдуков, 1969, с. 362].

⁷ Представитель ЦК новотюркского алфавита много сил потратил, убеждая в преимуществах латинизации. Однако калмыки отвергли его призыв, выдвинув такие доводы: 1) у них уже накопился значительный опыт работы с кириллицей; 2) они живут с русскими, им необходимо учиться русскому языку и письменности; 3) латинский алфавит не в состоянии помочь преодолеть трудности, с которыми они сталкиваются при усовершенствовании нового алфавита.

для калмыцкого языка буквы кириллицы, обозначающие йотированные гласные. «Что значит правильно писать? — спрашивал Борис Яковлевич. — Когда изображение слова соответствует звуку: один знак и одна буква. Русский алфавит, вообще очень хороший, имеет только недостаток в отношении букв „я“ и „ю“. „Я“ служит для выражения двух знаков — „й“ плюс „а“, значит, противоречит основному принципу предполагаемого алфавита. То же самое нужно сказать и относительно букв „ю“».

«Если эти буквы, — продолжал он, — принимают совершенно другое значение, то замену не нужно производить, наоборот, это дает некоторые данные к правильному лингвистическому осознанию как своего языка, так и русского». Учитывая складывающееся калмыцко-русское двуязычие, Б. Я. Владимирцов сказал, что применение этих букв «поможет правильно понять русскую азбуку и правильно изучить русский язык».

При обсуждении проблемы обозначения согласного «г» Владимирцов предложил: «В калмыцком языке имеется четыре типа звука „г“, но нужно в данном случае остановиться на том, чтобы изображать его одной буквой по следующим соображениям: так как изменение произношения часто зависит от близлежащих гласных, то можно пользоваться одним знаком».

Наиболее сложным оказался вопрос об обозначении гласных неполного образования. Наличие их одни признавали, другие же отрицали. Этот спор ведется и в настоящее время. «Пользуясь специальным фонографом, в Ленинграде и Гельсингфорсе было запечатлено существование кратких гласных неполного образования, которые являются в конце или середине слова». Для обозначения их Борис Яковлевич рекомендовал использовать перевернутое «е», сославшись при этом на опыт других стран.

В конце своего выступления Б. Я. Владимирцов говорил: «Все эти проекты сравнительно разнятся друг от друга, но последний проект имеет особые основания быть наиболее пригодным и может быть наиболее быстро проведен в жизнь, что чрезвычайно важно».

Проект же этот был разработан на неофициальных заседаниях, работой которых руководил Б. Я. Владимирцов.

Выступление по докладу о терминологии

В самом начале своего выступления Б. Я. Владимирцов отметил, что некоторые ораторы расширили рамки дискуссии и «заговорили о вопросе, который связан с терминологией, — они заговорили о литературном языке». Поскольку оба вопроса между собой связаны, Б. Я. Владимирцов обратился и к проблеме создания литературного языка. Ссылаясь на международный опыт, он заметил, что литературный язык «создавался под непосредственным влиянием действительности и социальных нужд, а также благодаря деятельности гениальных писателей, — значит, создавался бессознательно».

Так создавались литературные языки прежде. «Теперь, если есть социальная нужда в литературном языке, значит, создание его нужно поставить в рамки разума. Учитывая процесс стихийный и пользуясь опытом, можно ввести кое-что такое, что является бесспорным в этой области».

При обсуждении доклада о терминологии высказывались порой явно неприемлемые предложения и пожелания. Один из ораторов предложил создавать литературный язык калмыков на основе языка нового поколения. На это Б. Я. Владимирцов ответил: «Если идти по пути, о котором говорил один из членов совещания, что нужно базироваться на языке нового поколения, то язык можно сделать настолько бедным, что следующее поколение не сможет и не захочет пользоваться им для многогранности жизни».

В одном из выступлений было отмечено, что новая жизнь редко обращается или совсем не обращается к старым словам. Б. Я. Владимирцов показал несостоятельность этого положения. У Гоголя, говорил он, встречается слово «комиссар», которое после революции приобрело совершенно иное значение. Затем следовала ссылка на употребление А. М. Горьким слова «губерния». «Если обратиться к практике того же русского языка, то увидим, что многие писатели, как старые, так и новые, пользовались самыми разнообразными материалами». Это не значит, «что нужно искусственно вызывать к жизни старые слова, но иногда это приходится делать». Так, монголы, например, стали употреблять старое слово «сайд» («вельможа») в значении «министр».

При решении вопросов, связанных с созданием новой терминологии, Владимирцов исходил из того положения, что «новая жизнь требует массу новых слов и выражений... язык не только на письме, но и в живой речи не может обходиться без новых терминов. И мне кажется, что ту же твердую основу можно найти в практике разных языков (практика финского, чувашского и других языков)».

Высказывались на совещании разные точки зрения относительно международных терминов. Б. Я. Владимирцов считал, что нет нужды создавать или искать в языке эквиваленты международным терминам. Такие термины следует, как это делали многие другие народы, заимствовать, подчиняя их законам калмыцкого языка.

Однако «наравне с заимствованными терминами очень хорошо пользоваться и народными словами». При этом он сослался на опыт монголов: «Халхасы говорят слово „коммунизм“ — „эв хамт“. Если принять этот термин, то слово „коммунизм“ скорее проникнет в сознание масс. То же слово „революция“ — „хувьсгал“. Этот путь должен считаться правильным, но как же создавать термины? Конечно, правильный путь — искать их в родном языке».

В отдельных случаях Владимирцов рекомендовал калмыкам

обращаться к монгольскому языку: «Здесь поднимался вопрос о том, как использовать практику некоторых монголов... В данном случае не использовать это богатство — значит иметь капитал и не использовать его. Это не значит, конечно, захватить все слова, но разумно пользоваться ими чрезвычайно важно, потому что они являются наводящим фактором, позволяют избрести что-либо близкое».

Далее он предупреждал об опасности засорения языка ненужными словами: «Со словами, которые возникли случайно, под влиянием двуязычия калмыцкого общества, может быть, бороться следует, потому что чем больше будет таких слов, тем больше будет слабеть калмыцкий язык».

«Есть слова, которые совершенно случайно попадают в язык,— говорил он,— есть же слова, которые являются определенными техническими терминами, нужными для языка. Поэтому необходимо различать чисто технические термины и просто слова, которые зря заимствованы».

«Вы находитесь в таком положении, что, пользуясь опытом разных народов, вы сможете создать то, что у них делается стихийно. Первое и основное — это то, что вы должны идти по линии обязательного создания литературного языка, который будет национальным говором, близким и доступным всякому калмыку, к какому бы говору он ни принадлежал»,— заключил свое выступление Б. Я. Владимирцов.

Выступление по докладу о народном и литературном языке калмыков Поволжья

Обсуждение доклада о народном и литературном языке вылилось в дискуссию о старой и новой литературе. По мнению некоторых ораторов, докладчик должен был бы дать оценку старой литературе, выделив из общей массы произведений наиболее ценные, а также остановиться на критике произведений новой литературы, на вопросе о различных путях развития старой и новой калмыцкой литературы.

Характерно, что и в отчете о работе совещания подробно говорится о литературе и совсем бегло о литературном языке. Поэтом Б. Я. Владимирцов начал свое выступление заявлением: «Насколько я понял, задачей докладчика было сообщить относительно литературного и разговорного языка, но прения расширили эти рамки, и был разговор о литературе старой и новой. Разрешите вернуться к вопросам чисто языковым и остановиться вкратце на двух-трех моментах».

Как известно из доклада по первому вопросу, Б. Я. Владимирцов считал, что ойратско-калмыцкий письменный язык со временем застыл в своих нормах. При подобных обстоятельствах выход он видел в обращении к народному языку. «Задачей докладчика,— говорил он,— было указать на то явление, кото-

рое уже произошло, а именно: что современная литература пользуется народным языком. Конечно, литература, которая началась и развивалась на этом языке, есть, и говорить об этом — значит повторять то, что говорилось на утреннем заседании».

Литературный язык не существует вне литературы, поэтому Борис Яковлевич не мог не сказать хотя бы коротко о старой литературе. Ему было чуждо существовавшее в то время нигилистическое отношение к литературному наследию. Так, в отчете о совещании сказано: «Развитие современной литературы тормозит знакомство с дореволюционной калмыцкой литературой, написанной на заяпандитовском алфавите» [Калмыцкая степь, 1928, с. 113]. «Интересно каждому знать, что может дать старая литература,— говорит Б. Я. Владимирцов.— На этот вопрос двумя-тремя словами ответить трудно, но все-таки нужно сказать, что именно старая литература совсем не похожа на ту, которая развивается теперь».

Еще более определенным является одно из его высказываний по докладу о терминологии. «Нужно,— говорил он,— обратить внимание, что калмыки имели счастье обладать в старину литературным языком».

Литература на заяпандитовской письменности не препятствовала созданию нового литературного языка и новой литературы калмыков. К тому же старая калмыцкая литература была представлена некоторыми крупными произведениями устного народного поэтического творчества, которые были записаны и литературно обработаны образованными людьми той эпохи:

«Я отмечу в старой литературе один момент, который отмечали все ораторы,— это важность народного творчества для литературы. Самими калмыками записаны „Джангар“ и „Сказание о Мазан-батаре“ — это не может послужить образцом как идея, но кто будет работать над этой областью, кто захочет претворить в жизнь живое художество в устах народа, тому эти материалы будут интересны».

Участники совещания 1928 г. отмечали, что новый литературный язык калмыков находится в зачаточном состоянии. То же самое, полагали они, относится и к новой калмыцкой литературе. Говорили, что новая калмыцкая литература представлена тридцатью произведениями⁸.

Несмотря на это, участники совещания выражали уверенность, что новая литература будет успешно развиваться. Такого же мнения придерживался и Б. Я. Владимирцов. «Раз литература,— говорил он,— могла создаться при неблагоприятных

⁸ Эти данные не соответствуют действительности. В разное время выходили сборник «Песни революции» (1920 г.), альманах «Алая степь» (1922 г.), начальный вариант романа А. М. Амур-Санана «Мудрёшкин сын» (1925 г.), сборник «Начало хорошего» (1927 г.) и уже упоминавшийся журнал «Мана кели». Публиковались произведения С. Каляева, А. Сусеева, Н. Манджиева. Начинали свой творческий путь Х. Сян-Белгин, Б. Басангов и др.

этнологических и исторических условиях, то это дает надежду, что теперь при новых условиях и при вовлечении мощного народного языка литература разовьется еще более».

Заключительное заседание

Подводя итоги, председательствующий отметил, что формально участники совещания заседали всего два дня, а остальное время было занято подготовительными работами, которые проводились под руководством Б. Я. Владимирцова. Вот почему, говорил он, «нам так быстро и сравнительно легко удалось справиться с такой большой и громоздкой работой».

Значит, докладом и выступлениями дело не ограничивалось. На так называемых неофициальных заседаниях Б. Я. Владимирцову приходилось, конечно, разъяснять и убеждать, разубеждать и примирять, чтобы на официальных заседаниях было меньше разногласий. К сожалению, те положения, которые он высказывал на таких заседаниях, не фиксировались, хотя определенный интерес, несомненно, представляли.

В знак признательности за большую проделанную работу от имени Калмыцкого областного исполнительного комитета Б. Я. Владимирцову был вручен национальный калмыцкий халат. Председательствующий сказал: «Нам дорого этим подарком оставить память и выразить нашу признательность»⁹.

Поблагодарив калмыков за радушие и гостеприимство, Борис Яковлевич добавил: «... мне очень интересно, важно и полезно было провести совместно с вами эту работу». Далее он заверил аудиторию, что доложит Академии наук о совещании. «Я уверен, она откликнется как своей работой, так и материальными средствами, именно поможет создать калмыцкий словарь».

Закончил он свою речь такими словами: «Позвольте еще раз поблагодарить вас и выразить надежду, что мне придется еще раз встретиться с вами на почве общей работы, а ничто так не объединяет, как общая работа». Однако такой встречи больше не было, ибо летом 1931 г. Бориса Яковлевича не стало.

Материалы совещания в целом отражают начальный этап борьбы за реформу письменности и создание нового литературного языка во многих наших национальных республиках, становление советского монголоведения, первые шаги молодой калмыцкой науки и те трудности, с которыми сталкивались тогда ее представители.

Научная ценность выступлений Б. Я. Владимирцова не подлежит сомнению. Они позволяют составить представление о научных интересах автора. Характерно, что многие из высказы-

⁹ О добром отношении калмыков к Б. Я. Владимирцову свидетельствует еще один малоизвестный факт: в Архиве АН СССР хранится ходатайство Калмоблисполкома 1928 г. о присвоении Б. Я. Владимирцову почетного звания академика.

ных Борисом Яковлевичем еще в 1928 г. положений являются актуальными и в настоящее время.

Написание обстоятельной биографии Б. Я. Владимирцова — дело будущего, пока в этом направлении сделаны лишь первые шаги, поэтому любые новые сведения, касающиеся жизни и деятельности выдающегося монголоведа, представляют большой интерес. О совещании 1928 г. и об активном участии в его работе Б. Я. Владимирцова знали только некоторые калмыки, теперь эти данные станут общим достоянием.

- Бурдуков, 1969.— *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии. М., 1969.
Джимгиров, 1968.— *Джимгиров М. Э.* Писатели советской Калмыкии. Элиста, 1968.
История калмыцкой литературы, 1980.— История калмыцкой литературы. Т. 2. Элиста, 1980.
Калмыцкая степь, 1928.— *Б. Ф.* Современное состояние языка и литературы у арабских и монгольских народов.— Калмыцкая степь (журн.). 1928, № 3 (6).
Очерки истории КАССР, 1970.— Очерки истории Калмыцкой АССР: Эпоха социализма. М., 1970.
Таңһчин зэңг.— Б. Я. Владимирцовын келсн үг.— Таңһчин зэңг (газ.). 13.02.1928.

Л. К. Герасимович

СВЕТСКИЕ МОТИВЫ В ЛИРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ Д. РАВЖИ

Дулдуйтын Равжа родился в 1803 г. в хошуне Мэргэн-вана. Родители его были очень бедны и, потеряв единственного коня, скитались по степи пешком. О детстве и ранней юности Равжи сложено много легенд и преданий, которые мистически трактуют некоторые эпизоды его жизни. В восемь лет Равжа был возведен в сан пятого хубилгана нойон-хутухты и стал зваться Лувсанданзан Равжа. Из воспоминаний самого поэта мы узнаем, что обычно они с отцом целыми днями бродили по айлам в поисках хоть какой-то еды. Однажды совершенно неожиданно им подали отличный кусок мяса и чашку крупы. Отец призадумался, а потом произнес: «Мой сын не простой мальчик!» Позднее они попали в дом одного знатного ламы, и мальчуган вдруг спросил хозяина: «Ламбугай, вы ведь хорошо присматриваете за своим гнедым Борви?» (по преданию, предыдущий хутухта именно этого коня одарил своей святостью). С этого случая и начались разговоры о явлении пятого хутухты. Окончательно все уверовали в святость Равжи после того, как над тем местом, где он стоял, неожиданно появилась радуга и медленно поднялась в небо.

Существует немало легенд и о ранней поэтической одаренности Равжи: «В 1810 г. ... мы отправились в один айл на обряд призвания счастья. Сидели мы с отцом у дверей. Когда начался вечерний пир, пошел страшный ливень, и, хотя северная половина юрты была прикрыта отменным войлоком, в нее все же попадала вода. Место у дверей было самое плохое, по крышка над ним неважная, но ни одна капля дождя здесь не упала. Люди зашептались: „Там, где он сидит, и дождь боится капать“. Тут я громко запел песню „Хормуста тэнгри“. И все очень удивились» [Цагаан, 1962, с. 4]:

Хотя на небе много звезд,
Лишь несколько имеют свет особый.
Хоть на земле живет и множество людей,
Но мудрецов на ней совсем немного.

[Равжаа, 1962, с. 35]

С четырнадцати лет Равжа начал изучать художественное творчество знаменитого тибетского поэта Ромбо Галданжамцо,

много лет прожил в монастыре Бадгар (Внутренняя Монголия), где занимался «схоластикой». В 1827 г. он покинул монастырь, много путешествовал, знакомился с различными людьми, наблюдал жизнь, испытал на себе ее превратности. По преданию, в 1839 г. заболел Жавзандамба-хутухта. Равжа поспешил в Ургу, но в покой хутухты его не пустили под тем предлогом, что он пьяница и не умеет соблюдать этикет. В памяти аратов Равжа сохранился как человек честный и благородный, подвергавшийся унижению и притеснению со стороны высших. Знать ненавидела поэта, но он никогда не заискивал перед ней, как никогда не обижал и слабого: «Мое честное сердце не в ладу с этим миром, мой строптивый нрав не в ладу с людьми» [Равжаа, 1962, с. 107]. Умер Равжа в 1856 г., умер, по преданию, не своей, а насильственной смертью, отравленный ненавидевшей его ханшей.

Художественное творчество занимало главное место в жизни Равжи, всегда и во всем он был прежде всего писатель. Мы располагаем более чем 170 произведениями знаменитого монгольского поэта:

Неисчерпаемы чернила сердца,
Незатупляемо перо языка,
Неразрываема бумага явлений [жизни],
Прекрасно написанное.

[Равжаа, 1962, с. 147]

В 1962 г. монгольская исследовательница Д. Цагаан подготовила к изданию стихи Равжи на современном монгольском языке и написала кандидатскую диссертацию, посвященную анализу его поэтического наследия. «Значительная часть творчества Равжи носила религиозный характер, проповедовала непримиримость (к настоящему) во имя будущего. Но наряду с этим он писал сургалы, стихи и песни, в которых главными темами были любовь, мечты, обычаи простого, земного человека. У Равжи много стихов, выражающих ненависть к бесчестию, обману, лести и хитрости», — пишет Д. Цагаан [Цагаан, 1962, с. 15].

Жизнь Равжи и его характер были двойственны: сан хутухты обязывал его следовать обету, живой ум и энергичный нрав звали к действию. «Я с детства люблю коней, не меньше люблю я женщин. Познав бездумность, я бездумно наслаждаюсь» [Равжаа, 1962, с. 74]. Он метался, переезжал из одного места в другое, узнал вкус вина и радость разделенной любви. Обреченный на безбрачие, долгие годы любил женщину, называл ее своей женой, горевал о невозможности открыто жить семьей и домом: «Любимая моя жена, я безмерно скучаю по тебе! Из тысяч — одна ты, светлая моя. Развей туман разлуки!» [Равжаа, 1962, с. 153].

Равжа любил, ненавидел, воспевал и проклинал землю, на которой родился, обитель страданий и смерти. Он называл мир

безумным, сонным, беспечным, погрязшим в безверии, скрывающим тайные пороки, отрицающим то, что дает: «здесь превращают любящих в врагов», «отравлен завистью сей свет, играет по собственному произволу он судьбами людей». Равжа сознавал, что в этом мире есть знать, кичащаяся своими привилегиями, и бедняки, живущие в мучениях и нищете. Временами ему хотелось бежать от этой страшной действительности, его манила мысль об уединении и отшельничестве, он отрекался от бренных утех... и не находил сил порвать с ними. Он чувствовал себя кровным сыном грешной земли, рожденным для радостей и мук бытия: «Похожий на бродячую собаку, мир, я чай преподношу тебе как жертву. Я погибаю, близок мой смертный час. Ко мне, несчастному, будь добр, мир, и, если я смогу [опять] подняться, оставь и не преследуй меня» [Равжаа, 1962, с. 256].

Творчество Равжи сложно, многогранно и противоречиво, оно в полной мере отражает незаурядность и яркость самой личности поэта, облеченного высоким религиозным саном и открыто тяготящегося аскетизмом его обетов. Равжа был талантлив и как человек, и как литератор, его взгляд на жизнь, людей, миропорядок и религию не был однозначен, он всматривался в окружающую действительность пытливо и придирчиво, старался во всем дойти до самой сути:

Познавших суть истины
Ни в смерти, ни в рожденье не обманешь.
Умение познать явленное
Есть волшебство души.

{Равжаа, 1962, с. 45}

Поэзия Равжи удивительно многоцветна. Эта многоцветность проявляется не только в поэтическом творчестве в целом, но и в каждом отдельном произведении, поэтому так трудно, а подчас и невозможно бывает закрепить то или иное стихотворение за каким-либо определенным жанром. Одно и то же стихотворение, как бы мало ни было оно по объему, может заключать в себе философскую или морально-эстетическую сентенцию, дидактику, религиозный постулат или оду в честь ламства.

Лирика Равжи философична по самой своей сути. В одних стихах идея сформулирована ясно, в других завуалирована метафорой. Поражает не только глубокая наблюдательность поэта, но и его неизменное стремление обобщить наблюдаемое, художественно исследовать его. Во многих стихах и поэмах Равжа писал о единстве противоположностей:

Различны солнце жгучее и ветер ледяной:
Одно безмерно жарко, другой настолько ж хладен,
Но оба, как друзья, стремятся к одному:
Изгнать зло темноты.

{Равжаа, 1962, с. 48}

Земля и небо — пара,
Луна и солнце — пара,

Зима и лето — пара,
Рождение со смертью — пара.

[Равжаа, 1962, с. 130]

Равжа не просто наблюдал мир и природу, но сопоставлял их по сходству и различию, стремился выделить наиболее характерный признак предмета, его изначальную сущность. Он отливал в чеканные художественные образы логические ряды, бесконечно варьируя их содержание. Его увлекали новые и новые сравнения, открывающие в предмете незамеченную грань:

Много деревьев, но мало ароматных, как сандал.
Много зверей, но мало сильных, как барс...
Хотя сандал и ароматен, но все равно не равен
галбарвасу¹,
Хотя барс могуч, но все равно не лев.
Сова отлично видит ночью, но солнце слепит ее.
Венера блистает на рассвете, но днем тускнеет.

[Равжаа, 1962, с. 276]

Равжа ценил жизнь, сознавал ее сложность и противоречивость, не заблуждался относительно справедливости социального устройства общества («Монах, старайся соблюдать обет; богач, старайся подавлять кичливость», «Будь мужествен, одинокий»). Нередко в стихах Равжи звучало отчаяние:

Познал я бессердечность сансары,
Познал коварство друзей неверных,
Познал я многое, живя,
Уйти бы поскорей из этой скверны!

[Равжаа, 1962, с. 144]

В философской лирике Равжи встречаются и политические мотивы. Он хорошо понимал значение централизованного государства для своего народа, ибо сам жил в условиях жестокого подавления монголов маньчжурскими захватчиками:

Два чиновника дружны —
Хана одолеют.
Два хана дружны —
Врага усмирят.
Вельможи, не думающие о согласье,
Являют признак легкомыслия.

[Равжаа, 1962, с. 297]

Многие стихи Равжи, особенно сургалы, представляют собой собранную воедино систему морально-этических взглядов поэта. Сургалы — древнейший жанр монгольского художественного творчества, они присутствуют как в «Сокровенном сказании» (XIII в.), так и в памятниках монгольской культуры позднейших эпох. Задача сургала — научить, наставить, отделить

¹ Галбарвас, или калбарис, — мифическое дерево, предрекающее людям смерть.

доброе от злого, красивое от некрасивого. Сургалы Равжи — сложное жанровое явление, иногда они выражают прямое поучение-наказ, иногда косвенно подводят самого читателя к оценке того или иного события, поступка. В этом смысле сургалы Равжи, особенно «Бумажная птица, проясняющая закон времени» [Равжаа, 1962, с. 279], могут быть оценены и как свод морально-этических и эстетических представлений монголов XIX в.

Сургал «Бумажная птица, проясняющая закон времени» написан в жанре песни-диалога (*харилцаан дуу*), представляющем собой диалог двух действующих лиц, из которых одно задает вопрос, выслушивает ответ, переходит к новым вопросам, содержание которых не регламентировано законами жанра и полностью зависит от интереса автора сургала: «Что сделать легко? Дурной поступок. Чего в мире много, чего мало? Бескорыстных людей мало, злопыхателей много. Что плохо и что хорошо? Плохо невежество, хорош ясный ум. Что вредно и что полезно? Полезна доброта, вредна мстительность».

Постепенно вопросы сургала усложняются: «Что определяет правила человеческой жизни?» Ответ рисует картину полного падения нравов в современном автору мире: «свою собаку жалуют, чужого бурхана выбрасывают», «если выгодно, и себя продадут, что понравится — своруют, да еще гордиться будут», «невыгодно — спокойно нарушат клятву», «сыновья не почитают отцов, молодежь глумится над старостью», «чужой грех велик, как облака в осеннем небе, свой — не больше пылинки», «говорящий правду ничтожен, как мышь», «расставшись, грустят, а встретившись, обманывают снова».

Греховность неизбежно порождает страдания, но «если жить честно, не будет с людьми согласия», «жить тихо — сядут на голову», «люди ищут славы ради выгоды, проповедуют учение ради наживы, совершают добродетельные поступки ради почета».

Несчастные люди, вы обрели великий дар
рождения человека,
Но каждый из вас несчастен, каждый страдает.

В этой картине нет еще ничего, выделяющего Равжу из общей массы ламства, проклинающего грязь сансары, призывающего бежать ее всеми возможными средствами. Но, развивая свою мысль дальше, рассуждая о сути бытия и месте человека в жизни, Равжа открыто отходит от канонического призыва отринути мир ради воссоединения с сынами, пребывающими в свете буддийской религии. В своем сургале Равжа призывает людей не избегать мирской скверны, а исповедовать правила жизни, позволяющие согласовать пребывание в сансаре с высшими буддийскими добродетелями (слушаться наставлений ламы и родителей, не сомневаться в вере, постигнуть свойство пустоты и т. д.):

Средоточье согласия — лама,
Средоточье добродетелей — ламство...
Средоточье дум — недолговечность жизни,
Средоточье учения — смирение души.

Поучая, Равжа недвусмысленно определяет тех, кому эти наставления полезны, а для кого бессмысленны: не стоит учить глупца, гордеца, тупицу, злодея, сластолюбца, предателя, недальновидного человека. Однако любой совет полезен честному и искреннему человеку, почитающему высших, помнящему о болезнях и смерти, имеющему много друзей, этот совет-наказ должен покорять человека своей правдой и добротой.

На вопрос, какие поступки (именно поступки, а не отказ от них) облегчают познание, успех дела и даруют покой, автор сургала отвечает: нужно уважать традиции, почитать старость, избегать лицемерия и зла, быть воздержанным в речах, не порождать ссоры, осмотрительно шутить, не уклоняться от правды. Речь человека должна строго соответствовать направлению его мысли, не быть лицемерной; недопустимо защищать неправого, соблазняться чужим, грязно ругаться, спорить с глупцом, верить сплетникам. Наряду с подобного рода этическими сентенциями сургал содержит немало афоризмов, вполне пригодных для обычной жизни мирянина среди людских страстей и забот:

Болезнь хоть и мала — причина смерти.
Краска хоть и мала — причина изменения цвета.
Добро хоть и мало — причина помощи.
Огонь хотя и мал — причина всех пожаров.

Равжа любил жизнь и в радости, и в беде, горевал о ее быстротечности, не боялся греха и страданий, хотел насладиться каждым мгновением выпадавшей ему радости. Наверное, поэтому большинство его стихов независимо от темы кончаются оптимистическим призывом: «С друзьями будем наслаждаться!», «Навеки вместе радоваться будем!»:

Пел о разном, подчас безумном,
Был не пьяным, а трезвым.
Не безумным, а просто жившим,
Не по выбору пел, а по сердцу.

[Равжаа, 1962, с. 124]

Радостью и страданьем
Сердце свое изукрашу,
Силой геройского сердца
Алчных врагов одолею!

[Равжаа, 1962, с. 52]

Интересна и разнообразна медитативная лирика Равжи. Он задумывается над множеством жизненных вопросов, и сегодня близких каждому мыслящему человеку. Размышляя о жизни, поэт что-то просто констатирует («Дурного человека в товарищи возьмешь, познаешь от него позор и горе»), что-то

одобряет («Подружишься с хорошим человеком, познаешь свет и мудрость»), над чем-то задумывается («Когда судьба определит час смерти, нет разницы — ты молод или стар»), что-то решительно осуждает («Сам счастливо живешь, а говоришь „страдаю“ и этим навлекаешь горе на себя»).

«Прозрачность» [Равжаа, 1962, с. 97] — одно из лучших и наиболее характерных для медитативной лирики Равжи стихотворений. Мысленно поэт скользит от предмета к предмету, от одного явления к другому, сопоставляя их и вдумываясь в их смысл. Его поражает волшебное свойство человеческого воображения воссоздавать реальный мир:

Не нарисована цветными красками,
А скажут: «Радуга!» — и пред тобой она.
Никто не видел радость или горе,
Но как реальны в представлении они!

На смену этим размышлениям приходят раздумья о жизни, окружающих людях:

Добро и грех присущи всем сердцам...
Хотя и получаешь чины и званья, к чему они?..
Враг или друг? Зависит от свойств его души
Убить или спасти в сем бренном мире.

Стихи Равжи отличают тонкое понимание психологии человека, обостренное чувство справедливости и человеческого достоинства («Будь справедлив даже к врагу, убегай из ханских покоев, если там царит зло», «Коль возвеличен князем и не гордишься — хорошо, коли унижен, как раб, и не горюешь — хорошо»). Равжа был певцом лучших человеческих свойств и качеств, он звал людей быть стойкими в беде, не гневаться, когда говорят о недостатках, уметь не только брать, но и давать, заботиться о других, как о самом себе, не лгать, не унижать другого [Равжаа, 1962, с. 236]. Он никогда не отказывал человеку в праве устраивать свою жизнь, полагаясь на собственный разум, стремления и опыт.

Равжа всю жизнь ценил добро и благородство, ненавидел обманщиков, подхалимов, льстецов и эгоистов, любая встреча со злом и коварством была для него мучительна и тягостна (трудно переносить дурного человека, глупая злобность мешает таланту):

Стыдитесь, мудрецы, не сочетающие ученье с сердцем!
Стыдитесь, старики, прожившие без добрых дел!
Стыдитесь, молодые франты, не думающие о душе!
Стыдитесь, нойоны, убивающие крепостных!
Стыдитесь, хуvaraки, сидящие днем в храме, а ночью
бродящие по айлам!

[Равжаа, 1962, с. 235]

В отличие от фольклора в письменной монгольской литературе любовная тема веками негласно считалась низкой и недостойной настоящей поэзии. Равжа открыто нарушил этот за-

прет и написал много стихов о любви, о женщине, ее красоте и достоинстве. Не таясь, не скрывая своих чувств, выражал он восхищение красотой любимой, благозвучностью ее речи, ароматом молодого тела, добротой нрава («Твое лицо блестящим зеркалам подобно.. подобна пению кукушки речь твоя.. твой нрав подобен вкусу меда... твой гибкий стан подобен лотосу... характер добрый твой словно луна»).

Равжа писал о любви стилем высоким, славящим ум и сердце женщины («Единственная, солнечная, милее ты цветов и трав, светлее солнца», «Прозрачно в чаше вкусное архи, и чисто сердце моей любимой»). Однако поэтизация чувств в интимной лирике Равжи не противоречит искренности любовных переживаний, а, наоборот, подчеркивает их человечность и глубину. Герой мечтает запречь быстрого соловоя (или быстрого гнедого) и помчаться к жене, с которой так приятно говорить по душам, так страшно уезжать от нее надолго, ведь мир коварен и лжив («Я уезжаю, милая, ты не грусти, но не забудь меня... я так хочу быть рядом с тобой»):

К тебе, любимая,
Живущая далеко,
И за день не доедешь.
К тебе я отправляюсь.
Как небо широко
В той стороне!..
Мы будем неразлучно
Блаженствовать вдвоем!

[Равжаа, 1962, с. 103]

Настрой интимной лирики Равжи в общем созвучен народным любовным песням. А. М. Позднеев писал, что в Монголии нечасто встречается брак по любви, этому нередко препятствуют несогласие родителей жениха или невесты, несовпадение ламских примет. Все это привносит в песни «грусть и раздумье влюбленного певца, для которого совместная жизнь с предметом своей любви, естественно, должна быть загадкой даже и в то время, когда он находит в себе взаимное сочувствие» (Позднеев, 1880, с. 113]. И в любовной лирике Равжи нередки нотки душевной тоски, рожденные невозможностью быть всегда вместе с любимой, зависимостью от своего положения и людского мнения. Есть в этих стихах и буддийские мотивы о предопределенности встречи, вечном воссоединении в сфере пустоты.

И все же интимная лирика Равжи не только раскованнее в выражении своих чувств, чем народные песни, но и гораздо более оптимистична: «Пусть в этой жизни исполнятся желания наши, в бездонном море счастья мы будем вместе, ликуя, плыть», «Прогоним тьму глухую. Подобно жаркому, пылающему солнцу, что заставляет раскрываться лотос, мы будем наслаждаться вместе»:

Веет ветер,
Качаются ветви деревьев.

Ясней, чем лунный свет,
Мысль в сердце: «Я не смогу с тобой расстаться!»

[Равжаа, 1962, с. 53]

Равжа был основоположником не только любовной, но и пейзажной лирики монгольской письменной литературы. Описание природы у него всегда подвластно чувству человека, связано со зримыми приметами его жизни и быта, проникнуто размышлениями об изменчивости человеческого бытия. Весной все на земле приходит в движение, возвращаются перелетные птицы, дети купаются в родительской любви и думают, что это навеки. Летом плещутся в озере птицы, одни цветы сменяют другие, радостно веселится молодежь и думает, что лето — это навек. Осенью зелень и цветы теряют свои краски, слабее греет солнце, истощается плодородие земли, уходит молодость и наступает старость. Приходит зима, а с нею смерть («Хорошо покидать эту землю, плохо расставаться с родными»):

Подул горячий ветер,
Повсюду оттаяла земля,
Вернулись птицы —
Весны приметы.
Поднялось прекрасное солнце,
Пролился дождь,
Воспряли луг и ковыль —
Лета приметы.
Повеял легкий ветер,
Пожухли листья, травы,
Улетели птицы сладкоголосые —
Приметы осени.
Собрались густые тучи,
Закрыли Хангай высокий,
Посыпался с неба снег —
Зимы приметы.
Закатилось полуденное солнце,
Промчались годы,
Седыми стали волосы густые —
Приметы старости.

[Равжаа, 1962, с. 212]

Монголы, всю жизнь жившие в неразрывной зависимости от природы, благодарно принимали как ее добрую щедрость, так и суровую скупость. Тепло и холод, обилие и бескормица были так же естественны и неизбежны, как зима и лето, молодость и старость, поэтому природа в поэтическом сознании монгольского народа всегда воспринималась как явление, гармоничное человеку:

Живи спокойно, синее небо,
Мы, солнце и луна, обходим матерки.
Пусть не закроют тебя густые лохмотья облаков,
Мы встретимся опять!
Пещеры горные, живите в мире.
Мы, ястребы, орлы и грифы, летаем в небе,

Минуем мы капканы и силки,
Мы встретимся опять!

[Равжаа, 1962, с. 233]

Как всякий настоящий монгол, Равжа страстно любил коней, восхищался их статями, красотой аллюра, выносливостью, добротой и кротостью нрава (хребет высок, словно Хангай, туловище гибко, как река Керулен, цокот копыт волнует, как прекрасная музыка). Многие из магталов — од коню — стали народными песнями, которые поют и современные монголы. Конь особенно дорог Равже еще и потому, что был единственным средством достичь дома родителей и жены. Отец, мать, жена и конь объединяются в сердце поэта как самые близкие и родные ему существа:

Высокий перевал
На зорьке одолею,
Пораньше на рассвете приеду в гости
К седой старушке маме.

[Равжаа, 1962, с. 143]

Немалое место в творчестве Равжи занимает религиозная тема. Каждое его стихотворение (за небольшим исключением) содержит обрамление, буддийский орнамент, восхваляющий учителя, учение или молитву. К этому Равжу обязывало не только высокое духовное положение — он был искренне верующим человеком, что и нашло естественное отражение в его поэзии. Он чтит лам-учителей, наставников в настоящей и будущей жизни («Бурхан нас просвещает, что грех, что добродетель, и только глупость толкает нас по ложному пути»), верил в три драгоценности («Испытываешь боль или страданье, верь в великие три драгоценности»), принимал идею об иллюзорности человеческого бытия («Радуга на небе разве надолго? Рожденный в этом мире разве вечен?»). Равжа исповедовал высшую буддийскую добродетель — спасение живых существ («Для человека, почитающего веру, стремящегося к святости бурхана, живые существа, пусть и греховные, есть сила по пути добра»), разделял буддийское понимание причинно-следственной зависимости («Причина бедности, сомнений и хулы — дурные помышления в прошлом», «И все явления есть результат деяний прежних»). Особенно часто в стихах Равжи повторяется идея абсолютной значимости «качества пустоты»:

Хотя и появился холмик в озере,
Похожий на луну в воде,
В суть вникнешь — пустота.
Нет формы, чтоб сказать «такой»,
Нет направленья в уходе и приходе,
Нет цвета красного, нет цвета белого,
Хоть и надеешься — напрасно.
Хоть и печалишься — напрасно.
Удивительно качество пустоты!
Найти сокровища, разбогатеть

И обеднеть при встрече со стражем ада,
Мириться и расставаться —
Все это заблуждение сердец!

[Равжаа, 1962, с. 127]

Равжа признавал веру, но искреннюю и глубокую, когда обет и поведение человека едины, когда верующий верит, а не выдает себя за такового. Он жалел и порицал людей, суесящихся в заботах о собственном благе, забывающих, что смерть превратит в ничто все, ради чего они хлопотали и мучились:

Гора Сумбэр с восемью материками
Украшена и солнцем, и луной.
Бесчисленно количество страстей,
Которые одолевают нас.
Смех, развлечения, радость —
Волшебные приметы жизни,
Но перед ликом смерти
Что стоят?
И золото, и серебро
Украсят жизнь живого,
Но перед ликом смерти
Что стоят?

[Равжаа, 1962, с. 135]

Нисколько не умаляя религиозного звучания в поэтическом наследии Равжи, отметим, однако, что и в его духовной лирике религиозное и светское не противопоставлены друг другу, не отгорожены непроходимой стеной. Так, в магталах, восхваляющих монгольские монастыри и их правителей, есть немало описаний красоты окружающей природы:

Та местность — средоточье мудрости —
Окружена подолом многоцветных трав,
Одета в пеструю, цветную рубашку,
Над ней вершина снеговая.

[Равжаа, 1962, с. 56]

Даже в молитве, обращенной к будде, чувствуется живое человеческое сердце поэта:

Даруй мне милость жить без голода!
Даруй мне милость иметь друга верного!
Даруй мне милость прожить без старости!
Даруй мне милость избежать боли!
Даруй мне силу непобедимую!
Даруй мне жизнь без обеднения!
Даруй мне жизнь без смерти!

[Равжаа, 1962, с. 89]

Поэзия Равжи не только глубока и разнообразна по темам и идеям, но и высокохудожественна по форме. Изобразительные средства его стихов одновременно традиционны, многообразны и сложнометафоричны. Поэт экономно, художественно и емко пользуется богатствами национальной и тибетской поэти-

ки, однако для его творчества характерна не восточная пышность, а предельно краткая концентрация мысли в афоризме («И каменная осыпь разрушится в конце концов, как неизбежно ждет разлука с любимыми и близкими людьми», «Пусть это будет лев, но грязную блевотину его никто не будет есть, хотя бы она была в посуде драгоценной»), пословице или поговорке («Хоть и остро лезвие ножа, но твердость камня разве одолеет?», «Хоть правда и жестока, она полезна человеку», «Нет врача — и знахарь сгодится», «Не только нойон, но и собака может защитить», «На вершине горы озеро не удержится, в голове зазнайки мудрость не удержится»).

В своем творчестве Равжа широко использует поэтические жанры письменной литературы монголов и устного народного творчества (магталы, сургалы, песни-диалоги, загадки, обрядовые песни с пожеланием жизненного благополучия и удачи). О сургалах и магталах уже упоминалось выше. В традиционной форме песни-диалога написано, например, стихотворение «Старик-птица» [Равжаа, 1962, с. 78], где вопрос обязательно предполагает быстрый и остроумный ответ. Сначала прилетевшему с юга гусю задают простые загадки: что за дождь с безоблачного неба? Что за дым без огня (дождь без облаков — иней, дым без огня — туман)? Затем вопросы усложняются, приобретают более абстрактный характер, требующий ассоциативного мышления: что значит мерзнуть на холоде при луне (зимняя холодная луна — символ старости)? Зачем птицы возвращаются из теплых краев (но ведь Монголия — их родина)?

При всем разнообразии поэтических средств в стихах Равжи есть устоявшиеся, особенно любимые автором образы: добрые свойства характера он часто сравнивает с листьями, теплым ветром, рекой, водой бессмертия — рашияной, небо олицетворяет счастье и покой, зеркало — красоту и отчетливость восприятия, сандал — честность, мифическая гора Сумбэр — прочность и основательность, море — обилие, радуга — быстротечность, мираж — материальный мир, летняя зелень — детство, сновидения — жизнь.

Самыми распространенными средствами поэтики для Равжи были катрен, смысловый и синтаксический параллелизм, аллитерация (есть стихи, написанные специально для аллитерации на буквы «а» и «у»). Очень часто и охотно пользовался Равжа анафорой и эпифорой:

Всем правду говорить есть честности примета.
Все тщательно обдумать есть светлого ума примета.
Открыто чувства выражать есть истинной любви примета.
Жить вместе есть дружбы истинной примета.
[Равжаа, 1962, с. 55]

Прекрасен вкус миробалана.
Прекрасно поученье доброй матушки.
Прекрасны листья сандала.
Прекрасно наставление родителей.

[Равжаа, 1962, с. 232]

Художественное наследие крупнейшего монгольского поэта XIX в. сохранило свое значение до наших дней. Оставаясь поэтом своего времени, своей эпохи, рассказавшим людям в стихах и поэмах о жизни, чувствах, радости и страдании своего народа, Равжа современен и сегодня, современен потому, что в его поэзии мы находим прежде всего человека. Этот человек бывает разным: думающим, чувствующим, сострадающим или негодующим, но он никогда не бывает равнодушным созерцателем окружающей его действительности. Лирический герой Равжи не атеист, не борец за социальную правду, его сознание во многом определяет буддийская религия, но он исповедует добро и ненавидит зло, в том числе и общественное, он предан любви и дружбе и непримирим к несправедливости и пороку. Светская лирика Равжи — достояние не только монгольского народа; как всякое истинное искусство, она близка любому человеку, ищущему в литературе мысль, правду и красоту слова.

Позднеев, 1880.— *Позднеев А.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880.

Равжаа, 1962.— *Равжаа Д.* Зохиолын эмхэтгэл. Улаанбаатар, 1962.

Цагаан, 1962.— *Цагаан Д.* Оршил.— *Равжаа Д.* Зохиолын эмхэтгэл. Улаанбаатар, 1962.

А. В. Кудияров

**СТИЛЬ «ТАЙНОЙ ИСТОРИИ»: ИМПЛИЦИТНОСТЬ,
ВАРИАЦИЯ, РЕПРЕЗЕНТАТИВНОСТЬ, ПОДХВАТ**

Мы ставим задачу выявить и осветить комплекс тех стилевых явлений, которые лежат в основе первого дошедшего до нас крупного памятника монгольской письменности — «Тайной истории монголов» (*Mongγol-un niγuša tobčiyan*), датируемой 1240 г. Известно, сколько внимания уделялось и уделяется его изучению в МНР, у нас в стране и за рубежом. Известен и тот большой вклад, который внес в это изучение академик Б. Я. Владимирцов, чьей памяти посвящен настоящий сборник.

Под стилем — применительно к произведениям словесного искусства — мы понимаем систему композиционных принципов построения и совокупность художественных средств и способов изображения. Комплекс традиционных стилевых явлений формируется в каждой национальной поэтической культуре, выступая ее устойчивым характеризующим признаком. Он наглядно представлен в фольклорной традиции и в письменной, опирающейся при своем сложении на фольклорную и как бы вырастающей из нее. Таковую письменную традицию и демонстрирует «Тайная история».

Выявление и описание стилевой системы как отдельного произведения, так и национальной фольклорной и письменной традиции в целом представляется необходимым по следующим соображениям. Во-первых, установление стилевых закономерностей в произведениях искусства слова важно так же, как и вообще установление закономерностей, лежащих в основе любого достаточно сложного явления, любой внутренне организованной системы определенных связей и отношений. Во-вторых, раскрытие стилевых особенностей произведения позволяет наглядно представить его художественную специфику, как и специфику поэтической традиции, в русле которой оно складывалось. Это особенно важно при переводе произведения на другой язык, предполагающем достоверное отражение сути и духа подлинника, а тем более на язык с иносистемной стилевой совокупностью и образностью. В-третьих, знание стилевых закономерностей повествования помогает решению текстологических проблем, способствуя расшифровке встречающихся в произведении слов и выражений с затемненной семантикой или по крайней мере

указывая верное направление для их расшифровки. И последнее: установление стилиевой типологии национальной фольклорной и письменной традиции позволяет решать вопросы их внутреннего развития и взаимодействия, как и взаимодействия их с традициями других народов, на более глубоком уровне, чем тот, на котором отмечаются лишь совпадения отдельных слов, выражений, образов.

В системе стилиевых явлений мы различаем *стилеобразующие факторы* и *стилевые приемы*. К первым относим закономерности повествования, присущие природе самого языка, реализуемые его носителями в речи и на письме, в произведениях фольклора и литературы «автоматически», бессознательно, в силу прочно установившихся традиций речевой культуры. Один из таких факторов — имплицитность — рассматривается ниже. Стилиевые приемы предполагают сознательное использование, выбор тех или иных фигур речи для усиления выразительности высказывания; умелое владение ими — показатель профессионального мастерства художника слова. Три таких приема — вариация, высокий стиль и репрезентативность, подхват — рассматриваются далее.

* * *

Перевод отрывков из «Тайной истории» принадлежит нам. При этом указываются соответствующие параграфы, на которые поделен монгольский текст в издании С. А. Козина [Козин, 1941]. В целях экономии места подлинник цитируется лишь в достаточном для показа рассматриваемого стилиевого явления минимуме, причем в графике упомянутого издания с одним изменением: звук *q* передается нами через *g*.

Раздел о стилиевом явлении заканчивается примером неточного или ошибочного перевода монгольского текста С. А. Козиным и Н. П. Шестиной [Шестина, 1973]¹, вызванного невниманием к его стилиевым особенностям. Исходя из стилиевой проблематики настоящего исследования, мы стремились точно передать стилиевую специфику монгольского текста (сохраняя по возможности и характер его членения на предложения), расширить объем комментариев, учитывая архаичность языка памятника и тесную связь стилиевой проблематики с его текстологией. При этом часть пояснений мы вводим в перевод, помещая их в круглые скобки. Причем пояснение к предыдущему слову (одному) дополнительно не обозначено; если же пояснение относится к сочетанию слов, перед первым из них ставится значок «*». Такое же обозначение комментируемых слов сохраняется и в подстрочных примечаниях.

¹ Мы привлекаем этот памятник — «Алтан тобчи» — потому, что в подавляющей своей части он воспроизводит подлинный текст «Тайной истории», до нас не дошедший.

Имплицитность

Имплицитность — такое стилевое явление, когда информативное содержание не выражается в тексте словесно, а подразумевается.

Имплицитность — характерная особенность языка монголоязычной письменной и устной (фольклорной) традиции. При переводе памятников этой традиции на другие языки подразумеваемое содержание, естественно, должно «восстанавливаться» словесно — во избежание ошибочного восприятия читателем соответствующих мест текста².

В качестве примера приводим начало эпизода об уgone коней, принадлежащих семье юного Темуджина (будущего Чингис-хагана):

Однажды возле юрты находился табун из восьми соловых коней; явились грабители, угнали их на глазах /хозяев/. /Те/ бросились пешими /вдогонку, но/ отстали. Бельгутай же отправился /до этого/ на Куцем чисто-буланом /коне/ ловить тарбаганов. Вечером, после захода солнца, появился Бельгутай, ведя в поводу Кушего чисто-буланого, нагруженного тарбаганами. Ему рассказали о похищении табуна соловых; Бельгутай говорит: «Я отправлюсь в погоню!» (§ 90)

Общий объем имплицитной информации в «Тайной истории» довольно велик. Типичный образец ее повествовательной манеры — рассказ о том, как Мунлик отговорил Чингис-хагана от поездки на предсвадебный (сговорный) пир по случаю выдачи принцессы союзного племени Меркитов³ за сына Чингиса — Джочи (на этом «пиру» замышлялось убийство хагана):

Будучи приглашенным, Чингис-хаган выехал с /отрядом/ десять человек, в пути заночевал у Мунлика-отца⁴; тут Мунлик-отец сказал: «Когда /мы/ просили /руки/ Чаур-беки, они унизили нас, не отдав /ее/ за Джочи/. А сейчас почему-то приглашают на сговорный пир. То они высокомерничали, то приглашают, соглашаясь выдать /ее/ замуж/. Хорошее ли задумали /они/? Сынок, подумав, поедешь ли /ты/?» /Хаган согласился с ним/: «Пошлю /людей вместо себя/, сославшись на то, что весна только наступила, наши лошади тощи⁵, надо откормить лошадей». Не поехав /сам/, а послав Бухатая и Хиратая на сговорный пир, Чингис-хаган из юрты Мунлика-отца отправился к себе. Когда Бухатай и Хиратай прибыли /к приглашавшим, те/ решили: «Нас подозревают! Завтра утром схватим, свяжем /хагана!» (§ 168)

Особенно часто в монгольском тексте «опускаются» имена действующих лиц и местоимения (такое явление можно назвать «персоноимплицитностью»). Приведем эпизод о похищении Есугая

² Имплицитное содержание, восстанавливаемое при научном переводе, заключается в косые или ломаные скобки.

³ Названия племен и родов в русском переводе выделяем вслед за С. А. Козиным прописной буквой.

⁴ Отец — ласковое прозвище Мунлика, который по просьбе умирающего Есугая (отца Темуджина) опекал его малолетних детей, помогая овдовевшей Оэлуи.

⁵ Как и многие другие степняки-скотоводы, монголы в прошлом корма впрок не заготавливали. Поэтому скот за зиму сильно тощал — тебеневка не обеспечивала полностью его потребности в подножном корме.

гаем Оэлун (от брака с нею родился Темуджин), выделяя курсивом подразумеваемых персонажей:

В то время Есугай-баатур охотился на птиц по реке Онон и повстречался с Меркитским Йехе-Чиледу, взявшим в жены девушку из племени Олхонут и везшим /*ee*/ к себе. /*Есугай*/ заглянул сверху /в повозку/, увидел необыкновенно красивую девушку-хатун, помчался к себе домой, а вернулся в сопровождении своего старшего брата Негун-тайджи и младшего — Даритай-отчигина. Когда /*они*/ приближались, Чиледу испугался, а был /*он*/ на Быстром соловом /*коне*/. Нахлестывая по бокам своего Солового, /*Чиледу*/ помчался к перевалу; за ним погнались /*те*/ трое (§ 54—55).

В эпизодах с участием центрального персонажа «Тайной истории» (Темуджина — Чингиса) повествование фокусируется на нем, ведется в соотнесенности с ним, причем эта соотнесенность чаще всего не выражается словесно:

Выслушав это, Чингис-хаган поверил словам Бадая и Кишлика; известив находившихся поблизости верных людей, /*он*/ налегке, бросив все, /что не нужно в дороге/, ночью двинулся в путь. Двигаясь по гребню Магуских гор, /*хаган*/, доверяя Урянхайскому Джелме-хоа, отрядил его в качестве караульного заслона позади себя, на горный гребень; /*сам*/ же, продолжая движение, назавтра, когда солнце склонилось за полдень, добрался до Песков-Харагалжит, сделал привал. Во время привала Алчидайский табунщик Чигитай-Ядир, перегоняя своих пасущихся коней с места на место, к травам, увидел позади пыль от /конницы/ врага, которая стелилась по южному склону Магуских гор, захватывая /урочище/ Хулан-Бурухат. Решив, что приближается враг, /*он*/ погнал своих коней, прибыл /к *хагану*/. Услышав, что приближается враг, глянул /*хаган*/: пыль стелилась по южному склону Магуских гор, захватывая Хулан-Бурухат. «Это Ван-хан преследует /*меня*!» — говорит. Увидев пыль, Чингис-хаган, велел привести /и/ навьючить своих коней, отправился в путь (§ 170).

Завершая данный раздел, заметим, что адекватный научный перевод «Тайной истории» (как и других произведений монголоязычной словесности) должен строиться с учетом рассмотренного стиливого фактора, особенно с учетом персонимплицитности, фокусируемой обычно на центральном персонаже. В противном случае смысловое содержание оригинала не будет раскрыто в должной мере. При таком подходе обнаруживается расхождение предлагаемого перевода отрывков из «Тайной истории» с соответствующими переводами С. А. Козина (§ 90, 168, 54, 170) и Н. П. Шастиной (с. 79, 140, 62, 142), в чем легко убедиться при их сопоставлении.

Вариация

Вариация — параллельный синонимичный повтор высказанной мысли⁶. Такой повтор особо выделяет варьируемую мысль, акцентирует на ней внимание, усиливает ее содержание и эмоциональное воздействие.

⁶ О вариации в монголоязычном и тюркском фольклоре см. наши работы [Кудияров, 1982; 1983, с. 93—125; 1984, с. 25—36].

Вариация — ведущее стилевое явление «Тайной истории». Более того, в поэтических частях этого памятника, в большинстве своем состоящих из стихов, вариация появляется столь регулярно, что ее можно считать стилевой универсалией исследуемого произведения.

Вариацию мы подразделяем на два типа: простую и усложненную. Наиболее распространенный вид *простой вариации* — двукратный. Приведем два фрагмента из описания похищения Есугаем чужой невесты Оэлун. Каждый стих с одной и той же варьируемой темой пометим одной цифрой (в круглых скобках) с буквенным обозначением соответствующего стиха («а», «б»). Разъясним контекст: Оэлун видит, с каким упорством трое всадников преследуют ее жениха, и советует Чиледу спастись бегством, одновременно утешая его:

- (1а) Будешь жив — будут
Девушки в каждом крытом возке,
Супруги в каждой повозке с навесом;
(1б) Будешь жив — девушку-супругу найдешь.
<...> Спасай свою жизнь! (§ 55)

Разлученная с женихом Оэлун тревожится за Чиледу, едва скрывшегося от погони в степной дали, и за свою судьбу:

- «Почтенный мой Чиледу!
(2а) Ветер треплет кудри твои,
(2б) В степи голодает чрево твое!
Что теперь будет?»
Обе косы свои
(3а) То забросит за спину,
То забросит на грудь;
(3б) То /забросит/ вперед,
То назад.
«Что теперь будет со мной?»
Когда рыдала таким громким голосом,
(4а) Что по Онон-реке волны пошли,
(4б) Что в чаще лесной эхо звучало,
Даритай-отчигин, ехавший рядом, сказал:
(5а) «Твой любимый (букв. обнимаемый) много
перевалов перевалил,
(5б) Твой оплакиваемый много вод преодолел.
(6а) Как ни плачь, /он/ не увидит тебя;
(6б) Как ни ищи, не найдешь ты его и следа.
Успокойся!» — убеждал (§ 56).

В приведенной цитате варьируются следующие темы: возможность найти спутницу жизни (1а—1б); скитания в степной глуши (2а—2б); образное описание отчаяния (3а—3б) и скорби (4а—4б) разлученной с любимым женщины; увещевание Оэлуна с упором на тщетность скорби по человеку, навсегда вычеркнутому из ее жизни (5а—5б; 6а—6б).

Вариация может быть трехкратной. Вот как варьируется тема упорной, неустанной деятельности в § 53:

Мстите за меня,

(1а) пока ногти с пяти пальцев своих не сотрете,

(1б) пока ногти с десяти пальцев своих не сотрете;

(1в) пока десять пальцев своих не потеряете!

Усложненная вариация представлена в «Тайной истории» многократной вариацией, посредством которой может передаваться особый накал эмоционального переживания персонажей.

Приводим отрывок с максимальным в исследуемом произведении числом вариативных стихов; в них варьируется обозначение жестоких в своей ярости животных. Контекст таков: Оэлун по лицам вошедших в юрту сыновей догадалась о том, что они убили родного брата (родного по отцу, но от другой его жены), с которым всегда враждовали. Оэлун в гневе:

Убийцы!
Этот выходил
Из тепла моего,
В руке своей сгусток крови
Сжимая,— /жестоким/ родился⁷!
Вы убили его
Как *злые собаки⁸,
свое брюхо кусающие!
Как хищные птицы,
на скалы бросающиеся!
Как львы,
что не в силах унять свою ярость!
Как мангусы⁹,
стремящиеся живьем проглотить!
Как кречеты,
на тень свою нападающие!
Как шуки,
незаметно /подкравшись/, заглатывающие!
Как верблюды-самцы,
связки ног у своих верблюжат кусающие!
Как волки,
в дождь нападающие!
Как турпаны,
своих же птенцов поедающие,
своих же птенцов не в силах за собой увести!
Как шакалы,
свое логово, когда оно потревожено, защищая,
/кидающиеся!/
Как барсы,
без промедления хватающие!
Как псы сторожевые,
без разбору бросающиеся! (§ 78)

Приведенные примеры — небольшая часть стихотворных фрагментов, общее число которых в «Тайной истории» превы-

⁷ Речь идет о Темуджине. Согласно поверью, родившийся со сгустком крови в руке станет в будущем могучим, но жестоким властителем.

⁸ В оригинале: *qasaq poqai*. По нашему мнению, слово *хасар* применительно к хорошей, злой собаке в монголоязычном фольклоре (как и в фольклоре некоторых сибирских тюрков) — общее с якутским условным («подставным») обозначением собаки *хасар* — букв. 'копающая' (от *хас* - 'копать').

⁹ *Мангус* — свирепое чудовище, противник положительного героя в монголоязычном фольклоре.

шает тысячу. Вариация часто выступает в них таким же структурным элементом стихообразования, как и аллитерация — звуковое единоначатие смежных стихов. Более того, иногда именно вариация придает неаллитерированным фрагментам текста стихотворный вид. Два примера:

(1a) Как хаган всех /монголов/ (qatugun qagan),

(1б) /как/ владыка народа (ulusun ejen bolju),
дочь свою /замуж/ я провожал самолично — за меня отомстите: схвачен
Татарами я! (§ 53)

Найманы надменные слова говорят:

(1a) «Народ /наш/ велик (ulus yeke-tu),

(1б) людей /у нас/ много (irke olotu)!»

А разве нам трудно за эти их надменные слова выступить, напасть на них, колчаны их взять? (§ 190)

Вариация в «Тайной истории» встречается обычно в прямой речи, редко — в авторской. К примеру, автор «Тайной истории» заключает гневный монолог Оэлун, обращенный к сыновьям, убившим своего брата (см. выше), ремаркой:

Так она,

(1a) слова старинные говоря (букв. распарывая),

(1б) слова древние приводя (букв. бросая),
сыновей своих резко судила (§ 78).

В проблематике происхождения вариации как стилового приема важными представляются следующие моменты. Во-первых, вариация связана с простым («механическим») повтором высказанного содержания. Справедливость такого вывода подтверждают «переходные формы» от простого повтора фразы к ее синонимичному варьированию с незначительными изменениями в лексике. Приведем вариативный ряд (четыреждыкратный), комментируя либо выделяя такие изменения:

Гун-ва со своими сыновьями Мухали и Бугу встретился с /хаганом/, передал /их ему/, говорит:

(1a) «Пусть станут слугами

У твоего порога!

Если от твоего порога

Уйдут,

Связки их ног перережь¹⁰!

(1б) Пусть станут *наследными* слугами

У твоего *полога*¹¹!

Если твой *полог*

Покинут,

Печень им

Вырежь!»

Чилаун-Хайчи тоже встретился с Чингис-хаганом, /передал/ своих сыновей Тунге и Хаши, говорит:

(1в) «Я отдаю, чтобы /они/

¹⁰ Перерезать связки ног (стопы или голени) — тем самым лишить **нака-зую**мого возможности передвижения.

¹¹ В прошлом **дверью** в юрте служил **полог** из нескольких слоев **кошмы**, **приподнимаемый** при выходе и входе в юрту.

*Постоянно пребывали у твоего *золотого* порога¹².
 Если от твоего *золотого* порога
Отделятся, уйдут,
Жизнь их прерви!
 (1г) Я отдаю, чтобы /они/
 **Широкий* полог твой поднимали¹³.
 Если от твоего *широкого* полога
Прочь уйдут,
 Вырви их *сердце!*» (§ 137)

Во-вторых, глубокому освоению монголоязычной поэтикой приема вариации могла способствовать устойчивая практика устной передачи традиционных знаний (от учителя к ученику) и оперативных сообщений (от отправителя к получателю) задолго до появления у монголов письменности. Передаваемые сведения облекались при этом, как правило, в стихотворную форму; их значение особенно возрастало во время войн. Уже с эпохи ранних кочевников носители монгольской речи вовлекались в крупномасштабные боевые действия, исход которых зависел и от своевременного получения необходимых сведений союзными войсками, действовавшими на обширных степных территориях. Как свидетельствуют источники, связь между союзниками осуществлялась через конных гонцов посредством «рифмованных депеш»¹⁴. Чтобы такие послания не были забыты гонцами, их содержание варьировалось (что предполагало достаточно высокий уровень поэтической техники); в этом, в частности, нас убеждают и тексты «устных писем», фиксированных в «Тайной истории».

Перечисленные обстоятельства могли сыграть особую роль в становлении фразовой синонимии в качестве одного из ведущих стиливых принципов монголоязычной поэтики.

Учет вариации может способствовать устранению ряда текстологических затруднений, возникающих при исследовании и переводе памятников монголоязычной словесности, если следовать принципу: при расшифровке неясного слова, встречающегося в вариативном ряду, необходимо принять во внимание значения его вариативных аналогов в этом ряду. Заметим, что русские переводы исследуемого памятника страдают неточностями, ошибками и при передаче его вариативных, по нашей стиливой классификации, мест. Для примера возьмем отрывок из § 147, в котором трижды варьируется готовность броситься в битву, все сокрушая на пути, во исполнение воли владыки:

На это Джебе сказал: «С горы я стрелял. Если теперь хаган велит /меня/ убить, что ж, *землю всего лишь с ладонь /кровь/ омочит¹⁵. Если же позволено будет,

¹² Т. е. были бы слугами.

¹³ См. примеч. 12.

¹⁴ «В давние времена у монголов был обычай большинство посланий передавать [устно] искусно рифмованной и иносказательной речью. Таким именно способом передавали известие устами этого посла» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 117].

¹⁵ Т. е. невелика потеря от моей гибели; этой поговоркой высказывается презрение к смерти.

- (1а) Впереди хагана¹⁶
 Буду так нападать,
 Что иссякнет вода в роднике,
 Камень блестящий рассыплется!
- (1б) Укажешь место, которое надо достичь,
 /Буду так нападать/, что гладкий камень расколется!
- (1в) Когда сказано будет „вперед!“ (букв. отправляясь!),
 Буду так нападать,
 Что камень-валун раскрошится!»

Эти стихи в подлиннике:

- (1а) Qaаn-o emune
 Coel usun-i hoqtoru
 Caoken čilaoun čaогу
 Dobtulju oksu
- (1б) Kur keeksen gaJar-a
 Koko kuru keuru
- (1в) Gar keeksen-tur
 Qara kuru qanqaru
 Dobtulju oksu

Приводим этот отрывок в прозаическом переводе А. С. Козина, выделяя неточности курсивом, а ошибку, вызванную неучетом вариативности оригинала, — разрядкой: «Если же хан *на* то соизволит, то *вот как послужу ему: Перескочу* тинистые воды, *с налету* разобью бел-камень. По приказу „вперед“ — синь-камень сокрушу. По приказу „отбой“ — черный камень в прах разнесу». Поясним, что «отбой» — ошибочный перевод слова *gar* ‘отправляйся’, ‘выходи’, ‘выступай /вперед/’ (в нашем переводе — ‘вперед!’), вариативное упомянутому выше *kug* ‘достигни /цели/’.

Этот же отрывок в переводе Н. П. Шестиной (с. 117):

Если же хаган дарует /мне жизнь/, то я перед ним
 Вычерпаю ключевую воду,
 Разломаю белый камень,
 В месте, до которого он велит идти,
 Разломаю синие скалы;
 В месте, которое он велит охранять,
 Вдребезги раздроблю черные скалы!

Высокий стиль и репрезентативность

В системе лексики «Тайной истории» заметно выделяется уровень высокостилевого употребления. Такой уровень словоупотребления обусловлен традицией говорить о возвышенном,

¹⁶ Согласно военной тактике древних монголов, «вожди или начальники войска не вступают в бой, но стоят вдали против войска врагов» [Карпини, 1957, с. 52]. Командиры же внутривойсковых подразделений часто первыми вступали в схватку еще и потому, что противник именно их стремился поразить в первую очередь. Высказывая пожелание выступить впереди хагана, Джебе демонстрирует беззаветную храбрость и готовность пойти на любые жертвы во имя Чингиса.

заветном «особым слогом», неупотребимым в речи о повседневном, бытовом.

Сферу «высокой» лексики составляют слова архаичные (отчасти табуированного происхождения), иноязычные и слова родного языка с переосмысленным значением.

Стилевую избирательность лексики демонстрируют в исследуемом памятнике описания обрядовых церемоний. Приводим рассказ об унижении матери Темуджина — Оэлун, незадолго до этого лишившейся своего сановитого супруга Есугая (высокостилевую лексику выделяем):

Когда в ту весну супруги-/вдовы/ Амбагай-хагана Орбай и Сохатай от-
правились к (inegu) *Земле предков (yekes-e)¹⁷, выехала и Оэлун-уджин,
но прибыла с опозданием и пропустила /церемонию/. Оэлун-уджин сказала
Орбай и Сохатай: «Не потому ли, что Есугай-баатур умер, дети мои еще
не выросли, вы сделали так, что я осталась без милостей предков, без на-
питков хмельных (yekes-un kešig-eče bileur-eče sarqud-ača)?» (§ 70)

Поясним высокостилевой характер выделенных слов: 1. Архаичное inegu 'до', 'прежде' употребимо в торжественной речи и на письме. 2. Yekes 'великие', 'большие' в переносном значении — 'предки (умершие)'. 3. Kešig 'милость' — та часть пожертвования предкам, которой они затем «одаривают» участников церемонии. 4. Слово bileur 'особая посуда цилиндрической формы (около метра высоты) для молочной браги' (такое значение сохранилось в западном диалекте бурятского) употреблено здесь как высокостилевое (образное) обозначение хмельного напитка, приготовленного из молока. 5. Sarqud — высокостилевое обозначение вина; слово иноязычное, ср. маньчж. сарху 'полка (в шкафу)', 'поставец (для посуды, прибитый к стенке)'.

Приводим заключительную часть описания повторного обряда побратимства Темуджина и Чжамухи (№ 117):

В пышнокронной роше (saqlagar modun-a) на южном склоне Хулдагар-
хун в Хоргонахском урочище /они/, называя друг друга анда¹⁸, братались
(amaraldaju), пир-той устроив (toilan), веселились, ночью спали под одеялом
одним (в оригинале gaqča 'единственный').

Поясним выделенные слова: 1. В монгольязычной поэтике при описании торжеств (в фольклоре — при описании любых действий главных героев) в тени деревьев традиционно обозначение их пышной кроны: saqlagar modun 'развесистое дерево (или деревья)'¹⁹. 2. Глагол amaralda- 'крепко, сердечно дружить', 'любить' указывает на особую теплоту проявления дружеских чувств и относится к высокостилевой лексике. 3. Слово toila- 'гулять', 'пировать', букв. 'устроить той' (от тюрк. той

¹⁷ Земля предков — место захоронения родичей, близких.

¹⁸ Анд, анда — побратим.

¹⁹ Это же сочетание упоминается в «Тайной истории» и при описании торжеств по случаю избрания Монголами и Тайджитами нового хагана (§ 58).

‘пир’, ‘пиршество’, тойла- ‘устроить пир’) ²⁰, как раритет в монгольском — высокостилевого употребления. 4. Gaqca ‘единственный’ в монгольских языках часто выступает высокостилевой заменой числительного nigen ‘один’.

Автор «Тайной истории», следуя традиции, предпочитает говорить и о рождении человека словами высокого стиля (§ 254):

- (1a) Разве вы родились,
Теплом /материнским/ согретые,
Не из этого чрева?
(1б) Разве вы появились /на свет/,
/Ее/ жаром согретые,
Не из единой сорочки?

Эти слова — обращение к сыновьям Чингиса, один из которых проявил враждебность к своему старшему брату. Выделенное курсивом — образные высокостилевые описания рождения ребенка. Определение *единая* в последнем стихе — перевод слова gaqca ‘единственный (-ая)’, рассмотренного выше.

Высокостилевой заменой слов обычного употребления со значением ‘жить’ выступает в «Тайной истории» глагол jirga- ‘наслаждаться’, ‘благоденствовать’, ‘быть счастливым’:

Так как Бадай и Кишлик принесли /мне/ большую пользу <...> пусть они и потомки их из поколения в поколение *благоденствуют* в дарханстве ²¹ (§ 187).

Высоким стилем говорится о кончине человека. Пример — сетования Ван-хана, властителя Керейтов:

- (1a) Я уже постарел.
Постарев, *отойду на вершины*.
(1б) Я стал стар.
Старым стал, когда *в горы отправлюсь*,
Кто станет ведать всем народом /моим/? (§ 164)

Выделенные сочетания — высокостилевые выражения (видимо, табуированной природы) со значением ‘скончаться’. Их происхождение связано с обычаем почетного захоронения на возвышенных местах, в горах. Между прочим, выражение *отправиться в горы* (*galdut-ta garu-*) соответствует старорусскому «отойти в горняя» — ‘почтить’, ‘умереть’ (высок.).

Высоким стилем говорится и о захоронении уважаемого лица:

Тогда Чингис-хаган велел *возложить его останки* ²² (yasun ino tal’biulba) в /местности/ Халха, под нависшей скалой в Орнау (§ 175).

²⁰ Эта глагольная форма отмечена в казахском языке, в койбальском и сагайском наречиях тюркского. Толкование toila- как «прыгать, танцевать» от монг. toyil- ‘лягаться’, ‘бодаться’ [Козин, 1941, с. 538, 605] ошибочно.

²¹ Дарханство — привилегия за особые заслуги перед родо-племенным коллективом или ханом. Дарханы пожизненно освобождались от уплаты подати и каких-либо отработок.

²² Букв. ‘кости’. Речь идет о захоронении доблестного военачальника Хунлдара.

Стилевое разграничение лексики выступает в «Тайной истории» и средством выделения иерархии персонажей. Значительная часть «высоких» слов относится при этом к избранным лицам, оттеняя их статус на особом стилевом уровне, который мы называем *репрезентативным*²³.

Репрезентативный, т. е. «почтительный», стиль прослеживается уже с первых страниц «Тайной истории» — о кончине предков Чингиса говорится уважительно: *ugaï bolba* 'не стало':

А затем Добун-мергена *не стало* (§ 17); Затем Алан-гоа, матери их, *не стало* (§ 22); После того как Бодончара *не стало* <...> (§ 44)

Репрезентативность выдерживается и при упоминании божества древних монголов Тенгри (Небо как божественная сущность):

Tengeri-de ulu taalagdaqun bida (§ 167) 'нас Небо *невзлюбил*' (в смысле: мы *прогневим* Небо).

Строг и последователен отбор лексики в «Тайной истории» относительно центрального персонажа — Чингис-хагана. Подтвердим это на примере глаголов «говорения», сопровождающих прямую речь Чингиса, его преемника и окружения хагана. Такие глаголы подразделяются на нейтральные по стилю и высокостилевые. Причем, до того как Темуджин был титулован хаганом (верховным ханом) с добавлением к этому титулу тронного имени Чингис (т. е. до § 123), автор «Тайной истории» сопровождает его высказывания глаголами обычного употребления типа *ugulerun* 'говорит', 'сказал'. А начиная с § 145 речь хагана маркируется преимущественно высокостилевым *jarliq bolba* 'повелел'. Причем высокостилевое здесь как *jarliq* 'слово старшего младшему', 'указ', 'повеление', так и внутренняя форма словосочетания *jarliq bolba* — букв. 'повеление стало (указ возник)'²⁴. При этом отмечаются случаи перехода и этого сочетания на порядок выше в системе высокостилевой лексики: начиная с § 155 встречается, так сказать, суперрепрезентативный аналог *jarlig bol* — *jarliq tünqaa* — 'повеление провозгласил'. Примечательно, что оба сочетания не сопровождают прямую речь других персонажей, включая лиц ханского достоинства, а применимы только к Чингису и его сыну-преемнику на посту правителя Монгольской империи — Угудай-хагану (для последнего — после кончины отца, начиная с § 274).

²³ О репрезентативности стиля в эпосе монголоязычных народов см. [Кудряков, 1984, с. 36—44].

²⁴ Репрезентативность этого сочетания и само сочетание *зарлиг болов* (букв. 'указ возник') имеет точное соответствие в языке и речевом этикете древних китайцев. Так, при переводе китайской хроник, описывающей события VI в. и изобилующей словами «указ»: «Император (китайский. — А. К.) послал *указ* с вопросом о здоровье», «*указано* подвести [ближе]», «*указом* сказано» и т. п., Н. Я. Бичурин оговаривает в примечании: «Каждая речь императора называется указом; например, если он желал чашку чаю, то передают слово его: „Указ! Чашку чаю“» [Бичурин, 1950, с. 198—199] (выделено нами).

Репрезентативный стиль выдерживается и при передаче прямой речи, обращенной к Чингис-хагану: глаголы «говорения» звучат при этом «почтительно». Причем, когда к хагану обращаются сыновья или военачальники, их речь маркируется высокостилевым глаголом *dunqatqu* 'произносить' (§ 171, 254 и др.), а при обращении к нему приближенных рангом ниже, например сановника-черби (§ 193), одной из супруг хагана (но не первой, не главной: § 254), — глаголом *duratqarun*, букв. 'упомянул', или сочетанием *duratqan osirun*, букв. 'упомянув, засвидетельствовала'.

Репрезентативный стиль выдерживается и в содержании речевых сообщений, обращенных к хагану: так, обороты типа «если хаган позволит (одобрит и т. п.)» передаются начиная с § 147 традиционным *qagan soyüqqaasu* 'если хаган соизволит' ('если будет /на то/ милость хагана').

Бросается в глаза репрезентативность словоупотребления и при упоминании о кончине первого властителя Монгольской империи — только о нем в «Тайной истории» сказано особо почтительно: *Tengeri-tur garba* (§ 268) 'отправился на Небеса'.

В русских публикациях «Тайной истории» высокостилевая лексика часто не передавалась адекватно оригиналу или переводилась ошибочно. Один пример.

Оэлун, невеста Чиледу, которую он вез к себе, но подвергся нападению, тревожась за него, говорит (§ 55): «По лицам их /видно, что они хотят/ *лишить тебя жизни*» (*amin-tur čino kigküi*, букв. 'коснуться твоей жизни'²⁵). Выделенное курсивом выражение — высокостилевое. Ср. другие переводы этой же фразы: «По лицам их видно, что *дело идет о твоей жизни*» [Козин, 1941]²⁶; «Быть может, эти люди *смогут причинить зло твоей жизни?*» [Шастина, 1973, с. 62].

Подхват

Словесный повтор занимает видное место в стилевой системе «Тайной истории». Рассмотрим один из видов такого повтора — подхват. В поэтике подхватом называют повтор заключительного созвучия, слова или словосочетания в начале следующей фразы или стихотворной строки.

В «Тайной истории» различаем два типа такого повтора. Первый: подхват маркирует конец смыслового периода и начало следующего (что соответствует традиционному делению мон-

²⁵ Слово «жизнь» — перевод монг. *амин* — 'жизнь как биологический фактор', 'жизненная способность организма, проявляющаяся в одушевленности, дыхании' (соответствует тюрк. *тын*).

²⁶ В переводе С. А. Козина заметна склонность к русификации и модернизации подлинника («дело идет о...»), что вообще характерно для его переводов произведений монголоязычной словесности.

гольского текста на параграфы). Второй: подхват связывает обе фразы в один смысловой период.

Приводим примеры подхвата первого типа, выделяя повторяющиеся части фраз в переводе курсивом и цитируя их на языке оригинала (в скобках). Стык фраз при этом маркируем соответствующим параграфом текста (тоже в скобках):

(§ 37) Старшие и младшие братья, посовещавшись, выступили в поход, велев *Бодончару идти лобовым*. (§ 38) *Бодончар, идя лобовым* (Bodončar-alginči haulgaba. (§ 38). Bodončar alginči haulju), захватил беременную женщину, спросил: «Кто ты?»

Подхват может носить более или менее регулярный характер. Так, в следующем отрывке он встречается трижды.

(§ 22) <...> Затем Алан-гоа, матери их, не стало. (§ 23) *После того как матери их, Алан-гоа, не стало* (Alan-goа eke ано uгаi bolbi. (§ 23) Еке-ууен Алан-гоа uгаi болуqаn-по qоina), пятеро братьев поделили между собой свой скот-пропитание; Бельгунотай, Бугунотай, Буха-Хадаги и Бухату-Салджи вчетвером взяли свою долю, *Бодончара* же, посчитав глупым, бестолковым, *за родича не признали*, долю не дали. (§ 24) *Бодончар, не признанный за родича* (Bodončar-a <...> uruq-a ulu toan qubi ese okba. (§ 24) Bodončar uruq-a ese toaqdaju), подумал: «Что мне тогда здесь делать?»,
сел на своего Серого
в темных подпалинах,
с ссадинами на хребте,
*с хвостом /как/ стрела²⁷.

<...> вниз по Онон-реке отправился *в путь*. *Будучи в пути* (yorgiju talbiba. Yorgiju), добрался до /местности/ Балджун-арал <...> стал там жить.

Второй тип подхвата представлен в § 175:

Затем Чингис-хаган двинулся из Далан-немургес по Халха-реке; /мы/ *произвели подсчет* /войска/. *Когда произвели подсчет* (too tooalalduba. Tooalaldubasu), оказалось две тысячи шестьсот /человек/.

Подхват здесь не разделяет два смысловых периода, а, напротив, связывает оба предложения в один. Подхватом такого типа избобилуют драматические описания. Одно из них — о пленении Борте — супруги Темуджина, пытавшейся со служанкой Хоахчин убежать от преследователей:

Те воины тут же ускакали рысью. Хоахчин-старуха нахлестывает пегого быка, /они/ стали быстро удаляться, но тут тележная *ось сломалась*. *Когда ось сломалась* (tengeli ququs otba. Tengeliben ququraqdaju), решили бежать пешими в лес, но тут их настигли те самые воины <...> (§ 101)

Наши наблюдения над монголоязычной эпикой показывают, что подхват — характерная стилевая примета устного повествования, а именно сказительства. В становлении его как стилового приема свою роль сыграла, по-видимому, особенность механизма памяти при устной передаче значительного объема информации, в нашем случае — воспоминаний о «днях минувших». Повтор конца фразы в начале следующей служил при этом своеобразной мнемонической опорой, помогая не потерять нить

²⁷ Т. е. с тонким, как стрела, хвостом — о захудалой лошади, кляче.

повествования, «плавно» переходить от одного события к другому, от одной темы к другой. Вместе с тем такой повтор обуславливал преемственную соотнесенность последовательно освещаемых событий, сообщая изложению стройность и «исчерпанность» темы.

Приведенные соображения (вкупе с другими обстоятельствами, здесь специально не рассматриваемыми) дают основание утверждать, что текст «Тайной истории» не писался, а диктовался анонимным автором, т. е. запись велась со слов человека, видимо не знавшего грамоты или не особо искусственного в ней. Причем автор входил в круг близких Чингису людей, был непосредственным участником (или по крайней мере очевидцем) многих описываемых событий. Именно *многих*, потому что большинство событий, связанных с Чингисом, описано в «Тайной истории» обстоятельно, со знанием дела, образным, выразительным языком, с упоминанием таких подробностей, которые запоминаются только их очевидцу²⁸. При этом автор часто прибегает к излюбленному стилизовому приему — словесному повтору на стыке фраз. Такой повтор носит регулярный характер особенно в батальных эпизодах. Вот один из них:

(§ 171) «Уруты, Мангуты будут сражаться впереди Чингис-хагана²⁹, *во главе /войска/ ³⁰, — сказал Джурчедай. Так сказав, Джурчедай (Jurčedai <...> keejuii. Tein keet Jurčedai) и Хуилдар стали своих Урутов, Мангутов *строить* впереди Чингис-хагана *в боевые порядки. Когда строили их* (jasaŋ baiba. Baiqui-lua), противник во главе с Джиркинцами *приблизился* /к ним/. *Как только приблизился* (kurču ireba. Irekui-lue), Уруты, Мангуты, бросившись навстречу, *смяли* Джиркинцев. *Смяв* (daruba. Daŋuŋ), устремились вперед, тут Ачиг-Ширун /во главе/ Тумен-Тубекенцев *бросился* на /них/. *Бросившись* (dobtulba. Dobtulju), Ачиг-Ширун пронзил /копьем/ Хуилдара, сбросил /с коня/; Мангуты *обступили своего Хуилдара³¹. Джурчедай, бросившись со своими Урутами на Тумен-Тубекенцев, *смял* /их/. *Смяв* (daruba. Daŋuŋ) и двигаясь дальше, бросился против Олоан-Дунгайцев. Джурчедай³² и Дунгайцев *смял. Когда, смяв* /их/ (daruba. Daŋuŋ), устремился вперед, /на него/ напал Хори-Шилемун-тайджи с тысячей тургаудами³³. Джурчедай смял, отбросил назад и Хори-Шилемун-тайджи, и, когда устремился вперед, Сангун без согласия Ван-хана³⁴ бросился на него, но, раненный в нарумяненную щеку, Сангун тут же *упал. Когда Сангун упал* (Saŋgun <...> упаŋчи. Saŋgum̄i упаqdaŋ), все Керенты обступили Сангуна. Мы смяли их; когда солнце заходило за хребты /гор/, обступили упавшего раненого Хуилдара, подняли /его/... Оторвавшись /от противника/, *зачекали*. (§ 172) *Переночевали* (qopoba. (§ 172) Baiŋu qopojū); когда занялся день, произвели учет /войска/.

²⁸ В то же время другие события, в том числе крупномасштабные, определявшие жизнь и судьбы целых народов, вовлеченных в орбиту монгольских завоеваний, в «Тайной истории» упоминаются мимоходом.

²⁹ См. примеч. 16.

³⁰ Именно «во главе» — в головной части войска.

³¹ Тем самым они не давали противнику приблизиться к раненому командиру. См. примеч. 16.

³² Здесь, как и во многих других местах «Тайной истории», под именем предводителя понимается возглавляемое им войско (или родо-племенной коллектив).

³³ Тургауды (от тюрк. tur- 'стоять') — личная охранная гвардия (дневная стража) предводителя крупного племени, племенного союза и т. д.

³⁴ Ван-хан — отец Сангуна, предводитель Керентов.

Завершая раздел о словесном повторе на стыке фраз, заметим, что перевод «Тайной истории» (как и любого другого памятника монголоязычной словесности) должен передавать и его стиливые особенности, в том числе подхват. Мы не призываем «подгонять» при этом синтаксис русских фраз под синтаксис монгольских во всех случаях повтора конца одного предложения в начале следующего. В переводе возможна перестановка слов:

Получив это известие, Чингис-хаган *отправил /его/, с тем чтобы *это известие получил* и Ван-хан (в оригинале: Ван-хану отправил получить это известие). **Получив известие* (в оригинале: известие получив), Ван-хан поднял войско, поспешно прибыл к Чингис-хагану (§ 141).

Важно, чтобы при переводе связанных подхватом фраз повторяющиеся слова сохранялись, а не подменялись синонимичными. Такая подмена разрушает стройность изложения, делает его «рыхлым», обезличивает оригинал, лишая его стиливой характеристики. Для сравнения процитируем отрывок из § 141 в переводах С. А. Козина и Н. П. Шастиной (с. 112): «Получив это известие, Чингис-хан передал его Ван-хану, а тот немедленно поднял войско и прибыл к Чингис-хану»; «Получив такое известие, Чингис-хаган послал уведомить об этом Онг-хагана. Получив эти вести, Онг-хаган поспешил со своими воинами навстречу Чингис-хагану и прибыл».

* * *

Рассмотренные стиливые явления характерны и для последующей историографической традиции монголов. Освещение других художественно-стилевых особенностей «Тайной истории» будет продолжено в других наших работах.

- Бичурин, 1950.— *Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950.*
- Карпини, 1957.— Иоанн де Плано Карпини. История монгалов.— Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.*
- Козин, 1941.— *Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongγol-un niγuša tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. 1. Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии. М.—Л., 1941.*
- Кудияров, 1982.— *Кудияров А. В. Вопросы стиля калмыцкого эпоса «Джангар» в свете тюркоязычной эпической традиции.— Изв. АН Казахской ССР. Сер. филол. А.-А., 1982, № 3.*
- Кудияров, 1983.— *Кудияров А. В. Художественный стиль калмыцкого эпоса «Джангар» и вопросы его исторической интерпретации. Канд. дис. М., 1983.*
- Кудияров, 1984.— *Кудияров А. В. Художественно-стилевые закономерности эпоса монголоязычных народов.— Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984.*
- Рашид ад-Дин, 1952.— *Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.—Л., 1952.*
- Шастина, 1973.— *Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. М., 1973.*

Е. А. Кузьменков

ПАССИВ В МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

Исходным понятием для дальнейших построений будет служить понятие пассивной диатезы, сформулированное А. А. Холодовичем как соответствие между единицами синтаксического уровня и единицами семантического уровня [Холодович, 1979, с. 284—285]:

С х е м а 1

Пассивная диатеза

Субъект (S)	Объект (Ob)
Косвенное дополнение	Подлежащее

Это соответствие реализуется в таких монгольских предложениях: (1) *Дайсан манай цэрэгт ялагдсан* 'Враг побежден нашими войсками'; (2) *Төмөр зэвэнд идэгдсэн* 'Железо изъедено ржавчиной'; (3) *Дорж бодолд эзлэгдэв* 'Дорж охвачен думой'; (4) *Бидний ургашилах зам бол намаар заагдах ёстой* 'Путь, по которому мы пойдем вперед, должен указываться партией'; (5) *Энэ дээл Хандсүрэнгээр өгөгдөнө* 'Этот халат будет шит Хансүрэн'. В этих примерах субъект, выраженный словами *цэрэг* 'войска', *зэв* 'ржавчина', *бодол* 'мысль, дума', *нам* 'партия', *Хандсүрэн* (имя собственное), представлен косвенными дополнениями: в предложениях (1), (2), (3) это дативное дополнение (в дальнейшем обозначается как *Д_{дат}*), оформленное дательно-местным падежом; в предложениях (4), (5) — инструментальное дополнение (в дальнейшем — *Д_{инс}*), оформленное орудным падежом.

Таким образом, конкретное воплощение пассивной диатезы для монгольского языка отражается в одной из следующих схем, где подлежащее обозначено как П:

С х е м а 2

S	Ob
Д _{дат}	П

С х е м а 3

S	Ob
Д _{инс}	П

Схемы 2 и 3 неравноценны по частотности отражаемых ими конструкций. Диатеза, соответствующая выражению субъекта в виде $D_{инс}$, реализуется довольно редко и является, по всей видимости, инновацией. Основным способом выражения субъекта в пассивных конструкциях является $D_{лат}$ (схема 2).

Диатеза, представленная схемой 2, характерна для конструкций, которые образуют глаголы с основой на -гд, -д, -т. Эти три форманта являются алломорфами суффикса пассива и находятся в отношениях дополнительной дистрибуции: -т присоединяется к основам на [w], [g], [ɣ], например: *авах* 'братъ' — *автах* 'быть взятым', *өгөх* 'давать' — *өгтөх* 'быть данным', *өрөх* 'ставить, расставлять' — *өртөх* 'быть поставленным, подвергаться'; -д присоединяется к основам на [l], например: *олох* 'находить' — *олдох* 'быть найденным'; -гд присоединяется к основам на другие согласные и гласные, например: *алах* 'убивать' — *алагдах* 'быть убитым'¹.

Существуют, однако, и отдельные нарушения дополнительного распределения алломорфов суффикса пассива, что выражается в наличии таких дублетов, как *соносдох* и *сонсогдах* 'слышаться' (от *сонсох* 'слышать'), *автах*, *авагдах*, *автагдах* 'быть взятым' (от *авах* 'братъ').

Пассив образуется от большинства переходных глаголов. Для исходных глаголов характерна активная диатеза, т. е. следующее соответствие единиц синтаксического и семантического уровней:

Схема 4
Активная диатеза

Субъект (S)	Объект (Ob)
Подлежащее (П)	Прямое дополнение (Дпр)

Для глаголов, образующих пассивные конструкции в примерах (1), (2), — *ялагдах* 'быть побежденным', *идэгдэх* 'быть съеденным' — исходными глаголами являются *ялах* 'побеждать' и *идэх* 'есть, съесть'. Последние могут образовывать активные конструкции, соотносимые с указанными пассивными и отвечающие схеме 4: (6) *Манай цэрэг дайсныг ялсан* 'Наши войска победили врага', (7) *Зэв төмрийг идсэн* 'Ржавчина изъела железо'.

¹ Данное распределение суффиксов отвечает фонетическим признакам основ, которые не всегда отражаются современной орфографией. Ср. основу глагола *алах* 'убивать', оканчивающуюся на краткий гласный (фонетически: [ala]), и основу глагола *олох* 'находить', оканчивающуюся на согласный (фонетически: [ol]). Интересно, что старая графика, несмотря на все свои недостатки, имела то преимущество, что огласованность согласных в ней, как правило, отражалась. Ср. старописьм.: *alaqu, olqu*.

Немаркированные глаголы употребляются в активной конструкции, а маркированные (суффиксом *-гд*, *-д*, *-т*) — в пассивной, и, таким образом, опираясь на определение А. А. Холодовича: «Залог — грамматически маркированная в глаголе диатеза» [Холодович, 1979, с. 284], мы можем сделать вывод, что монгольскому глаголу свойственна категория залога, которая представлена в оппозиции немаркированных (активных) и маркированных (пассивных) форм².

Употребив слово «форма», мы остаемся в русле теории А. А. Холодовича, который подчеркивал словоизменительную, а не словообразовательную сущность залога [Холодович, 1979, с. 291]. Представляется, однако, возможным и другой подход к трактовке статуса залога (во всяком случае, по отношению к монгольскому языку), а именно противопоставление класса «активных» глаголов классу «пассивных» глаголов. При этом активными глаголами считаются те, в окружении которых реализуется активная диатеза (схема 4), а пассивными — те, в окружении которых представлена пассивная диатеза (схема 2 и 3). Такой трактовке способствует наличие в монгольском языке так называемого лексического пассива — реализация пассивной диатезы в окружениях некоторых непроизводных глаголов [Кузьменков, 1980, с. 117—119]. Ср.: (8) *Үүслэн үрэг салхинд тасрав* 'Стадо облаков разорвало ветром' — здесь непереходный глагол *тасрах* 'разрываться, отрываться' образует конструкцию, в которой *Д_{дат}* — *салхинд* 'ветром' — обозначает субъект. Нетрудно видеть аналогичность данной конструкции и конструкции, образованной пассивом какого-нибудь переходного глагола, например: (9) *Үүлэн сүрэг салхинд туугдаж яваа* 'Стадо облаков гонится ветром' — здесь *туугдах* 'быть гонимым' — пассив от *туух* 'гнать'. По критерию, предложенному Дж. Гринбергом, возможность замены непроизводной лексемой того же класса свидетельствует о деривационном характере морфемы *-гд*, *-д*, *-т*³.

Необходимо отметить маргинальный характер лексического пассива для монгольского пассива в целом, т. е. немногочисленность непроизводных глаголов, образующих пассивные конструкции. Тем не менее список подобных глаголов мы не можем ни теоретически, ни практически ограничить, поэтому к лимитированному числу исключений из правила эти глаголы не относятся и критерий Гринберга, если мы его принимаем, здесь должен действовать.

А. А. Холодович, причисляя залог к словоизменению, ис-

² Традиционные термины, применяемые в монголистике, — «побудительный залог», «страдательный залог», «взаимный залог» — отражают лишь тот морфологический факт, что суффиксы «залогов» — суффиксы одного морфологического порядка (о понятии «порядок» см., например, [Глисон, 1959, с. 164]). Непосредственное отношение к залогу, в современном понимании этого термина, имеет только рассматриваемый здесь суффикс *-гд*, *-д*, *-т*.

³ Данным критерием Дж. Гринберг пользуется при классификации некорневых морфем. См. [Гринберг, 1963, с. 87].

пользовал понятие регулярности. Ср. его развернутое определение залога: «Залог есть регулярное (разрядка моя.— Е. К.) обозначение соответствия между единицами синтаксического уровня и единицами семантического уровня» [Холодович, 1979, с. 284]. Следует отметить, что понятие регулярности не является предельно ясным, хотя и используется довольно широко⁴. Это понятие можно уточнить, определяя его следующим образом: данная форма регулярна, если ее образование возможно для неограниченного числа лексем какого-либо класса за вычетом строго ограниченного (сравнительно небольшого) числа лексем этого класса. Иначе говоря, форма является регулярной, если ее образование не зависит от конкретного значения лексем, исключая ограниченный (закрытый) список лексем⁵.

Предположим, что регулярность в указанном смысле является необходимым признаком словоизменения, и рассмотрим, насколько регулярен монгольский пассив.

Данный вопрос имеет два главных аспекта: 1) регулярно ли присоединение суффикса пассива к основам данного класса глаголов (к основам переходных глаголов); 2) регулярно ли следующее соотношение, определяющее залог как категорию, свойственную монгольскому глаголу:

Схема 5

Активная диатеза	Пассивная диатеза
Основа переходного глагола + Ø	Основа переходного глагола + -гд (-д, -т)

Чисто морфологическая регулярность монгольского пассива бесспорна. Существует лишь очень небольшое число переходных глаголов, которые не присоединяют суффикс -гд, -д, -т. К такому относятся, например, *оочих* 'глотать' (о жидкости), *гмхэх* 'брать в рот', *зэжлах* 'жевать', *уух* 'пить'. Значения этих глаголов, как нетрудно заметить, довольно близки и предусматривают только одушевленный субъект и только неодушевленный объект. При таких участниках ситуации вообще действуют определенные стилистические, а иногда и грамматические запреты на употребление пассива (см. ниже, с. 60). Поскольку при данных глаголах не может быть других участников ситуации (т. е. участников, относящихся к другим семантическим типам), запрет на пассив распространяется и на морфологиче-

⁴ Ср., например, определение залога как категории, свойственной русскому глаголу, в работе [Храковский, 1981, с. 5—6].

⁵ Сходная идея используется Дж. Гринбергом при сегментации текста: «...если... граница является внутрисловной... максимальное количество вставляемых ядер строго ограничено» [Гринберг, 1963, с. 90].

ский уровень, и данные глаголы являются глаголами *activa tantum*⁶.

Список *activa tantum* теоретически ограничить, по-видимому, невозможно, но практически он весьма невелик и составляет пренебрежимо малую часть переходных глаголов. Таким образом, пассив можно считать морфологически регулярным.

Отношения, выраженные схемой 5, напротив, не могут считаться регулярными. Дело в том, что пассивная диатеза далеко не всегда реализуется полностью.

При кореферентности субъекта и объекта возникает рефлексивная конструкция. Ср.: (10) *Хүүхдүүдээ! Хөдөлж байгаа машинаас зүүгдэж болохгүй!* 'Дети! Нельзя цепляться за проезжающие машины!' (зүүгдэх — 'цепляться, вешаться' — пассив от зүүх 'вешать'); (11) *Ардын урлагийн охь шимээр цаг үргэлж тэжээгдэж байдаг юм* '[Профессиональное искусство] всегда питается соками народного искусства' (тэжээгдэх 'питаться' — пассив от тэжээх 'кормить'); (12) *Гэрлийн монтёр, сахалт залуу дээр Сангиринчингийн хүү нэмэгдэжээ* 'К электромонтеру и усатому молодому человеку прибавился сын Сангиринчина' (нэмэгдэх 'прибавляться' — пассив от нэмэх 'прибавлять'). Приведенным примерам соответствует рефлексивная диатеза:

Схема 6

S = Ob
П

Эту модель, по-видимому, нельзя считать частным случаем пассивной: рефлексивы «не укладываются» в схему 5, так как не существует соотносительных с ними активных конструкций, т. е. по-монгольски нельзя сказать «цепляю себя», «искусство кормит себя», «сын Сангиринчина прибавил себя».

Многие пассивы имеют антикаузативные значения, и при них образуются конструкции, в которых субъект не выражается, например: (13) *Манай хүнс барагдсан* 'Наши съестные припасы исчерпались' (барагдах 'исчерпаться' — пассив от барах 'исчерпать, закончить') — здесь на выражение субъекта накладывается грамматический запрет⁷.

Часто встречаются и пассивы с результативным значением.

⁶ Монгольский ученый П. Бямбасан считает, что «теоретически любое прямое высказывание (*шууд хэллэг*) можно сделать страдательным» [Бямбасан, 1970, с. 260]. В подтверждение он приводит пример с пассивным дериватом *уугдах* 'быть выпитым' (от *уух* 'пить'). Это единственный известный нам факт употребления в пассиве глагола из числа *activa tantum*, не подтверждаемый ни одним другим нашим источником и отвергаемый большинством информантов.

⁷ Эту конструкцию Г. Д. Санжеев называет «ограниченной степенью употребления страдательного залога», имея в виду, очевидно, запрет на выражение субъекта. См. [Санжеев, 1963, с. 451]

Ср.: (14) *Хурал нээгдэв* 'Открылось собрание' (*нээгдэх* 'открыться' — пассив от *нээх* 'открыть'); (15) *Энд хоёр хадаас хадагдаагүй байна* 'Здесь не забыты два гвоздя' (*хадагдах* 'быть забитым' — пассив от *хадах* 'забивать, прибивать')⁸.

И антикаузативы, и результативы образуют диатезы, отличающиеся от пассивной:

Схема 7

S	Об
—	П

Для *нээгдэх* 'открываться' и *хадагдах* 'быть забитым' существуют соответствующие активные конструкции, образованные глаголами *нээх* 'открывать' и *хадах* 'забивать, прибивать': (16) *Дарга хурлыг нээв* 'Начальник открыл собрание', (17) *Би хадаасыг хадав* 'Я забил гвоздь'. Для *барагдах* 'исчерпаться' такого соответствия нет — глагол *барах* 'исчерпать' обладает другой сочетаемостью.

Подобные явления дают основания констатировать, что монгольский пассив, будучи морфологически регулярным для класса переходных глаголов, не отражает регулярного противопоставления активной и пассивной диатез, а представляет собой более сложную картину, а именно: один и тот же суффикс маркирует различные диатезы в зависимости от конкретного лексического значения исходного глагола, кроме того, пассив и актив не всегда прямо соотносятся друг с другом, т. е. зачастую актив отражает одну ситуацию, а пассив — другую или наоборот. Если мы сочтем регулярность необходимым признаком словоизменения, то мы должны признать, что присоединение к основе глагола суффикса *-гд*, *-д*, *-т* носит деривационный характер, поскольку оно этим признаком не обладает.

Таким образом, категория залога для монгольского языка представляется классной категорией — противопоставлением классов активных и пассивных глаголов, если рассматривать ее в свете обсуждавшихся здесь критериев⁹. Определение залога А. А. Холодовичем универсально настолько, насколько универсальны синтаксические и семантические единицы, однако статус залога как формы не представляется универсальным.

Перейдем к рассмотрению функционирования пассива в монгольском языке. В тех случаях, когда полностью реализуется схема 5 (см. выше), т. е. возможно и активное, и пассивное

⁸ Пассивные дериваты с результативным значением имеют морфологические корреляты в виде отглагольных дериватов на *-лттай* (*-аастай*) [Жамбалсүрэн, 1975, с. 255].

⁹ В данном случае нам кажется излишним введение компромиссного понятия «гиперлексемы», обсуждавшееся в работах [Успенский, 1977, с. 81–82; Храковский, 1978, с. 60].

выражение данной ситуации [см. примеры (1) и (6), (2) и (7)], выбор актива или пассива связан с различными стилистическими факторами. Чем менее официальна речь, тем менее вероятен пассив. В бытовой, обыденной речи пассив употребляется крайне редко. Научная статья или заметка в газете, доклад, напротив, редко обходятся без пассивных конструкций.

Грамматическим основанием употребления пассива могут быть суперсинтаксические явления. Объект выдвигается на первый план высказывания: будучи подлежащим, он часто становится темой. Субъекту, выраженному синтаксическим актантом низшего ранга, отводится второстепенная роль, и он легче опускается, если упоминание о нем несущественно или он неопределен, неизвестен и т. п.

Кроме того, на употребление актива и пассива накладываются определенные ограничения, связанные с семантикой актантов — субъекта и объекта. Упоминание о таких ограничениях содержится уже в одной из первых грамматик монгольского языка — сочинении А. Бобровникова [Бобровников, 1849, с. 274—276], который дал ряд правил употребления активных и пассивных конструкций глаголов в определительных оборотах в зависимости от одушевленности/неодушевленности субъекта и объекта. Правила А. Бобровникова мы представили в следующей таблице:

Схема 8

Класс актанта		Может употребляться
Субъект	Объект	
1 одушевлен.	одушевлен.	и актив, и пассив
2 одушевлен.	неодушевл.	только актив
3 неодушевл.	одушевлен.	только пассив
4 неодушевл.	неодушевл.	«средний глагол»*
5 не выраж.	одушевлен.	и актив, и пассив
6 не выраж.	неодушевл.	только пассив

* Под «средними глаголами» А. Бобровников имеет в виду непронизанные глаголы, образующие конструкции с пассивной диатезой (в принятой нами терминологии — лексический пассив), и приводит пример: *салхинд унасан гэр* 'палатка, упавшая от ветра' [Бобровников, 1849, с. 275].

Для современного языка эти правила чересчур строги, их можно рассматривать как стилистические рекомендации. Однако тенденция к соблюдению этих ограничений в общем наблюдается, т. е. нарушения данных правил допускаются сравнительно нечасто.

Пятая строка в схеме 8 в изложении А. Бобровникова выглядит так: «...если действие... будет таково, что не может быть приписано этому предмету (объекту.— Е. К.) как лицу дейст-

вующему (т. е. определяемый предмет не может сам произвести этого действия), тогда должно употребляться причастие действительное. Например: *qarbiγsan sibaγu* 'застреленная птица', *unuγsan morin* 'оседланная лошадь' (букв. 'стрелявшая птица', 'оседлавший конь'. — Е. К.)... если предмет сам может произвести то действие, которым он определяется... должно употреблять причастие страдательное. Например: *alaγdaqū kūmīn* 'человек, который должен быть убит' [Бобровников, 1849, с. 276].

Эта идея — взаимозаменяемость референтов субъекта и объекта как условие употребления пассива — в дальнейшем была применена Г. Д. Санжеевым по отношению к пассиву в целом и вылилась в тезис о «субъектно-объектной обратимости» [Санжеев, 1963, с. 44]. «Субъектно-объектная обратимость» действительно является достаточным условием для возможности употребить пассив, но не является необходимым условием. Очевидно, что таких пар актантов и таких ситуаций, относительно которых соблюдалось бы условие обратимости, значительно меньше, чем возможностей употребления пассива, т. е. залог есть, а обратимости нет. На это справедливо указывает Ц. Б. Цыдендамбаев [Цыдендамбаев, 1979, с. 104]. В самом деле, если в примерах (1) и (6), где выражена ситуация «побеждать», субъект и объект могут менять референтов (т. е. победу могут одержать не только «наши войска», но и «враг»), то в примерах (2) и (7), где выражена ситуация «съедения железа ржавчиной», обратимости быть не может.

По-видимому, «субъектно-объектная обратимость» только частный случай более общих правил, которые мы предлагаем, так же как и формулировки А. Бобровникова, по отношению к современному языку считать тенденцией к определенным употреблением, а не строгими, ненарушаемыми условиями. Эти правила, на наш взгляд, таковы:

Правило 1. Одинаковыми возможностями образования активной и пассивной конструкций (если отвлечься от стилистических условий) обладают ситуации с семантически равноправными актантами. Равноправность актантов означает совпадение в категориях типа лицо/нелицо, одушевленность/неодушевленность и т. п. Например, равноправными можно считать такие актанты, как *дайсан* 'враг' и *цэрэг* 'воин, войско' — одушевленные, лица; *чоно* 'волк' и *хонь* 'овца' — одушевленные, нелица; *төмөр* 'железо' и *зэв* 'ржавчина' — неодушевленные. Ср.: (18) *Чоно хонийг идсэн* 'Волк съел овцу', (19) *Хонь чононд идэгдсэн* 'Овца съедена волком', см. также примеры (1) и (6), (2) и (7).

Неравноправность актантов не всегда означает, что свободная трансформация актива в пассив и пассива в актив невозможна. Иногда другие факторы оказываются весомее, чем сформулированное выше правило, например: (20) *Бор өнгөтэй ноорог цаасанд зурагдсан учир гурван зураг маань нугалаасаараа*

элэгдэж... [Цог, с. 69] 'Три наших рисунка протерлись на сгибах, так как были нарисованы на черновой, серой бумаге...'. Здесь *зурагдах* 'быть нарисованным' (пассив от *зурах* 'рисовать') употреблено в параллель к *элэгдэх* 'протираться' (пассив от *элэх* 'протирать, истирать'), глаголу частотному, широко употребляющемуся в результивном значении. Первая часть предложения, взятая изолированно, звучит по меньшей мере как стилистическая неточность: (21) *Гурван зураг ноорог цаасанд зурагдсан* 'Три рисунка нарисованы на черновой бумаге'. Естественнее выглядит в данном случае активная бесподлежащая конструкция: (22) *Гурван зургийг ноорог цаасанд зурсан* 'Три рисунка нарисовали на черновой бумаге'.

Отвлекаясь от явлений такого рода, можно сформулировать правило, регулирующее образование активных и пассивных конструкций при семантически неравноправных актантах.

Правило 2. При участии в ситуации семантически неравноправных актантов в большинстве случаев отдается предпочтение конструкции с подлежащим, которому соответствует семантический актант более высокого ранга. Ранг актанта устанавливается в следующем порядке: от высшего — лица, до низшего — предиката, как показано в схеме 9, где ранг актанта понижается слева направо:

Схема 9

Одушевленные		Неодушевленные			
Лицо	Нелицо	Стихия	Часть тела	Предмет	Предикат

Данная иерархия предлагается нами на основании исследования употребления пассивных конструкций, а также ряда каузативных и других трансформаций.

По правилу 2 из двух конструкций — (23) *Чоно Жаргалыг идсэн* 'Волк съел Джаргала' и (24) *Жаргал чононд идэгдсэн* 'Джаргал съеден волком' — вторая является более вероятной, так как в ней подлежащее характеризуется как лицо (*Жаргал* — имя человека), а в первой — как нелицо (*чоно* 'волк').

По-видимому, бóльшая, чем в данном случае, семантическая разница существует между актантами типа «одушевленный» и «неодушевленный», потому что для ситуаций с такими актантами уже действует запрет, а не просто предпочтение. Из двух конструкций — (25) *Хонь өвс идсэн* 'Овца съела траву' и (26) *Өвс хонинд идэгдсэн* 'Трава съедена овцой' — только первая считается возможной.

Из правила 2 выводятся два следствия.

Во-первых, некоторые ситуации допускают только один способ выражения — либо активной конструкцией, либо пассивной. Например, только в пассиве возможно выражение ситуаций ти-

па (27) *Дорж бодолд автав* 'Дорж охвачен думой', где объект относится к категории «лицо», а субъект — неодушевленный. Это правило тем строже, чем ниже ранг субъекта. Оно подтверждается и существованием глаголов *activa tantum*, которые обозначают ситуации, выражающиеся только в активе.

Во-вторых, достаточным условием для употребления пассива является наличие неодушевленного субъекта. Если при этом объект одушевленный, он может стать подлежащим в силу предпочтения (по правилу 2), а в том случае, когда объект неодушевленный, действует правило семантической равноправности актантов (правило 1).

Вне указанных правил стоят глаголы, для которых типичным является предикатный актант — объект. К таким глаголам относятся, например, глаголы восприятия типа *харах* 'смотреть, видеть', *сонсох* 'слушать, слышать' и т. п. Эти глаголы и их пассивные дериваты образуют конструкции, которые употребляются равноправно, без заметного предпочтения. Ср.: (28) *Би автобусны цонхоор олон хонь харав* 'В окно автобуса я вижу много овец' (актив), (29) *Автобусны цонхоор надад олон хонь харагдана* 'В окно автобуса мне видно много овец' (пассив).

Бобровников, 1849.— *Бобровников Алексей*. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.

Бямбасан, 1970.— *Бямбасан П.* Орчин цагийн монгол хэлний үйл үгийн хэв, байдал.— Хэл зохиолын судлал. 8-р боть, 1—12-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1970.

Глисон, 1959.— *Глисон Г.* Введение в дескриптивную лингвистику. М., 1959.
Гринберг, 1963.— *Гринберг Дж.* Квантитативный подход к морфологической типологии языков.— Новое в лингвистике. Вып. 3. М., 1963.

Жамбалсүрэн, 1975.— *Жамбалсүрэн Г.* Страдательный залог в японском и монгольском языках.— *StM.* 1975, t. 2 (10), fasc. 1—17.

Кузьменков, 1980.— *Кузьменков Е. А.* Лексический пассив и категория одушевленности в монгольском языке.— Вестник Ленинградского университета. Л., 1980, № 8.

Санжеев, 1963.— *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков: Глагол. М., 1963.

Успенский, 1977.— *Успенский В. А.* К понятию диатезы.— Проблемы лингвистической типологии и структуры языка. Л., 1977.

Холодович, 1979.— *Холодович А. А.* Вопросы грамматической теории. Л., 1979.

Храковский, 1978.— *Храковский В. С.* Залог и рефлексив.— Проблемы теории грамматического залога. Л., 1978.

Храковский, 1981.— *Храковский В. С.* Диатеза и референтность (К вопросу активных, пассивных, рефлексивных и реципрокных конструкций).— Залоговые конструкции в разноструктурных языках. Л., 1981.

Цог.— Цог (журн.). 1964, № 1.

Цыдендамбаев, 1979.— *Цыдендамбаев Ц. Б.* Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. М., 1979.

И. В. Кульганек

**ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ
МОНГОЛЬСКОГО ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА**

Собирание монгольского песенного фольклора началось в России с середины XVIII в. путешественниками, торговцами, людьми, волею судьбы попавшими в Монголию, а затем было продолжено учеными, местной бурятской, калмыцкой, русской интеллигенцией Забайкалья и Поволжья — П. Пестовским, П. Палласом, Е. Тимковским, П. Ровинским, Г. Гmeliным, И. Бичуриным. Большую роль в собирании песенного фольклора в Восточной Сибири сыграли политические ссыльные, сотрудничавшие в Русском географическом обществе, образованном в 1846 г., и его Восточно-Сибирском отделении, основанном в 1851 г. Разные взгляды собирателей на народную песню отразились на характере и качестве записей. Песня рассматривалась только как этнографический материал, и записи велись непрофессионально. В настоящее время эти записи не могут быть использованы для филологического исследования песни.

Научное изучение песенного фольклора монголов началось в конце XIX — начале XX в. Первым исследованием стала работа А. М. Позднеева «Образцы народной литературы монгольских племен», которая опровергла установившееся мнение об отсутствии идейности и поэтических обобщений в монгольских песнях [Позднеев, 1880].

Этнолого-лингвистическими экспедициями Б. Я. Владимирцова, Б. Барадийна, Г. Рамстедта, А. Н. Руднева, Ц. Ж. Жамцарано было записано громадное количество песен. Собирателей интересовали происхождение, возраст, личные качества, условия жизни, взаимоотношения с родственниками, социальное положение певца. Материалы экспедиций нашли отражение в трудах исследователей, внесших большой вклад в изучение песенного фольклора, и прежде всего в работе Б. Я. Владимирцова «Образцы монгольской народной словесности (Северо-Западная Монголия)», где впервые автор выделяет основные жанры монгольских песен: эпические, эпическо-лирические и шутливые [Владимирцов, 1926]. Девять песен с мелодиями опубликовано в сборнике «Образцы монгольской народной литературы» Ц. Ж. Жамцарано и А. Д. Руднева [Руднев, Жамцарано, 1908]. Г. Д. Санжеев, ученик Б. Я. Владимирцова, также занимался изучением монгольских народных песен. В частности, в своем

труде «Дархатский говор и фольклор» он показал, что дархатский фольклор не испытал существенного влияния буддизма [Санжеев, 1931].

Однако громадный песенный материал, записанный собирателями в разное время, остается до сих пор не опубликованным. Он хранится в Архиве востоковедов АН СССР в фондах Ц. Ж. Жамцарано (ф. 62), Б. Барадийна (ф. 87), в фонде «Монголия» (р. 2, оп. 1, ед. хр. 2), Хамгашалова (р. 2, оп. 2, ед. хр. 358, 359), Очирова (р. 2, оп. 1, ед. хр. 334), Руднева (р. 2, оп. 1, ед. хр. 342), Хамаганова (р. 2, оп. 1, ед. хр. 353), Пестовского (р. 2, оп. 1, ед. хр. 356), Бертагаева (р. 2, оп. 1, ед. хр. 362), Номинханова (р. 1, оп. 3, ед. хр. 39), Цыренова (р. 1, оп. 2, ед. хр. 37 и р. 1, оп. 1, ед. хр. 350). Ценнейшее собрание монгольского песенного фольклора, насчитывающее тысячи песен, включает монгольские (халхаские, дербетские, дархатские), бурятские (хоринские, эхиритские, баргузинские, кижингинские), калмыцкие песни. Большинство песен записано в произвольной транскрипции собирателей, часто скорописью, небрежно, что представляет определенные трудности для их расшифровки.

Большая коллекция монгольских песен имеется и в Рукописном отделе ИВАН. Сборники, которые не представляют единства ни в языковом, ни в литературном отношении, поступили из следующих коллекций:

Казанской духовной академии (D-125, D-126, D-127, H-70, C-349, D-31, E-86);

Ц. Ж. Жамцарано (F-225, F-57, D-13, F-131, D-116, F-165, B-206, D-117);

А. М. Позднеева (C-360, D-45, C-361, F-214, C-358, F-280, D-6, D-48);

К. Ф. Голстунского (F-67, D-38, C-74);

В. В. Радлова (F-177);

А. Д. Руднева (C-11);

К. В. Юргиновой-Вяткиной (A-11);

А. В. Бурдукова (F-288);

Самданова (F-537);

Mongolica Nova (B-210, C-278, C-279, F-49, B-178, F-129).

В 30-е годы при слиянии Музея антропологии и этнографии и Института по изучению народов СССР образовалась фольклорная секция Института антропологии и этнографии АН СССР, которая занялась изучением музыковедческих проблем монгольской народной песни. Фольклористами секции было записано 600 мелодий на валиках, которые хранятся в Институте русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Среди них есть записи, сделанные в Монголии в 1928 г. (колл. 15), в Селенгинском районе в 1929 г. (колл. 8), а также записи Э. В. Эвальд и Е. В. Гиппиус, сделанные в Ленинграде (колл. 162). Значительным итогом работы секции стала книга П. М. Берлинского «Монгольский певец и музыкант Ульдзуй-

Лубсан хурчи», в которой главное внимание уделялось тематике песен хурчи, композиции монгольского музыкального эпоса [Берлинский, 1933]. Шесть лет провел в Монголии Б. И. Смирнов, он выдвинул плодотворную идею о единственной возможности решения проблемы монгольского песенного стихосложения лишь на основе комплексного изучения монгольских стихов и музыки монгольских песен [Смирнов, 1971]. В дальнейшем эта идея была поддержана монгольскими учеными Ц. Дамдинсурэн, Ч. Чимидом, С. Буяннэмэхом и советским ученым С. А. Кондратьевым в книге «Музыка монгольского эпоса и песен» [Кондратьев, 1970].

Новый этап в изучении монгольской песни связан с выходом в свет серии статей и публикацией песен в Монголии в 50-е годы, что явилось результатом экспедиций монгольских филологов в худоны, где, как замечает академик Ц. Дамдинсурэн, было всегда много людей, интересующихся и прекрасно знающих фольклор, и у многих аратов были рукописные книги с записями песен, сказок [Дамдинсурэн, 1978]. В настоящее время полевые магнитофонные записи хранятся в Институте языка и литературы АН МНР, а рукописные сборники монгольских песен — в Рукописном фонде Государственной Публичной библиотеки Улан-Батора.

Научные интересы западных ориенталистов были всегда направлены на буддизм, канонические и народно-религиозные монгольские сочинения, и лишь с 1960-х годов появляются исследования монгольской песни в Европе. До этого периода, как нам известно, было только одно издание монгольских песен — фольклорные тексты из Ордоса, записанные бельгийским ученым Мостартом. В это издание включено 168 песен, и кроме глоссария есть комментарии ко многим песням, поясняющие условия их бытования [Mostaert, 1937].

Для фольклористики на настоящем этапе характерно обращение к теоретическим проблемам специфики монгольских песен. Так, эволюция жанра рассматривается в исследованиях П. Хорлоо [Хорлоо, 1977] и К. Н. Яцковской [Яцковская, 1978]. П. Хорлоо предлагает следующую жанровую классификацию: песни эпические, лирические и песни-диалоги. К. Н. Яцковская выделяет жанры: магтал, лирический, лирико-эпический, диалоговые песни. Проблема песенного стихосложения нашла отражение в многоплановом труде Д. Кары «Chants d'un barde mongol» [Kara, 1970], в работах К. Н. Яцковской, Ф. Диосеги [Dioszegi, 1980], М. Таубе [Taube, 1980]. Одна из многих задач, которые еще предстоит решать фольклористам, — создание поэтических, лексических, частотных словарей по монгольским песням. На основе таких словарей будет возможной полная систематизация употребления поэтических средств в народных песнях монголов. И богатейшие фонды, прежде всего Монголии и Советского Союза, могут обеспечить плодотворную работу по публикации и изучению монгольского песенного фольклора.

- Берлинский, 1933.— *Берлинский П. М.* Монгольский певец и музыкант Ульдзуй-Лубсан хурчи. М., 1933.
- Владимирцов, 1926.— *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (Северо-Западная Монголия). Л., 1926.
- Дамдинсүрэн, 1957а.— *Дамдинсүрэн Ц.* Монгол хэл бичгийн тухай. Улаанбаатар, 1957.
- Дамдинсүрэн, 1957б.— *Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1957.
- Дамдинсүрэн, 1978.— *Дамдинсүрэн Ц.* Оршил.— Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг. Улаанбаатар, 1978.
- Дашдорж, 1971.— *Дашдорж Д.* Монгол ардын хөгжмийн билигтнууд. Улаанбаатар, 1971.
- Лувсанбалдан, 1975.— *Лувсанбалдан Х.* Монгол дууны судлалын товч тойм.— Аман зохиолын судлал. 19-р боть. Улаанбаатар, 1975.
- Кондратьев, 1970.— *Кондратьев С. А.* Музыка монгольского эпоса и песен. М., 1970.
- Позднеев, 1880.— *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880.
- Поппе, 1937.— *Поппе Н. Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.—Л., 1937.
- Руднев, 1905.— *Руднев А. Д.* Мелодии монгольских племен. СПб., 1905.
- Руднев, Жамцарано, 1908.— *Руднев А. Д., Жамцарано Ц. Ж.* Образцы монгольской народной литературы. Вып. 1. СПб., 1908.
- Санжеев, 1926.— *Санжеев Г. Д.* Песенное творчество аларских бурят.— Буряттоведческий сборник. Вып. 2. Иркутск, 1926.
- Санжеев, 1931.— *Санжеев Г. Д.* Дархатский говор и фольклор. Л., 1931.
- Смирнов, 1971.— *Смирнов Б. И.* Монгольская народная музыка. М., 1971.
- Содном, 1960.— *Содном Б.* Монгол дууны түүхээс. Улаанбаатар, 1960.
- Хорлоо, 1975.— *Хорлоо П.* Аман зохиол утга зохиолын тухай. Улаанбаатар, 1975.
- Хорлоо, 1977.— *Хорлоо П.* Народная песенная поэзия монголов. Автореф. докт. дис. М., 1977.
- Хорлоо, 1981.— *Хорлоо П.* Монгол ардын яруу найраг. Улаанбаатар, 1981.
- Яцковская, 1978.— *Яцковская К. Н.* Сто песен дархата Г. Давааджия. М., 1978.
- Dioszegi, 1980.— *Dioszegi F.* Schamanenlieder der Mandschu.— AOH. 1980, t. 11.
- Heissig, 1966.— *Heissig W.* Mongolische volksreligiöse und folklorische Texte aus europäischen Bibliotheken. Wiesbaden, 1966.
- Kara, 1970.— *Kara D.* Chants d'un barde mongol. Budapest, 1970.
- Lörinz, 1973.— *Lörinz L.* Die mongolische Mythologie.— AOH. 1973, t. 26.
- Mostaert, 1937.— *Mostaert A.* Textes oraux d'Ordos. Peking, 1937.
- Poppe, 1975.— *Poppe N.* Mongolische Epen. Bd. 1, 2. Wiesbaden, 1975 (Mongolische Studien).
- Ramstedt, 1973.— *Ramstedt G. J.* Nordmongolische Volksdichtung. Helsinki, 1973.
- Taube, 1980.— *Taube E.* Volksdichtung aus dem Mongolei. Leipzig — Weimar, 1980.
- Urai-Köhalmi, 1966.— *Urai-Köhalmi K.* Die Farbbezeichnungen der Pferde in den Mandschuintungusischen Sprachen.— AOH. 1966, t. 19.

С. Ю. Неклюдов

**ЗАКОНОМЕРНОСТИ СТАДИАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЭПОСА
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ЮЖНОЙ СИБИРИ**

Героический эпос Центральной Азии и Южной Сибири составляет четкий повествовательно-фольклорный ареал, с одной стороны, отмеченный чертами значительного сходства, а с другой — включающий обширную гамму стадиально-типологических формаций, иллюстрирующих практически все этапы эволюции исследуемого жанра.

Прежде всего можно установить стадиальный диапазон жанровых разновидностей: древнейшая богатырская сказка («предэпическая» формация, представленная, например, у угро-самодийских и тунгусо-маньчжурских народов); архаический эпос якутов, бурят, монголов, ойратов и саяно-алтайских тюрков; формирующаяся эпопея более позднего типа (калмыцкий «Джангар», киргизский «Манас», узбекский «Алпамыш», географически находящиеся уже вне пределов ареала, но своим происхождением тесно с ним связанные). Следует отметить, что эта градация до некоторой степени условна. И «Алпамыш», и особенно «Джангар» имеют весьма древние черты, сближающие эти памятники не только генетически, но и типологически с центральноазиатскими фольклорными традициями, не говоря уже о том, что более архаические повествования о тех же героях существуют на Алтае и в Монголии. Достаточно зыбки границы между «предэпической» формацией и собственно эпосом. Показательно, что В. Я. Пропп называл эпосом весь архаический материал (от нивхского до якутского) [Пропп, 1958, с. 32—58], а В. М. Жирмунский, напротив, квалифицировал его (включая героические поэмы монгольских народов и сибирских тюрков) как богатырскую сказку [Жирмунский, 1974, с. 222—348]. Отвлекаясь от полемики по данному поводу, я в дальнейшем вслед за Е. М. Мелетинским [Мелетинский, 1963, с. 15—19] буду употреблять термин «богатырская сказка» исключительно для обозначения «предэпических» повествований, представленных, например, в устном творчестве тунгусо-маньчжурских и угро-самодийских народов.

Начну с дихотомии «миф — история», обуславливающей с самого начала специфику эпического развития. На ранней ста-

дин становления жанра, когда исторические представления еще не сформировались, а мифологическое сознание безраздельно господствует, рубеж между разными типами фольклорного повествования довольно зыбкий. Соотношение временных планов характеризуется противопоставленностью изолированной и замкнутой мифологической «до-временности», с одной стороны, и «со-временности», обозримой реальной или квазиисторической родо-племенной памятью, — с другой (хотя события, квалифицируемые как сопричастные жизненной повседневности, неизбежно осмысливаются в тех же категориях мифологического сознания).

Каковы же эти события? Межродовые и межплеменные столкновения, кровная месть, сватовство, некоторые узловые коллизии хозяйственного и социального быта. Им посвящены повествования, подчас довольно пространные и имеющие не очень четкую композиционную структуру. Представления об их безусловной достоверности отражены в жанровой терминологии, например у самодийских народов: ненецкое *ярабц*, нганасанское *дюруме* и энецкое *дёрёчу*, что значит «весть», «известие» [Долгих, 1961, с. 6]. Данные жанры, содержащие в себе некоторые черты будущих исторических преданий, существуют в синкретическом единстве с постепенно обособляющимся эпическим повествованием (ненецкое *сюдбабц*, энецкое *сюдобичу*, нганасанское *ситаби*; такое обособление в полной мере произошло у ненцев). Это — настоящие богатырские сказки со своими специфическими сюжетами, тематическую основу которых составляет борьба с иноплеменниками и демонами, а также брачные коллизии; в повествованиях о подвигах центрального персонажа приемы героической идеализации уже начинают играть определяющую роль. Временная и пространственная локализация событий здесь не имеет черт историко-географической конкретности (скорее соответствуя мифу). Аналогичное сочетание двух жанровых разновидностей наблюдается в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов, где также трудноразделимы предания богатырские и «исторические» [Василевич, 1966], под которыми следует понимать повествования о «безусловно достоверных» событиях (безотносительно к их действительной реальности и степени мифологизирующей деформации).

Итак, становление начальных форм эпического и исторического сознания происходит в рамках одного жанрового комплекса. Однако в процессе литературно-фольклорного развития их пути расходятся. Так, дистанция между историческим фольклором и героическим эпосом (олонхо) у якутов оказывается несравненно большей — это совершенно различные жанры, имеющие сравнительно мало точек соприкосновения. Не говоря уже о том, что реальная достоверность якутских преданий подчас достаточно высока [Эргис, Попов, 1960, с. 46—52], их континуум соответствует объему коллективной памяти, для которой чередование событий и смена поколений — от родо-племенных пер-

вопредков (Эллэя и Омогоя) до современников повествователя — есть единая последовательность.

Что касается якутского эпоса, то время действия в нем на-
следует признаки мифологической эпохи первотворения — замк-
нутой и не составляющей последовательности в границах само-
го жанра. События различных олонхо как бы параллельны и
независимы друг от друга, хотя их зачины всегда изображают
один и тот же пространственно-временной фон, одну и ту же
ситуацию «всеобщего начала». При этом некоторые важные со-
ответствия между историческими преданиями и якутским эпос-
ом все-таки существуют. Прежде всего основной и древнейшей
темой олонхо является заселение Среднего мира человеком и
обживание его родоначальниками племени ураангхай саха (т. е.
якутов), что прямо перекликается с историческими преданиями
о переселении якутов на Лену [Емельянов, 1983, с. 4—6]. Пока-
зательно, что один из первопредков (Эллэй Боотур) довольно
устойчиво наделяется прозвищем Эр-Соготох («Муж-Одино-
кий»), являющимся, в свою очередь, именем одного из главных
героев олонхо; возможна и прямая генетическая связь между
этими образами [Мелетинский, 1963, с. 304—310]. В целом ряде
произведений якутского эпоса фигурируют родоначальники
якутов (Саха Саалын, Саха Саарын, Сабыйа Баай и др.) — то-
же отзвук жанрового родства, уже достаточно далекого.

В бурятском фольклоре, типологически чрезвычайно близком
якутскому, а стадияльно несколько более позднем, взаимное
удаление начал «исторических» и «эпических» еще больше. Бу-
рятский эпос верен мифологической интерпретации картины ми-
ра — прежде всего опять-таки в описании «эпической эпохи»,
к которой приурочено действие героических поэм: раннего вре-
мени, имеющего космогоническую окрашенность. Дальнейшее
же развитие «исторических» жанров у бурят происходит в ро-
дословных преданиях и легендах (о Буха-ноён-баабае, Эхирите
и Булагате, Барга-баторе, Хоридое и пр.). В них между сказа-
ниями о первопредках и лицах исторического (или квазиисто-
рического) прошлого перекидывается мост.

У монгольских народов эта линия приводит к зарождению
летописной литературы. Ее первым образцом является знамени-
тое «Сокровенное сказание» (XIII в.), первая часть которого
(§ 1—68) представляет собой пересказ генеалогической легенды
Чингисова дома, типологически близкой бурятским преданиям.
Это произведение отличается известной смутностью своей жан-
ровой природы, не вполне еще соответствует требованиям,
предъявляемым к хронографической литературе, и сохраняет
явные рефлексy эпических конструктивных приемов. Мон-
гольские летописи XVII—XVIII вв. продолжают быть центром
притяжения и специфической циклизации небольших эпических
сюжетов, приуроченных к разным историческим событиям и ис-
торическим лицам. И хотя вся традиция монгольского летопи-
сания в значительной мере ориентируется на «Сокровенное ска-

знание» как на образец и источник исторического материала, именно эта «эпичность» в значительной мере утрачивается. Одновременно происходит перестройка вводной части: древнее генеалогическое предание уступает место легендам об индийских и тибетских царях, канонизированных северным буддизмом, в обрамлении уже не шаманской, а буддийской космологии.

Как особая ветвь монгольского летописания складывается историческая литература калмыков (XVIII—XIX вв.) По типу своему эти летописи (Габан Шараба, Батур Убаши Тюме́на) представляют собой дальнейший и весьма сильный отход от историко-эпической тональности; предельная лаконичность их стиля нарушается почти исключительно дидактическими вставками, а «богатырские» мотивы не имеют развития.

С опорой на традицию монгольской хронографии и использование местных генеалогических и родословных преданий в XVIII в. возникает исторический жанр и в бурятской литературе. Однако, даже имея достаточно архаическую экспозицию, отрывающуюся от фольклорной легенды, эти произведения представляют собой поздний этап жанрового развития, сопровождающегося дальнейшей «деэпизацией». Стиль бурятских летописей — суховатый, «протокольный», испытывавший, по всей видимости, влияние канцелярской, деловой письменности. Здесь пути «исторических» и «эпических» начал в литературе находятся, так сказать, в фазе максимального удаления.

Следует отметить, что «малые» формы литературных историко-героических повествований, о которых говорилось выше, имеют непосредственное отношение не столько к эпосу как таковому, сколько к устному историческому (в собственном смысле слова) преданию и к новому, возникающему жанру — исторической песне, испытавшей сильное влияние эпической поэтики. Так, в ойратско-калмыцкой литературе получают письменное закрепление небольшие историко-героические сюжеты, например «Повесть о победе дэrbэн-ойратов над монголами» («История Убаши Хунтайджи») или предания об Амурсане. Показательно, что эти сюжеты бытуют параллельно и в устной, и в литературной форме.

Итак, древнейшие формы эпического и исторического сознания связаны между собой, однако они не сразу получают адекватное отражение в соответствующих жанрах. От своего начального состояния «исторический» фольклор наследует известную невыраженность жанрового оформления, нечеткость границ между отдельными группами произведений. Относительная оперативность реакции на действительные события оборачивается некоторой размытостью тематического диапазона, благодаря чему структура «исторического» фольклора больше подвержена трансформациям и деформирующим влияниям со стороны сопредельных жанров. При этом внутри жанрового комплекса происходит постоянная генерация эпических начал, способст-

вующая появлению соответствующей окрашенности в историческом (или квазиисторическом) повествовании и даже приводящая к возникновению специфических историко-эпических жанровых разновидностей, особенно на стадии собственно литературного развития (например, вставные легенды в монгольских летописях).

Подобный процесс совсем не обязательно объясняется непосредственным воздействием героического эпоса, эпическая тождественность в историко-героических хрониках (или исторических эпопеях) [Рифтин, 1970] может развиваться вне всякой зависимости от фольклорных эпических форм, даже при полном их отсутствии. Подобные воздействия становятся наиболее вероятными (хотя и не строго обязательными) лишь при рождении такого относительно позднего жанра, как историческая песня, которая прямо использует уже сложившиеся песенные героико-эпические шаблоны [Тулоханов, 1973, с. 9, 12]; нечто подобное, вероятно, происходило при формировании историзованного «дружинного эпоса» в эпоху, предшествующую сложению Монгольской империи [Неклюдов, 1984, с. 227—229]. Однако на более архаических этапах подобные явления вряд ли возможны; показательно, в частности, отсутствие исторической песни в устном творчестве якутов.

Сам героический эпос Центральной Азии и Южной Сибири, очень рано получивший художественное оформление и внутреннюю завершенность, оказывается в противоположность историческим жанрам чрезвычайно устойчивым по своему тематическому диапазону и организующим принципам. Сохраняя верность сложившимся в древности канонам, он продолжает повествовать о событиях все той же «до-исторической» (или, вернее, «вне-исторической») эпохи, сохраняющей мифологический облик, и совершенно не реагирует даже на крупнейшие исторические события в жизни народа.

Иная картина наблюдается в среднеазиатском тюркском эпосе, генезис которого связан с центральноазиатским и южно-сибирским фольклорным ареалом. Условная эпическая эпоха и эпическое пространство заменяются реальными историческими, события увязываются с некоторыми историческими ситуациями (отображаемыми, впрочем, более чем обобщенно), хотя сюжет продолжает сохранять контуры древней богатырской сказки. На следующем этапе встреча эпического и исторического начал завершается прочным синтезом. Это происходит, в частности, в ряде тюркских (ногайских по своему происхождению) сказаний — главным образом в казахском фольклоре [Жирмунский, 1974, с. 387—516]. Характерно, что и по своей поэтической структуре новая жанровая разновидность несколько отличается от «старшего» эпоса (не столь регулярным и обильным использованием эпических шаблонов, большей простотой и т. д.), приближаясь в этом отношении скорее к исторической песне [Орлов, 1945, с. 128—147].

Хотя тематический диапазон эпического повествования достаточно широк, его основу все же составляют воинские коллизии, в обрамлении которых бывают представлены и прочие сюжетные звенья (такие, как богатырское сватовство или деятельность по добыванию культурных благ). Однако на разных этапах развития жанра «удельный вес» воинской героики меняется: в процессе литературной эволюции он постепенно повышается, достигая своего апогея в «историзованных» эпических формах, после чего уступает место авантурным, романическим и другим мотивам, что связано с существенными жанровыми трансформациями.

В архаической богатырской сказке организующим началом служит биография главного героя, событиями которой являются поединки с врагами и брачные приключения. На начальном этапе эти тематические элементы, впрочем, дифференцированы слабо, ибо в процессе жанрообразования экспансия эпических начал приводит к специфической «воинской» окрашенности всей брачной тематики, что может отражаться в соответствующей фольклорной терминологии и номенклатуре. Такое явление наблюдается, например, в хантыйских богатырских сказках [Патканов, 1891, с. 63].

Подобная «открытость» брачного цикла для богатырской разработки имеет свои предпосылки в социальной организации первобытных обществ и в мифологическом сознании [Мелетинский, 1963, с. 21—94], добывание культурных благ мифологическим героем (один из центральных сюжетов мифа!) и добывание жены составляют ближайшую параллель (в волшебной сказке развивается параллелизм поисков сказочных ценностей и поисков невесты). Борьба за невесту выражается в ритуальном конфликте с ее отцом (шире — со всем кланом невесты), а также с соперниками в сватовстве. Вторичным по отношению к этому сюжету является похищение жены врагом и ее возвращение, рассказ о котором обычно представляет собой «второй тур» приключений героя.

Несмотря на этот синкретизм, эпическое повествование еще на древней стадии явственно распадается на два типа: «семейно-брачный» и «воинский». Они могут интерпретироваться как более архаический и менее архаический, исходя из того что в перспективе дальнейшего литературного развития постепенно вытесняющим все прочие мотивы является именно богатырский цикл.

С определенной точки зрения «брачный цикл» наиболее полно воплощает «биографическое» начало в повествовании. Прочие звенья биографической последовательности (чудесное рождение, героическое детство, первый подвиг) обычно получают детальную сюжетно-композиционную разработку позднее и к тому же не имеют самостоятельного фабульного значения. Это, во всяком случае, относится к чудесному рождению и героическому детству; что же касается первого подвига, то именно

здесь пафос личного героизма совпадает с его «общественной» направленностью, что специфично именно для героического эпоса. Героическое детство может слиться с первым подвигом при складывании образа богатыря-малолетки, не имеющего «взрослой» биографии. Приключения же в архаической богатырской сказке носят, как правило, несравнимо более монотонный характер, отдельные звенья повествования еще не выделяются в качестве кульминационных.

Постепенно брачная тематика оттесняется «воинской» на периферию повествования, но длительное время сосуществует с ней в пределах одной жанровой группы, одной эпической традиции или даже в пределах одного произведения, что определяет не только два тематических слоя, закрепленных и в композиционной структуре («матримониальный» цикл часто предшествует воинскому), но и две группы произведений — такая картина наблюдается практически во всем монгольском и тюркском фольклоре Центральной Азии и Сибири. В тюркском эпосе Средней Азии воинская тематика уже явно перевешивает, а семейно-брачная полностью подчинена ей; в некоторых же сказаниях «ногайского» цикла последняя почти отсутствует. И только в процессе поздней «романизации» эпоса, при рождении балладных жанров «личная», на сей раз уже любовная, линия снова начинает играть определенную роль.

Обратимся теперь к тем изменениям, которые происходят в интерпретации центральных образов эпического повествования. В облике героя архаического эпоса еще ощутимы черты мифологического персонажа: первопредка, первого человека, одинокого и не знающего о своем происхождении; культурного героя, сошедшего на землю для обуздания демонических сил; трикстера (подчас с зооморфными чертами), имеющего «низкий статус» [Мелетинский, 1964]. Его наименование может включать следующие семантические составляющие: этноним, вообще человек (что связано, ибо для архаического сознания данные понятия практически совпадают), мужчина, муж (что опять-таки то же самое), богатырь (т. е. как бы «муж, превосходящий других»). Все они в совокупности входят в систему противопоставлений, определяющую фабульные амплуа главного героя повествования: как представитель своего племени, он противопоставлен иноплеменикам (сюжет межплеменной борьбы); как человек, он противопоставлен потусторонним силам («демоноборческие» сюжеты); как мужчина, он является потенциальным «брачным партнером» (сюжет героического сватовства); наконец, как богатырь, он резко выделен из среды сородичей и соплеменников.

Однако подобное наименование еще не является собственным именем в точном смысле этого слова: оно носит обобщающий, собирательный характер. Так, в якутском эпосе герои

имеют типовые имена: Эр-Соготох («Муж-Одинокый»), Нюргун-Боотур («Славный богатырь») и Мюлдью-Бёгё («Мюлдью-Си-лач»), причем «герои, носящие имя Эр-Соготох, сначала одиноки; большинство Нюргунов в детстве спускается с неба; большинство Мюлдью в детстве бывают калеками или уродами» [Пухов, 1962, с. 6]. Следовательно, речь идет о собирательных названиях отдельных классов центральных персонажей, объединенных общими чертами.

В бурятском фольклоре « типовые » наименования, возможные для ряда второстепенных персонажей (сестра героя, дядя, слуга-табунщик и пр.), обычно не используются для обозначения главного героя повествования, имя которого уже определяет его самого, а не принадлежность к определенному разряду персонажей. Тем не менее и здесь, и во всем центральноазиатском фольклоре имена эпических героев строятся однотипно, из одинаковых лексических элементов, число которых не слишком велико.

Основными компонентами подобных наименований являются слова со значением « муж », « герой », « силач », семантически параллельные им военно-феодальные титулы (*багатур*, *эр*, *алл*, *мэргэн*, *хан* и пр.), а также эпитеты, которые обозначают признаки и облик персонажа или заключают в себе символический смысл, связанный с некоторыми цветами, металлами, стихиями, зоо- и орнитоморфными образами [Неклюдов, 1984, с. 95, 102]. Пока компоненты собственного имени сохраняют такую семантику, границы между титулом и именем, между эпитетом и именем остаются зыбкими. Имена существуют в полных и кратких вариантах, причем полнота создается дополнительным « нанизыванием » тех же эпитетов или титулов; подчас в подобной развернутой конструкции затруднительно обнаружить основной компонент, это ядро имени легко выделяется лишь в тех случаях, когда оно лишено прямых контекстуальных и семантических расшифровок. Может быть, именно смысловая непрозрачность такого неделимого далее « остатка » пространного наименования делает его в большей степени подобным собственному имени.

Историзация эпических форм приводит этот процесс к завершению — герой окончательно обретает имя. Кроме того, он — естественно, уже не как представитель определенного разряда персонажей эпоса — может выйти за рамки самого эпического жанра и превратиться в объект культа. Так было с некоторыми ойратскими богатырями и в еще большей степени с Гэсэром, являющимся одним из весьма почитаемых божеств в Центральной Азии.

Добавлю, что последующее развитие может привести героя назад, к обобщенно-нарицательному типу — если растущая популярность делает его центром притяжения все большего количества сюжетов. На нашем материале подобный процесс не отмечен; в качестве примера можно привести Марко или Стоя-

на балканского эпоса, имя которого постепенно превратилось в нарицательное наименование популярного персонажа повествовательного фольклора [Смирнов, 1974, с. 37—38].

Обратимся теперь к противнику эпического богатыря. В архаическом фольклоре этот образ складывается из двух компонентов: представления о враждебном иноплеменнике, противопоставленном людям «своего» племени, и о демоническом духе-хозяине, хранителе и обладателе (а впоследствии и похитителе) культурных благ, конфликт с которым организует основной сюжетно-тематический пласт архаической мифологии [Мелетинский, 1963, с. 432 и др.]. Однако уже на древнейшей стадии развития эпических форм эти две ипостаси практически неразделимы, антропоморфизация духа-хозяина и мифологизация образа враждебного иноплеменника идут навстречу друг другу. Это отражается в наименовании эпического противника: «этнонимическом» (название или даже самоназвание враждебного племени) и «мифологическом» (имя соответствующего демонического персонажа).

Трансформационные процессы, связанные с фигурой эпического противника, параллельны тем видоизменениям, которым подвергается образ главного героя. Существенно, однако, что враг в этом отношении несколько «отстает» от центрального персонажа. Мифологическая интерпретация (враг — чудовище) удерживается дольше, лишь постепенно уступая место интерпретации этнической (враг — иноплеменник), которая подготавливает почву для историзации эпического конфликта. Степень обобщенности образа эпического врага также все время остается выше, чем у героя; он чаще представлен «безымянно», «нарицательно»; он скорее не «единственный в своем роде» (как эпический герой), а лишь один из представителей типового ряда персонажей, сменяющих друг друга в серии поединков с героем в порядке их старшинства или возрастающего могущества. В якутском эпосе тип мифологического противника господствует безраздельно; в фольклоре монгольских народов и саяно-алтайских тюрков он если и не абсолютно преобладает, то, во всяком случае, является важнейшим, определяющим облик почти любого эпического врага. Однако уже в калмыцком «Джангаре» жилище врага — совсем не «логово чудовища», а военно-феодалная ставка со своим владыкой, полководцами, послами и пр. В среднеазиатском тюркском эпосе историзация завершается: враг в полной мере обретает конкретную государственно-племенную принадлежность, наделяется «историческим» именем и т. д.

Наиболее древние формы эпического повествования, как правило, отличаются сравнительно небольшим объемом и соответственно небольшим событийно-временным охватом. Однако в силу особенностей сюжетно-композиционной организации ар-

хаического фольклора (возможности сюжетных наращиваний, сокращений, эпической детализации — впрочем, в ограниченном масштабе) размеры богатырской сказки колеблются в довольно больших пределах.

На следующей стадии развития происходит увеличение объема произведений. Эпические поэмы якутов и бурят (эхирит-булагатов) достигают иногда двадцати тысяч строк и больше. Реализуются потенции увеличения событийно-временного охвата эпоса (произведение зачастую описывает почти всю жизнь героя, подчас включая даже фрагменты биографии его отца или сына; таким образом, делается шаг в сторону установления биографической циклизации), однако прежде всего разрастание объема происходит за счет углубления сюжетной детализации и соответственно «разбухания» каждого композиционного звена повествования.

Уже в менее архаической стадияльной формации бурятского фольклора (унгинской) объем эпических поэм снижается до нескольких (двух-трех) тысяч строк; этот объем можно считать средним для ойратского и отчасти для монгольского эпоса. Степень эпической детализации остается примерно прежней, а «событийная емкость» повествования несколько меняется за счет уменьшения количества приключений, не столь, правда, значительного. В пределе процесс этот приводит к появлению «малой» эпической формы, сюжет в которой построен на одном-двух приключениях героя, а объем редко превышает тысячу строк, варьируясь обычно в пределах нескольких сотен стихов (эпос Северной Халхи, Южной и Восточной Монголии).

«Малая» форма создает предпосылки для сложения эпического цикла, немислимого на предыдущих этапах литературно-фольклорного развития. Так, калмыцкий «Джангар» включает ряд героических поэм о подвигах отдельных богатырей, группирующихся вокруг единого эпического центра и эпического владыки. Завершение подобного фабульного синтеза и сложение грандиозной эпопеи произошло в киргизском «Манасе», использовавшем, кажется, все возможности эпической циклизации.

Однако это не единственный путь увеличения объема эпоса на его относительно поздней стадии. Сопоставление огромной узбекской эпической поэмы об Алпамыше с более архаическими и соответственно более краткими алтайскими версиями того же произведения показывает практически неисчерпаемые возможности сюжетной детализации, способной «развернуть» текст до размеров «большой» эпической формы. А на следующем этапе эпического развития (например, казахский эпос) мы опять обнаружим «малую» форму, т. е. наблюдается своего рода «пульсация» форм: каждое звено эволюции (стадияльной! — это важно подчеркнуть) как бы описывает полный и внешне заверченный цикл.

То же самое в общих чертах можно сказать о соотношении поэтической и прозаической форм. В богатырской сказке про-

являются самые разные тенденции ритмического построения: проза; переход к ритмической прозе; выделение стихотворных пассажей; «смешанный» прозопозитический текст; стихи. В угросамодийском и тунгусо-маньчжурском фольклоре можно найти примеры всех перечисленных типов.

В якутском олонхо закрепляется архаическая «смешанная» форма, хотя эпос в целом, несомненно, стремится к установлению стихотворной структуры. Она складывается у западных бурят и удерживается у ойратов; у забайкальских бурят мы вновь обнаруживаем прозопозитическую форму. В дальнейшем «смешанная» форма продолжает конкурировать со стихотворной, более полно выражающей эпическую поэтику. Однако следующим этапом развития опять будет возвращение к прозе, на сей раз означающее полную деградацию жанра: прозаический пересказ эпического произведения сопровождается разрушением эпической поэтики. На базе подобных пересказов может возникнуть новый жанр — сказка о богатырях (иногда также именуемая богатырской сказкой).

Существенные изменения происходят в процессе развития эпоса и по линии типологии исполнения. В архаической богатырской сказке встречается отношение к тексту как к некоему самостоятельно существующему организму, в известном смысле независимому от исполнителя. Так, например, для самодийского фольклора характерны лейтмотивные стилистические формулы типа «слово-песня сказала далее», «теперь речь ушла к тому-то», «речь увидела там» [Долгих, 1961, с. 12—13; Купреянова, 1965, с. 77 и сл.], т. е. эпос как бы «сам себя исполняет».

Анимистическое наделение речи душой (особенно поэтической речи) тесно связано с внетекстовой, культовой стороной исполнения эпоса и с мистической интерпретацией его генезиса. Получение эпического произведения (или целого репертуара) происходит в формах шаманского избраннычества, человека наделяют даром сказителя при посещении им потустороннего (часто — подземного) мира либо при его встрече с духом — иногда с самим героем исполняемого произведения; легенды, повествующие о такого рода историях, являются глобально распространенными.

В силу этого исполнение архаического эпоса окружено строгой системой регламентаций и табу, касающихся места, времени, условий исполнения (например, табу на летнее исполнение эпоса у монгольских народов), а также запретов на произнесение отрывочных фрагментов или, наоборот, целой поэмы. В соответствии с мифологической «специализацией» того или иного эпического героя произведение о нем может «работать» как своего рода шаманское призывание.

Благодаря подобному синкретизму эпического творчества и култово-мифологической практики на древнейших этапах маловероятно появление особого божества, покровительствующего эпической поэзии — такие функции в рассматриваемом регионе

начинает приобретать только монгольский эпический герой Хан-Харангуй. В силу тех же причин не сразу, очевидно, появляется осознание сказительской преемственности, эпической традиции и школы. Действительно, произведение, существующее «само по себе», получаемое вследствие мистического откровения, и «не нуждается» в посредстве мнемотехнических приемов, в усваивании репертуара учителя и пр. Поэтому будущий сказитель не должен обладать выдающимся голосом или незаурядной памятью — совсем наоборот, именно отсутствие этих качеств составляет яркий контраст со способностями, проявляемыми им впоследствии. На следующем этапе развития возможно появление «компромиссного» варианта: сказительская преемственность («от кого перенял») прослеживается на протяжении двух-трех поколений, родоначальник же школы получает свой дар и свой репертуар еще «шаманским» способом.

Более поздним явлением оказывается тематическое проникновение исполнения в эпический сюжет, появление фигуры эпического певца [Гринцер, 1974, с. 15—31]. Подобные примеры нехарактерны для фольклора тюркских и монгольских народов Сибири и Центральной Азии, однако их можно обнаружить в калмыцком эпосе о Джангаре и в эпических традициях Средней Азии. Завершающим этапом будет полная передача произведения в уста певца, фигура которого вынесена за рамки сюжета — в зачинные и заключительные части произведения. Так построен, в частности, средневековый огузский книжно-эпический свод «Китаб-и дэдэм Коркут», представляющий собой цикл поэм «малой» формы, связанных между собой фигурой певца-повествователя Коркута. Весь текст в этом случае приобретает вид «повествования о повествовании», а само произведение становится как бы серией монологов или огромным монологом, произнесение которого в экспозиции часто оправдывается опорой на существующую традицию.

Итак, феномены «архаические» и «поздние» обладают значительным типологическим сходством: на разных уровнях эпос в своем развитии как бы описывает полный круг, возвращаясь (иногда и неоднократно) к исходным формам, тематическим конфигурациям и пр.

Так обстоит дело с соотношением эпических и исторических начал. На начальной стадии они существуют в синкретическом единстве, затем обособляются и постепенно расходятся (не утрачивая, впрочем, некоторой связи, проявляющейся, в частности, в постоянной тенденции к «эпизации» историографической литературы); на позднем этапе исторические начала вновь приходят в соприкосновение с эпосом. Это сходство раннего синкретизма и позднего синтеза нуждается, однако, в оговорке: в первом случае речь идет о «пред-эпических» и «пред-исторических» формах, так как на раннем этапе ни историческое мышление, ни эпические жанры еще не сложились.

Тот же тип схождений и различий прослеживается в характере центральной эпической коллизии — при сопоставлении ее архаических и поздних форм. И там и здесь доминирует «личная» линия героя, однако в первом случае это древний матримонийный цикл, а во втором — любовно-романтические мотивы, вторгающиеся в эпос на позднем этапе его развития. Особенно наглядно совпадение архаических и поздних элементов демонстрируется на примере чередования эпических форм — «малых» и «больших», прозаических, прозопоэтических и стихотворных. Наконец, то же обнаруживается в области типологии исполнения: сходство «самоповествующегося» текста и текста, повествующего о своем исполнении.

Однако в процессе исторического развития эпос не обязательно должен проходить все упомянутые стадии. В архаическом фольклоре не всегда складывается богатырская сказка, и вызываемый ею к жизни соответствующий конструктивный тип тогда не получит развития в данной фольклорной традиции. Эпос вообще подчас возникает сразу в поздних «историзованных» формах, минуя архаические этапы. Кроме того, ряд явлений, особенно ярко выражающих приметы тех или иных этапов стадийного развития, в некоторых традициях получает весьма специфическое и полное выражение, не будучи характерным для другого национального фольклора. Так, в феномене «самоповествующегося» текста полно проявляется особое отношение к эпическому произведению в архаическом фольклоре, хотя в такой «заостренной» форме оно встречается в данном ареале только у самодийских народов. Это касается и многих других примеров.

Подобные соображения вносят существенные коррективы в возможность исторической интерпретации данных закономерностей. Учитывая этноязыковую и культурную близость тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов, чрезвычайно соблазнительно интерпретировать описанную картину как эволюционную последовательность, развернутую в пространстве. Древнейшими в этом случае оказались бы тунгусо-маньчжурские (и угро-самодийские) богатырские сказки, затем эпос якутский, бурятский (сначала западнобурятский с последовательным выделением эхирит-булагатского, унгинского и забайкальского), ойратский, халхаский, саяно-алтайский и т. д. Однако более внимательный анализ этих эпических традиций если не полностью исключает подобную постановку вопроса, то по крайней мере переводит ее несколько в иную плоскость. Прежде всего, не исключено, что богатырские сказки (тунгусо-маньчжурские, во всяком случае) сложились не без влияния более зрелого тюркского и монгольского повествовательного фольклора. Далее архаичность якутского и бурятского эпоса обусловлена не только сохранением его древнего состояния, но и архайзующим влиянием того же тунгусского фольклора. Подобно этому, древние слои в некоторых саяно-алтайских тюркских

эпических традициях, возможно, связаны с самодийским субстратом. Наконец, разительные сходжения между эпосом сибирских тюрков и монгольских народов нельзя рассматривать как реликты древнего эпического единства, они в значительной мере суть результаты более поздних культурных контактов, практически не прерывающихся за всю многовековую историю центральноазиатских кочевых народов.

- Василевич, 1966.— Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. Запись текстов, пер. и коммент. Василевич Г. М. М.— Л., 1966.
- Гринцер, 1974.— *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974.
- Долгих, 1961.— Мифологические сказки и исторические предания энцев. Записи, введ. и коммент. Долгих Б. О. М., 1961 (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. XVI).
- Емельянов, 1983.— *Емельянов Н. В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983.
- Жирмунский, 1974.— *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Купреянова, 1965.— Эпические песни ненцев. Сост., вступит. ст., коммент. Купреяновой З. Н. М., 1965.
- Мелетинский, 1963.— *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский, 1964.— *Мелетинский Е. М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири.— Проблемы сравнительной филологии. М.— Л., 1964.
- Неклюдов, 1984.— *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Орлов, 1945.— *Орлов С. А.* Казахский героический эпос. М.— Л., 1945.
- Патканов, 1891.— *Патканов С.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891.
- Пропп, 1958.— *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Пухов, 1962.— *Пухов И. В.* Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. М., 1962.
- Рифтин, 1970.— *Рифтин Б. Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.
- Смирнов, 1974.— *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции (Проблемы эволюции). М., 1974.
- Тулоханов, 1973.— *Тулоханов М. И.* Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973.
- Эргис, 1947.— Нюргун Боотур Стремительный. Ред., пер., коммент. Эргиса Г. У. Якутск, 1947 (Богатырский эпос якутов. Вып. 1).
- Эргис, Попов, 1960.— Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 1. Изд. подгот. Эргис Г. У. Под ред. Попова А. А. М.— Л., 1960.

М. Н. Орловская

О ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ
МОНГОЛЬСКОГО ПИСЬМЕННОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА

Появление монгольской письменности, зафиксировавшей монгольский литературный язык, относится к концу XII — началу XIII в., причем до сих пор не установлено, какое монгольское племя и при каких обстоятельствах ввело у себя письменность на основе уйгурского алфавита.

Я. Шмидт [Schmidt, 1833, с. 243—256], А. М. Позднеев [Позднеев, 1897, с. 50], Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1929, с. 19], а позже и другие исследователи [Санжеев, 1953, с. 15; Санжеев, 1960, с. 9—10; Шастина, 1957, с. 196] считали, что это могли быть найманы или керейты, наиболее культурные из монгольских племен, жившие в ту пору по соседству с уйгурами. Б. Я. Владимирцов, будучи убежден в монгольском происхождении найманов и керейтов, предполагал, что, «по-видимому, монгольский письменный язык возник именно у этих монгольских племен до эпохи Чингис-хана» и что «Чингис-хан ввел для нужд своей державы уже готовый литературный язык, язык достаточно фиксированный, изображавшийся при помощи уйгурских букв» [Владимирцов, 1929, с. 19—20].

В качестве доказательства найманского происхождения монгольской письменности обычно приводится широко известное историческое предание о том, что в 1204 г. Чингис-хан, одержав победу над найманами, захватил в плен уйгура по имени Та-та-тонга, служившего «канцлером» у найманского Даян-хана. С помощью этого «канцлера» и была будто бы введена Чингис-ханом письменность на уйгурской основе.

Эта версия нашла поддержку среди монголоведов [Санжеев, 1953, с. 14—15; Haenisch, 1948, с. 183; Порре, 1951, с. 57]. Однако никаких найманских памятников до сих пор не обнаружено, а сама версия не менее убедительно опровергается рядом ученых, считающих, что найманы были племенем не монгольского, а тюркского происхождения [Бобровников, 1849, с. V; Howorth, 1874, с. 693—694; Poucha, 1956, с. 59]. По мнению Л. Лигети, «найманы во времена Чингис-хана говорили еще и на своем прежнем, тюркском, языке», а «в „Сокровенном сказании“ монголов найманские топонимические названия и личные

имена большей частью тюркского происхождения» [Лигети, 1955, с. 136].

Вопросом о происхождении найманов специально занимался также С. Мураяма. Исследуя этимологию собственных имен и титулов найманов, сохранившихся в «Сокровенном сказании» и у Рашид ад-Дина, японский ученый приходит к заключению, что найманы говорили не на монгольском, а на тюркском наречии [Miyayama, 1959, с. 188—198]. Согласно «Юань ши» («История династии Юань»), Та-та-тонга был реальным историческим лицом, жившим на рубеже XII—XIII вв. На этом основании С. Мураяма делает вывод, что Та-та-тонга знал монгольский язык и письменность, которым и обучал, попав в плен, детей Чингис-хана. Но с этим языком, как считает ученый, первыми познакомились не найманы, а скорее всего керейты [Miyayama, 1959, с. 197—198].

Керейтской гипотезы склонен был придерживаться и Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1932, с. 6—7]. Как известно, керейты задолго до Чингис-хана приняли христианство несторианского толка, длительное время находились в культурных отношениях с уйгурами и другими народами Туркестана и Семиречья и были на более высокой ступени общественного развития, чем другие монгольские племена. Фактом является и то, что «Чингис-хан при организации и внутреннем устройстве своей империи часто брал примеры у керейтов» [Лигети, 1955, с. 136]. Однако и керейтская версия не вносит ясности в проблему истоков монгольского письменного языка, тем более что и об этническом происхождении этих племен также существуют разные мнения: одни считают их монголами [Владимирцов, 1929, с. 19], другие — тюрками [Аристов, 1896].

В последнее время появилась еще одна, третья версия, связывающая происхождение письменного монгольского языка с киданями [Лигети, 1955, с. 138; Викторова, 1961, с. 137—155; Викторова, 1980, с. 139—155].

Первые достоверные сведения о киданях китайская династийная хроника «Вэй шу» («История династии Северная Вэй») относит к эре правления Дэн-го (386—395), т. е. концу IV в. [Е Лун-ли, 1979, с. 16]. Киданьские глоссы, сохранившиеся в китайских источниках, свидетельствуют о том, что «киданьский язык безусловно относится к монгольским языкам» [Лигети, 1955, с. 138] и что он «по сравнению с монгольским языком XIII—XIV вв. обнаруживает более древние черты (вместо *h* в начале слова еще имеется *n*)» [Кара, 1972, с. 9—10].

У киданей было две разновидности собственной системы письма и богатая оригинальная и переводная литература [Рудов, 1963, с. 90; Рудов, 1961, с. 169—170]. «Большое письмо» было изобретено на основе китайской иероглифической письменности для обозначения родов и имен военачальников, а идея создания общепотребительного «малого письма», вероятно, была заимствована у уйгуров. Во всяком случае, его создатель

Тела (Дела) был знаком с уйгурским алфавитом [Қара, 1972, с. 10]. К сожалению, до нас не дошло почти ни одного литературного произведения киданьских писателей, если не считать эпитафии, да и само киданьское письмо было забыто.

В конце прошлого столетия А. М. Позднеев случайно обнаружил на развалинах бывшего киданьского города Цинчжоу несколько фрагментов, оказавшихся текстами на киданьском письме. Однако этому открытию не придали должного значения.

В 1920 г. недалеко от этих развалин П. Пельо обнаружил подземные мавзолеи киданьских правителей с сохранившимися стенами с надписями на киданьском и китайском языках, представляющими собой эпитафии императорам и императрицам. В 1949 г. в провинции Ляонин китайскими археологами были найдены куски каменных плит с текстом на киданьском языке.

Первый этап дешифровки киданьского письма, проведенный советскими учеными, пока не дал определенных результатов, подтвердив лишь агглютинативный характер киданьского языка [Стариков, 1968, с. 148—151; Материалы, 1970; Таскин, 1963, с. 127—147]. Однако по отдельным киданьским словам, сохранившимся в китайской транскрипции, и по ряду историко-этнографических данных некоторые ученые устанавливают принадлежность киданьского языка к алтайской группе и его родство с монгольским языком [Лигети, 1955, с. 138; Қара, 1972, с. 10; Викторова, 1980, с. 139—155].

Если признать киданей монголоязычным народом, то в таком случае это был один из первых монгольских народов, создавших свою письменность.

Сторонники киданьской гипотезы считают, что «в основу монгольского литературного языка лег язык семиреченских киданей (кара-кытаев), к которому была приспособлена уйгурская письменность, распространенная ранее среди ряда племен Средней Азии и Восточного Туркестана» [Викторова, 1961, с. 155].

Что же касается найманского «канцлера», обучавшего детей Чингис-хана монгольскому языку, зафиксированному уйгурской письменностью, то и в данном случае предполагается, что, будучи чиновником при дворе, Та-та-тонга знал этот язык, которому и обучил окружение Чингис-хана, после того как был взят в плен [Викторова, 1961, с. 153].

Так обстоит дело с версиями о происхождении монгольской письменности и монгольского письменного литературного языка, причем ни одна из них до сих пор не получила достаточно обоснованного фактами подтверждения.

Высказываются также разные точки зрения и о периодах и истории развития старописьменного монгольского языка.

Впервые периодизация старописьменного монгольского языка с подразделением на три периода и с характеристикой фоне-

тических, грамматических и лексических особенностей каждого из периодов была предложена Б. Я. Владимирцовым.

Первый — древний период начинается от неизвестного нам времени и продолжается до начала XIV в.

Второй — средний период продолжается от начала XIV до второй половины XVI в.

Третий — классический период начался с конца XVI — начала XVII в.¹ и продолжается в XX в. [Владимирцов, 1921, с. 41—53; Владимирцов, 1929, с. 20—24, 33, 73—78, 118—120].

Такой же периодизации придерживается и Г. Д. Санжеев [Санжеев, 1953, с. 15—16; Санжеев, 1960, с. 9—10].

Несколько иную классификацию дает Л. Лигети, справедливо считающий, что «возникновение монгольского языка ... нельзя связывать с выступлением на историческую арену Чингис-хана». Как пишет автор, «не подлежит сомнению, что отрезок жизни и развития монгольского языка с момента его обособления от прочих родственных языков до столетий, предшествующих XIII в., охватывает огромный период» [Лигети, 1955, с. 136—137]. Поэтому первый период, самый древний в истории монгольского языка, о котором имеются лишь гипотетические данные, он условно называет «протомонгольским».

Вторым периодом Л. Лигети считает тот, «который непосредственно предшествовал периоду, засвидетельствованному уже в наших древнейших письменных памятниках XIII в.». Этот период он называет «древнемонгольским».

Третий — «среднемонгольский» период Л. Лигети частично совпадает с тем, который в классификации Б. Я. Владимирцова считается первым [Лигети, 1955, с. 136].

Нет единого мнения относительно периодизации истории монгольского письменного языка и среди монгольских лингвистов. А. Лувсандэндэв, например, подразделяет развитие монгольского языка на три периода.

Первый — древний период, по его классификации, продолжается с незапамятных времен приблизительно до начала XIII в.²

Второй — средний период продолжается с начала XIII в. и до середины XVII в. Этот период монгольский ученый, в свою очередь, подразделяет на два этапа: первый длился до начала XIV в., а второй — с начала XIV до середины XVII в.

Третий период начался с середины XVII в. и продолжается сейчас. Этот период, как и второй, имеет два этапа: первый —

¹ Начало третьего периода Б. Я. Владимирцов выделяет в особый, переходный период, когда существовало смешанное уйгуро-монгольское письмо [Владимирцов, 1929, с. 33].

² Позже А. Лувсандэндэв несколько изменил свою точку зрения: первый — древний период с неизвестного времени продолжается уже не до начала XIII в., а только до V в. н. э. Соответственно первый этап второго периода, начавшись примерно с V в., продолжается до начала XIV в. [Лувсандэндэв, 1977, с. 11].

с середины XVII в. и до 40-х годов XX в., а второй — после 40-х годов [Лувсандэндэв, 1972, с. 19—21].

Д. Томортого выделяет четыре периода.

Первый — протомонгольский период, т. е. тот, о котором, по словам Л. Лигети, «у нас имеются лишь очень смутные догадки».

Второй — древнемонгольский, охватывает промежуток времени с конца «протомонгольского» периода до XI—XII вв.

Третий — среднемонгольский период, начинается приблизительно в XI—XII вв. и продолжается до XVI—XVII вв.

Четвертый — современный период, берет начало в XVI—XVII вв. и является прямым результатом развития среднемонгольского языка [Томортого, 1972, с. 47—57].

Конечно, монгольский язык или диалект, легший в основу письменного монгольского языка, существовал задолго до того, как он был зафиксирован в памятниках на уйгурском письме. Затем на протяжении нескольких веков этот язык, а до недавнего времени и письменность развивались и изменялись. «Письменный монгольский язык,— писал Б. Я. Владимирцов,— отнюдь не является чем-то раз навсегда установившимся; он знает несколько ступеней развития и в том виде, в каком его представляют наши грамматики, установился сравнительно недавно» [Владимирцов, 1921, с. 41—42].

Предложенная Б. Я. Владимирцовым периодизация развития монгольского литературного языка, а также данная им лингвистическая и историческая характеристика каждого из трех периодов в общем остается верной и сейчас.

Язык древнего периода, вероятно, возник «на почве какого-то очень древнего диалекта, который выявляет древнюю стадию развития монгольского языка» [Владимирцов, 1929, с. 20]. Возможно, это был язык предков киданей. Уже до того как он был воспринят окружением Чингис-хана, это был сложившийся письменный язык, отличающийся от живого разговорного языка монголов. Язык этот использовался главным образом для нужд административно-государственного аппарата. Одним из важнейших источников для описания языка рассматриваемого периода является транслитерация старописьменных монгольских текстов.

В результате исследования древних текстов удалось восстановить систему вокализма этого периода, которая состояла из восьми гласных звуков, образующих два сингармонических ряда:

1) гласные заднего ряда: *a, o, u, i*;

2) гласные переднего ряда: *ä, ö, ü, i* [Владимирцов, 1929, с. 118]³.

Для языка первого периода были характерны еще начальный *p > f*, *h* и интервокальные согласные *-γ-* [*-g-*], *-b-*, а иногда

³ Предположение о том, что в древнем монгольском языке существовал гласный *i* задней артикуляции, было высказано Г. И. Рамstedтом [Рамstedт, 1908, с. 52]. См. также [Биткеев, 1973, с. 110—117].

-у-. К этому времени (VII—XII вв.) относятся и два первых перелома гласного *i* [Санжеев, 1953, с. 19, 24, 109].

Язык второго — среднемонгольского периода (начало XIV—конец XVI в.), который отличался от разговорного и функционировал первоначально как деловой язык в сфере государственного аппарата, стал также языком эпоса и исторических сочинений, а к концу XVI в. широко использовался тибетскими и уйгурскими монахами для перевода буддийских сочинений. Благодаря этим переводам в монгольский язык проникло значительное количество заимствованных слов уйгурского, иранского, арабского и даже греческого происхождения. В письменный язык начинают входить слова из живых народных говоров.

В среднемонгольский период исчез заднеязычный *i̯*, который существовал в монгольском языке сравнительно недолго, по-видимому не позже середины XIII в., так как еще в очень раннюю эпоху, по мнению Б. Я. Владимирцова, произошло сближение двух фонем [*i̯*] и [*i*], выразившееся в том, что *i̯* перестал отличаться от *i* и вместо этих двух гласных остался только один *i*, хотя в монгольском письме по традиции некоторое различие между *i̯* и *i* сохранялось вплоть до конца XVI в. [Владимирцов, 1929, с. 120]. В диалектах еще сохраняется начальный щелевой *p > f, h*, характерный для большинства живых монгольских диалектов XIII—XIV вв. Согласный *ɣ* (*g*) в интервокальной позиции заменяется глухим щелевым *h*, исчезновение которого привело впоследствии к образованию долгих гласных. Процесс этот завершился во второй половине XIV — начале XV в. Появляются дифтонги (в XIII в. их еще не было). Около XIV—XV вв. происходит третий перелом гласного *i* [Санжеев, 1953, с. 26, 81, 109], усиливается прогрессивная и регрессивная ассимиляция гласных, например: *oron < oran, örgön < örgen, tögüs < tegüs*.

С конца XVI — начала XVII в. начинается третий, «классический» период в развитии письменного монгольского языка.

Этот период характеризуется существенными изменениями как в самом языке, так и в письме. Из языка исчезают ставшие непонятными слова и ряд грамматических форм, которые заменяются новыми. Так, например, глагольная форма на *-t*, неоднократно встречающаяся в тексте «Сокровенного сказания» и зарегистрированная в памятниках квадратной письменности, к XVII в., по-видимому, вышла из употребления. Автору летописи XVII в. «Алтан тобчи» Лувсан Данзану она была уже чужда, и поэтому все параллельные с «Сокровенным сказанием» места хроники, в которых использовалась глагольная форма на *-t*, опускались или форма на *-t* заменялась другими изъявительными, причастными или деепричастными формами (*-m, -tui, -qin, -n*)⁴.

Как известно, текст «Алтан тобчи» содержит пересказ боль-

⁴ Ср., например: «Сокровенное сказание», § 21, 64, 153, 173, 174, и «Алтан тобчи», с. 12, 115, 135, 136.

шинства параграфов «Сокровенного сказания». Но нередко перед словами, употребляемыми в «Сокровенном сказании», в «Алтан тобчи» стоят поясняющие их глоссы, что свидетельствует о непонятности или малоупотребительности этих слов к XVII в., например *negüdel* перед *negüri* 'кочевье', *boᠭoni* перед *abid* 'короткий' и т. д.

С конца XVI в. происходят большие изменения и в уйгуро-монгольском алфавите, которым пользовались монголы. Изменились начертания некоторых букв, усовершенствовалась система диакритических знаков, алфавит пополнился буквами, специально созданными в 1587 г. для транскрибирования иноязычных слов, главным образом индийских и тибетских [Владимирцов, 1929, с. 73—78].

В результате всех этих процессов образовался язык, который называется «классическим письменным языком монголов» [Владимирцов, 1929, с. 24].

В конце XVII — начале XVIII в. на этом языке интенсивно велось книгопечатание ксилографическим способом, переиздавались старые сочинения, составлялись словари и грамматики, способствующие нормированию языка и письменности.

Существенным является и то, что с конца XVI в. старописьменный монгольский язык становится средством письменного общения только собственно монголов на территории Халхи (ныне МНР) и Внутренней Монголии, так как к началу XVII в. завершился исторический процесс консолидации ойратских и бурятских племен в самостоятельные народности, т. е. в этот период монгольские диалекты создали основу для образования самостоятельных монгольских языков, письменный же язык продолжает развиваться под влиянием единственно халхаского диалекта.

В XX в. начинается четвертый, современный период в развитии монгольского языка. В этот период происходят значительные изменения не только в лексическом составе, но и в грамматической структуре языка и письменности.

Характер изменений в лексике существенно отличается от тех, что происходили на протяжении всех предшествующих веков.

С XVI до XX в. обогащение лексики шло главным образом путем заимствований из уйгурского, тибетского, китайского и ряда других языков. Объем иноязычной лексики возрос в связи с распространением в Монголии буддийской религии и культуры, а также с развитием торговли и экономических отношений с народами Востока. В результате в монгольскую лексику проникло значительное количество тюркизмов, например: *аяга* 'чаша', *таvig* 'жертва', 'жертвоприношение', *хөрөг* 'изображение', 'портрет', *жимс* 'ягоды', 'фрукты' и т. д.; арабизмов, например: *цув* 'плащ', 'накидка', *архи* 'вино', 'водка'; слов иранского (*болд* 'сталь', *дарь* 'порох', *булигаар* 'юфть', *саарь* 'выделанная кожа мелких животных'), санскритского (*рашаан/аршаан* 'це-

лебный источник', 'минеральная вода', *дагинь* 'богиня', *очир* 'жест', 'знак отличия'), согдийского (*чавганц* 'женщина, давшая монашеский обет', 'старуха'), греческого (*ном* 'книга', 'учение', *шижир* 'чистое золото') происхождения. Поток религиозной, философской и дидактической литературы, переведенной в XVI—XVII вв. на монгольский язык с тибетского, принёс в монгольскую лексику большое количество слов тибетского происхождения, например: *гэлэн* 'монах', *лавир* 'балдахин', 'полог', *лам* 'лама', 'монах', *бимба* 'надгробный камень', *дуган* 'храм' и т. п.

Тесные торговые и экономические связи с Китаем оставили в монгольской лексике такие слова, как *цалин*[г] 'жалованье', 'зарплата', *пүүс* 'торговая фирма', *дян* 'гостиница', *жин*[г] 'весы', *даавуу* 'хлопчатобумажная ткань' и др.

Займствования в XX в., особенно в послереволюционный период, носят иной характер. В основном это русизмы и слова интернациональной лексики, проникшие в монгольский язык через посредство русского. Эта заимствованная лексика относится к области общественно-политической, технической и культурной терминологии. Займствования, а также неологизмы, образованные по собственно монгольским словообразовательным моделям, отражают те огромные изменения, которые произошли в жизни монгольского народа в связи с развитием сельского хозяйства, промышленности, техники, науки, с созданием новой революционной культуры, например: *марксизм-ленинизм* 'марксизм-ленинизм', *коммунизм* 'коммунизм', *комбайн* 'комбайн', *машин* 'машина', *радио* 'радио', *театр* 'театр', *хамтрал* 'колхоз', *сангийн аж ахуй* 'госхоз' и др.

Многие заимствования служат основой дальнейшего словопроизводства по монгольским словообразовательным моделям, например: от основы *механик* 'механика', 'механический' образованы следующие слова: механик + ч = *механикч* 'механик', механик + ж + их = *механикжих* 'обзаводиться машинами', механик + ж + уул + (а)лт = *механикжуулалт* 'механизация'; от основы *автомат* 'автомат', 'автоматический' образованы автомат + ч = *автоматч* 'автоматчик', автомат + ч(и) + л + ах = *автоматчилах* 'автоматизировать(ся)', автомат + ж + уул + ах = *автоматжуулах* 'автоматизировать', автомат + ж + уул + (а)лт = *автоматжуулалт* 'автоматизация'.

В связи с бурным политико-экономическим и культурным развитием МНР в монгольском языке появились слова и термины, образованные от существующих корней или получившие новые значения, например: *уралдаан* 'состязание', 'соревнование', *эх оронч үзэл* 'патриотизм', *үндсэн хууль* 'конституция', *албан ёсны мэдээ* 'коммунике', *Нэгдсэн Үндэстний Байгууллага* 'Организация Объединенных Наций', *радио хүлээн авагч* 'радиоприемник' и др.

На базе собственно монгольской лексики или с использованием в качестве одного из компонентов заимствованного слова

образованы многие термины, отражающие техническое развитие в стране и за рубежом, например: *ус техник* 'гидротехнический', *усан цахилгаан станци* 'гидроэлектростанция', *сансрын нисэгч* 'космонавт', *огторгуйн хөлөг онгоц* 'космический корабль', *дэлхийн дагуул* 'спутник Земли', *цөмийн физик* 'ядерная физика', *ус төрөгч бөмбөг* 'водородная бомба'.

Изменения в морфологии и синтаксисе в отличие от лексики происходят медленнее и на протяжении более длительного отрезка времени, тем не менее такие изменения в современном монгольском языке наблюдаются. Так, например, из письменного языка исчезли или стали редко употребляться некоторые старые морфологические формы: форма так называемого цитатного или приглагольного деепричастия на *-run*; форма целевого деепричастия на *-га*; глагольная форма на *-уи*; практически в единственной словоформе сохранился двойной дательноместно-исходный падеж (*гэртээс* 'из дома'), широко употреблявшийся в памятниках монгольской письменности XVII в.; изменилось значение и употребление широко распространенного в классическом монгольском языке местного падежа на *-а/-е*; почти исчез из языка соединительный падеж на *-лу/-а*, вытесненный формой совместного падежа на *-тай*; появились новые падежные и глагольные формы: направительный падеж на *-руу/-рүү*, форма заменного деепричастия на *-нгаа*, попутного на *-нгуут*, последовательного на *-хлаар*, неизвестные классическому монгольскому языку.

Несомненно, под влиянием русского языка появились уменьшительно-ласкательные формы с суффиксом *-хан* от имен существительных, например: *хотхон* [Б. Б., с. 8; ОМТ, с. 155] 'небольшой город, городок'; *уулхан* [МЭ, с. 6] 'небольшая горка, горочка'; *чонохон* [СУЗ, с. 3] 'небольшой волк, волчок' (но: 'волчонок' — *бэлтрэг* или *чонын гөлөг*), тогда как прежде *-хан* употреблялся преимущественно с именами прилагательными, местоимениями, числительными.

Во многом отличается от «классического» и употребление форм множественного числа [Орловская, 1974, с. 207—218].

В современном монгольском языке происходит грамматикализация служебного глагола-связки *агсан* и полное превращение его в морфему *-сан*, подчиняющуюся гармонии гласных и, как правило, пишущуюся слитно с соответствующим словом, например: *хүүсэн* < *хүү агсан* 'был мальчик', *сайхансан* < *сайхан агсан* 'было прекрасно', *үгүйсэн бол...* < *үгүй агсан бол...* 'если бы не было'.

Отмечается грамматикализация аналитических конструкций со служебным глаголом: *явжайна* < *явж байна* 'идет, едет' [Бертагаев, 1969, с. 68].

Широкое проникновение в литературный язык получают разговорные формы с нарушением литературных канонов, как, например, опущение глагольных связок не только при причастных, но и при деепричастных формах, заканчивающих предло-

жение: *Бороо асгаран орсоор л* [УЗУ. 21.03.1980] 'Дождь продолжал лить'; более свободный порядок слов: *Би бас мэднээ чамайг* [УЗУ. 30.04.1980] 'Я тоже знаю тебя'.

Конечно, эти и подобные им изменения появляются прежде всего в разговорной речи и лишь впоследствии, попадая в литературный язык, фиксируются в письме.

Изменению подвергалась и монгольская письменность. Постановление правительства МНР о переходе с 1945 г. на новую письменность на основе русской графики дало возможность приблизить литературный язык к разговорному и открыло путь более широкому проникновению в литературный язык элементов народной речи. Возникающие в живой речи грамматические формы нередко становятся достоянием литературного языка.

Сокращения источников

Б.Б. — *Бааст Б. Баян Өлгий*. Улаанбаатар, 1951.

МЭ — Монголын эмэгтэйчүүд (журн.). 1967, № 4.

ОМТ — Орос монгол толь. 1-р боть. Улаанбаатар, 1967.

СУЗ — Соёл утга зохиол (газ.). 28.11.1962.

УЗУ — Утга зохиол урлаг (газ.).

Аристов, 1896.— *Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности.— Живая старина. СПб., 1896. Вып. 3—4.

Бертагаев, 1969.— *Бертагаев Т. А.* Морфологическая структура слова в монгольских языках. М., 1969.

Биткеев, 1973.— *Биткеев П. Ц.* Твердоядный гласный *і* в монгольском языке Тувы.— Уч. зап. Калмыцкого НИИ языка, литературы и истории. Серия филологии. Вып. 11. Элиста, 1973.

Бобровников, 1849.— *Бобровников Ал.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань, 1849.

Викторова, 1961.— *Викторова Л. Л.* К вопросу о найманской теории происхождения монгольского литературного языка и письменности (XII—XIII вв.).— Языки народов Востока. Л., 1961.

Викторова, 1980.— *Викторова Л. Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Владимирцов, 1921.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из *Райсатантра*.— Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. 5. Пг., 1921.

Владимирцов, 1929.— *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929.

Владимирцов, 1932.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольские литературные языки.— ЗИВАН. 1932, вып. 1.

Е Лун-ли, 1979.— *Е Лун-ли.* История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ., коммент. и прил. В. С. Таскина. М., 1979 (Памятники письменности Востока, XXXV).

Кара, 1972.— *Кара Д.* Книги монгольских кочевников. М., 1972.

Лигети, 1955.— *Лигети Л.* [Рец. на:] *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. М., 1953.— ВЯ. 1955, № 5.

Лувсандэндэв, 1972.— *Лувсандэндэв А.* К вопросу о периодизации монгольского литературного языка.— Хэл зохиол судлал. 11-р боть, 1—21-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1972.

Лувсандэндэв, 1977.— *Лувсандэндэв А.* Формирование монгольского нацио-

- нального литературного языка.— Олон улсын монголч эрдэмтний III Их хурал. 2-р боть. Улаанбаатар, 1977.
- Материалы, 1970.— Материалы по дешифровке киданьского письма. Кн. 1. М., 1970.
- Орловская, 1974.— *Орловская М. Н.* Употребление множественного числа в языке «Алтан тобчи».— Исследования по восточной филологии. М., 1974.
- Позднеев, 1897.— *Позднеев А. М.* Лекции по истории монгольской литературы, читанные ординарным профессором С.-Петербургского университета А. М. Позднеевым в 1895/96 акад. году. СПб., 1897.
- Рамстедт, 1908.— *Рамстедт Г. И.* Сравнительная фонетика монгольского письменного языка халхаско-ургинского говора. СПб., 1908.
- Рудов, 1961.— *Рудов Л. Н.* Кидани.— Дальний Восток: Сборник статей по филологии, истории, философии. М., 1961.
- Рудов, 1963.— *Рудов Л. Н.* Проблемы киданьской письменности.— СЭ. 1963, № 1.
- Санжеев, 1953.— *Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. М., 1953.
- Санжеев, 1960.— *Санжеев Г. Д.* Современный монгольский язык. М., 1960.
- Стариков, 1968.— *Стариков В. С.* Из истории изучения киданьской художественной литературы.— Страны и народы Востока. Вып. 6. М., 1968.
- Таскин, 1963.— *Таскин В. С.* Опыт дешифровки киданьской письменности.— НАА. 1963, № 1.
- Томортого, 1972.— *Томортого Д.* Монгол хэлний түүхийг ангилах тухай асуудалд.— Хэл зохиол судлал. 11-р боть, 1—21-р дэвтэр. Улаанбаатар. 1972.
- Шастина, 1957.— *Шастина Н. П.* Комментарий.— Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Haenisch, 1948.— *Haenisch E.* Geheime Geschichte der Mongolen. Lpz., 1948.
- Howorth, 1874.— *Howorth H.* History of the Mongols from 9-th to 19-th century. T. 1. L., 1874.
- Murayama, 1959.— *Murayama S.* Sind die Naiman Türken oder Mongolen? — CAJ. 1959, vol. 4, № 3.
- Poppe, 1951.— *Poppe N.* Khalkha-Mongolische Grammatic. Wiesbaden, 1951.
- Poucha, 1956.— *Poucha P.* Die Geheime Geschichte der Mongolen.— AOr. 1956, suppl. 4.
- Schmidt, 1833.— *Schmidt J.* Bericht über eine Inschrift aus der ältesten Zeit der Mongolen Herrschaft.— Mémoires de l'Académie des sciences de St.-Petersburg. 1833, ser. 4, № 11.

Г. Д. Санжеев

ИЗОГЛОССЫ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

Первые попытки классификации монгольских языков и их диалектов были предприняты, как известно, А. Д. Рудневым¹ и Б. Я. Владимирцовым [Владимирцов, 1929, с. 17]. Эти ученые исходили из того положения, что различные ответвления монгольского языкового мира являются наречиями одного единого монгольского языка. Различия между классификациями изученных ими языков и их диалектов заключались в том, что если А. Д. Руднев монгольские «наречия» делил на восточные, распространённые в Халхе и Внутренней Монголии, северные, или бурятские, и западные, или ойратские, с включением сюда и калмыцких говоров, то у Б. Я. Владимирцова бурятские «наречия» включались в состав «восточных наречий». Конечно, эти классификации, которые отражали состояние монголистики начала XX в. и которые сами их авторы считали весьма условными, в наши дни нуждаются, видимо, в некотором уточнении или даже полном пересмотре. Прежде всего ныне монголисты стали говорить не о «наречиях» одного монгольского языка, а о самостоятельных монгольских языках: 1) собственно монгольском с говорами халхаскими и внутреннемонгольскими, 2) бурятском, 3) калмыцком, или ойратском, ряд говоров которого в значительной степени подвергается процессу халханзации, 4) могольском, или афгано-могольском, 5) дагурском, 6) монторском, 7) дунсянском и 8) баоаньском [Тодаева, 1960; Санжеев, 1960, с. 8]. Кроме того, можно говорить о языке желтых уйгуров. Иногда ойратский, или калмыцкий, объявляется двумя языками: 1) калмыцким в СССР и 2) ойратским в Центральной Азии (МНР и КНР) [Рорре, 1955, с. 18—19]. Кроме того, бурятские и ойратские (калмыцкие) диалекты признаются некоторыми учеными соответственно северным и западным диалектами монгольского языка [Лувсанвандан, 1961, с. 143—164].

В последнем случае исследователи заняты преимущественно определением того, чем являются соответствующие ответвления монгольского языкового массива: самостоятельными языками или диалектами единого монгольского языка наших дней. Как известно, это очень трудный вопрос в языкознании вообще, в

¹ Классификация А. Д. Руднева дана в книге [Рамстедт, 1908, с. IV—VII].

особенности если речь идет о бесписьменных языках или таких письменных языках, которые в неодинаковой степени распространены во всех частях данного языкового ареала (вспомним положение старописьменного языка в старой Бурятии: старописьменный монгольский язык? литературный диалект этого языка? старописьменный бурятский язык с использованием старой монгольской письменности?).

Однако, опираясь лишь на структурные особенности каждого из языковых ответвлений, не всегда можно установить, чем оно является. Известно, что иногда диалекты одного языка более отдалены друг от друга, чем родственные языки. В подобных случаях решение чаще всего подсказывается обстоятельствами экстралингвистического характера, например единством литературного языка, культурно-историческими традициями, этнографическими условиями. Поэтому монголистика должна ответить на следующий вопрос чисто лингвистического порядка: можно ли установить, каковы пути эволюционного развития изучаемых ею языковых объектов, идут ли монгольские, бурятские и ойратские диалекты в своем дальнейшем развитии в центростремительном направлении, а не в центробежном? Конечно, все это определяется условиями культурно-исторического и социально-экономического характера. Не рассматривая подробно различные экстралингвистические условия, в которых протекало и протекает развитие диалектов в течение примерно XV—XX вв., можно с полной определенностью утверждать, что именно в этот длительный период развитие диалектов шло в центробежном направлении. Но ставшие уже самостоятельными языками монгольский, калмыцкий и бурятский в той или иной мере продолжали оказывать друг на друга соответствующие влияния (через письменность или в ходе личных контактов между носителями этих языков).

Изложенное выше подтверждается тем обстоятельством, что в 1931—1936 гг. попытка внедрить в Бурятии литературный язык, который был бы единым и для монголов, и для бурят, завершилась неудачей. Более того, задолго до этой попытки в Бурятии отмечалось, что в редакции монгольского перевода XIV в. «*Bodhicaryāvatāra*» сочинения Śāntideva имеется много такого, что не соответствует языку бурят, почему и был осуществлен новый перевод этого сочинения бурятским монахом [Bodhicaryāvatāra, 1929, с. V]. Об этом же свидетельствует и неудачная попытка Зая-пандиты и его школы при помощи так называемого «ясного письма» в XVII в. сформировать новый, единый литературный язык для всех монгольских племен. Ошибочно полагать, что ведущие ойратские деятели стремились к местному ойратскому литературно-лингвистическому сепаратизму, ведь в данном случае следует учитывать особенности орфографии «ясного письма». Например, ее общеизвестная особенность была явно рассчитана на общемонгольское назначение начинания Зая-пандиты. В этой связи примечательно, что почти

все ойратские (оригинальные и переводные) сочинения буддийского содержания начинаются обычной традиционной формулой «на санскритском языке... на тибетском языке... на монгольском языке...» (только в одном позднем ойратском сочинении, как любезно сообщил нам Ц. Дамдинсурэн, указано: «на санскритском языке... на тибетском языке... на ойратском языке...»).

В свете изложенного видно, как трудно осуществить классификацию монгольских языков и диалектов, тем более что хорошо известны случаи, когда некоторые диалекты одного языка в силу ряда определенных исторических обстоятельств оказываются в русле структурного развития другого, родственного языка. Таковы, например, судьбы цонгольского и сартульского диалектов бурятского языка, в прошлом диалектов халхаского типа, или ойратских говоров в западных районах Монголии, говоров, давно уже подвергающихся процессу халханизации.

Таким образом, первым шагом в классификации монгольских языков, или, по иной интерпретации, диалектов, должно быть установление принципов определения специфических признаков того или иного языка, или диалекта. Конечно же, при этом должны учитываться исключительно структурные признаки: фонетические, грамматические и лексические. Однако особенности монгольских языков, или диалектов, таковы, что при классификации этих языков и их диалектов фактически принимаются во внимание только признаки фонетические. Дело в том, что в грамматическом отношении эти языки лишь немногим отличаются друг от друга, а лексические различия между ними не поддаются учету и к тому же оказываются подверженными быстрым изменениям, хотя и не во всех звеньях словарного состава. Вот почему Г. Дёрфер справедливо заявил, что «временное разделение — затруднительно, пространственное — просто, но ни о чем не говорит, а генетическое нельзя провести последовательно» [Doerfer, 1964, с. 35]. Под «временным разделением» автор, очевидно, подразумевает деление монгольских языков по стадиям их эволюционного развития, т. е. деление на языки структурно новые и архаичные (имеется в виду, что в том или ином языке сохраняются особенности, утраченные другими языками: например, в монгорском имеются согласные *ф*-, *х*- и *ш*- ← **n*). Но подобный принцип классификации оказывается действительно трудным потому, что какой-нибудь язык, или диалект, отставая от других в одном отношении, может оказаться — и оказывается — «более новым» в другом. Генетический же принцип классификации действительно неосуществим применительно к монгольским языкам и особенно к их диалектам прежде всего потому, что в своем историческом развитии эти языки и диалекты либо смешивались друг с другом, либо различные части одного и того же языка или групп диалектов оказывались под воздействием дру-

гих языков не в одинаковой степени или вообще вне такого воздействия.

Как бы то ни было, в монголистике все же распространено деление монгольских языков, или диалектов, на две группы: западную в составе ойратских (в том числе калмыцких) диалектов, в которую иногда включают также язык афганских моголов, и восточную в составе собственно монгольских (халхаского, чахарского, ордосского и др.) и бурятских диалектов. Характерными особенностями западной группы диалектов являются: 1) наличие гласных *о*, *о*; *õ*, *õ*; *е* и *е*: лишь в первом слоге, т. е. отсутствие губного притяжения, характерного для восточной группы, например: калм. *дола:н* 'семь', *дõрã*: 'стремя', *емã:л* 'седло', *олãн* или *олãн* 'много' — соответственно халх. *доло:*, *доро:*, *еме:л*, *олõн*; 2) сохранение древнемонгольскими *õ* и *ũ* их исконного качества звуков переднего ряда, в восточной группе отражающихся как гласные среднего ряда *ó* и *ũ*; 3) переход дифтонгов, развившихся из двоеслогов с гласными **i* и сохранившихся в восточной группе, в долгие монофтонги: калм. *ноха*: 'собака', *ũ:л* 'деяние', *некã*: 'овчина', *у:дõх* 'тосковать' — соответственно халх. *нохоõ*, *ũл*, *нехĩ*: (долгий *i*: проявляется как дифтонг в морфонологии, например в форме имен в родительном падеже), *уĩдãх*; 4) сохранение своего качества заднеязычным *к* в словах с вокализмом переднего ряда, а в словах с вокализмом заднего ряда — в положении перед бывшим **i*: калм. *екõ* 'мать', *сал'кãн* 'ветер' — соответственно халх. *ехõ*, *салхĩ*; 5) конвергенция имперфектного причастия, сохранившегося преимущественно в устойчивых поговорках и пословицах, и перфектного деепричастия: калм. *ора:д уга*: 'еще не вошедший' и *ора:д* 'вошедши' — соответственно халх. *оро:гũĩ* (← *оруга үгеĩ*) и *оро:д* (← *оругад*); 6) наличие соединительного падежа на *-ла*: ← *-луга* и второй формы условного деепричастия на *-хла*: ← *-ху-луга*: калм. *Очĩрла*: 'вместе с Очиром', *орхла*: 'если, когда пойдет' — соответственно халх. *Очĩртоõ*, *орõвõл*.

Изложенное показывает лишь в самых общих чертах различие между двумя ветвями монгольского языкового мира, поскольку имеются и некоторые исключения, например совпадения показаний ордосского диалекта и западномонгольской ветви (в отношении гласных переднего ряда и второй группы условного деепричастия) и т. п. В восточной группе особняком стоят бурятские диалекты, где имеются явления *ч*→*ш*, *ц*→*с*, *с*→*н* (в предвокальном положении) и *с*→*д* (в финале слога), и поэтому их иногда выделяют в третью группу, северную: бур. *шонõ* 'волк', *саг* 'время', *орõд* 'русский', *адхã*- 'лить' — соответственно халх. *чонõ* ← *чĩну* (орфографически *чĩну-а*), *цаг* ← *чаг*, *орос* ← *орус*, *асха*-. Однако особо примечательным является то, что в северобурятском диалекте (эхиритском) на месте общемонгольского начального *дж*- в положении перед бывшим гласным **i* обнаруживается среднеязычный *ʃ*:- *јаггал* 'наслаждение',

жел 'год', јоро: 'иноходец', јорго:н 'шесть' — соответственно халх. *джаргал*, *джил*, *джоро:*, *дзурга:н* (← *джурга:н*) из *джіргал*, *джіл*, *джіруга*, *джіруган*². Можно также отметить и другие явления, которые не укладываются в картину деления монгольских языков и диалектов на западную и восточную ветви. Так, например, бурятские диалекты из восточной ветви оказываются вместе с калмыцкими в одной, западной ветви по наличию лично-предикативных частиц, которые малоизвестны в восточной группе диалектов: бур. *би ороноб* ~ *орном*, калм. *орнав*, халх. *би орно* 'я вхожу' и т. п. Харчинский диалект совпадает с ойратскими по монофтонгизации дифтонгов и развитию задержанных гласных в передние в положении перед гласным -і и т. д.

Если бурятские диалекты можно разбить на две группы — *ж*-диалекты и *ј*-диалекты (аларск. *жаргал* и эхиритск. *јаргал* 'наслаждение' и т. д.), то собственно монгольские также делятся на две группы, для одной из которых характерна диссимилиация сильных согласных первого слова (точнее — начальных) перед такими же согласными следующих слогов: *датā* ← *татā* 'тянуть', *готō* ← *хотō* 'город' и т. д. В то же самое время в монгольских диалектах ордосского типа шипящие аффрикаты *дж* и *ч* не подверглись дивергенции, которая произошла во всех прочих монгольских, бурятских и ойратских диалектах: халх. *цаг* ← *чаг* 'время', *дзам* ← *джам* 'дорога' — соответственно ордосск. *чаг* и *джам* и т. д.

Существенно отметить, что в восточной группе бурятских диалектов, например в хоринском, имеет место конвергенция гласных среднего (фонологически — мужского, если применить здесь традиционную монгольскую филологическую терминологию) ряда: *ū* → *ү* ← *о*. В результате появились некоторые омоиничные слова, которые приведем в их орфографической форме: *үргэхэ* 'испугаться' и *үргэхэ* 'поднимать', ср. халх. *үргэх* ← *үргүйкү* и *өргөх* → *өргүйкү*, аларск. *үргэхэ* и *өргөхө*.

Таким образом, существующая генеральная классификация

² Весьма загадочно то обстоятельство, что во всей семье монгольских языков и диалектов только эхиритский диалект показывает начальный *ј*- вместо начального *дж*- в положении перед гласным -і, который, впрочем, иногда и не подвергается ассимилятивному изменению или перелому. Ср. в этой связи показания тюркских *ј*-языков, противопоставляемых *дж*-языкам. Этноним носителей этого примечательного диалекта *екірід* этимологически раскрывается, возможно, следующим образом: *екір* или *ікіре* (бур. *эхир* 'близнец', 'близнецы') + суффикс мн. ч. -д ← -с (=тюрк. -з). Иными словами, не являются ли современные эхириты потомками некогда омонголившегося тюркского племени с *ј*-языком без зетаизма (ср. чуваш. *йекереш* 'близнецы')? Вспомним древнемонг. *ікірес* (и рашид-ад-диновское *икирас* — ошибочно вместо *икирес*). Однако в этом случае эхиритский диалект должен бы показать начальный *ј*- перед любым гласным, а не только перед -і, т. е. что-нибудь вроде *јол* 'удача', 'счастье', *јалу*: 'молодой' и т. п. вместо *зол* и *залу*:. Видимо, следует подумать над тем, почему в старописьменном монгольском языке данное слово пишется двояко: *екір* и *ікіре*; такого рода разноречивости в написании исконных монгольских слов обычно не встречается. Вопрос этот нуждается в дальнейшем изучении; например, нужно выяснить, действительно ли в туметском диалекте имеются слова с начальным *ј*- вместо *дж*-.

монгольских языков и диалектов с подразделением их на восточную, западную и иногда северную группы весьма условна и мало обоснована. На наш взгляд, весьма перспективно описание изоглосс, на основании которых можно составить ряд частных классификаций, допуская, что какой-нибудь один из диалектов по своим разным признакам может оказаться в разных клетках классификационной таблицы монгольских языков и их диалектов. Подобный метод исследования этих языков и диалектов в конечном счете может оказать содействие в определении путей исторического развития различных ответвлений монгольского языкового мира. Именно изучение изоглосс может показать эволюционную преемственность монгольских диалектов нашего времени с соответствующими диалектами прошлого. Поиски других путей сравнительного изучения монгольских языков и их диалектов также предполагают кропотливую работу по выявлению изоглосс в сфере лексики изучаемых языков, ведь именно в этой сфере языков наблюдается чрезвычайная пестрота³.

Bodhicaryāvatāra, 1929.— Bodhicaryāvatāra Ćāntideva. Изд. Б. Я. Владимирцов. Л., 1929.

Владимирцов, 1929.— Владимирцов Б. Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.

Лувсанвандан, 1961.— Лувсанвандан Ш. Монгол хэл аялгууны учир.— Олон улсын бичгийн эрдэмтний анхдугаар Их хурал. 1-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1961.

Рамстедт, 1908.— Рамстедт Г. И. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка халхаско-ургинского говора. СПб., 1908.

Санжеев, 1960.— Санжеев Г. Д. Современный монгольский язык. М., 1960.

Тодаева, 1960.— Тодаева Б. Х. Монгольские языки и диалекты Китая. М., 1960.

Doerfer, 1964.— Doerfer G. Klassifikation und Verbreitung der mongolischen Sprachen.— HOr. Leiden — Köln, 1964.

Poppe, 1955.— Poppe N. Introduction to Mongolian Comparative Studies. Helsinki, 1955.

³ Дагуры, монголы, дунсяне, баоани и афганские моголы с давних времен проживали и проживают в полной изоляции как от прочих монгольских народов, так и друг от друга, а их языки подверглись исключительно сильному структурному влиянию других, немонгольских языков. Поэтому их изоглоссные явления должны быть предметом особого рассмотрения.

Л. Г. Скородумова

ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СТИХОВ
В РОМАНАХ В. ИНДЖАННАША «ОДНОЭТАЖНЫЙ ПАВИЛЬОН»
И «ПАЛАТА КРАСНЫХ СЛЕЗ»

Выдающийся представитель монгольской литературы XIX в., создатель крупных форм повествовательной прозы в Монголии Ванчинбалын Инджаннаш (1837—1892) известен замечательными образцами поэтического творчества. За небольшим исключением, все стихи Инджаннаша вошли в его романы. Это вполне естественно, поскольку слияние прозы с поэзией — одна из важнейших особенностей первых монгольских бытовых романов, сохранивших многие черты средневековой исторической прозы и устного сказа.

Прозаическое повествование в «Одноэтажном павильоне» и «Палате красных слез» часто перемежается стихотворными вставками, ибо для Инджаннаша поэзия остается главным средством выражения эмоционального состояния героев и своего авторского отношения к описываемым событиям. Стихи не только служат украшением романов, но и выполняют сюжетно-композиционную функцию, стимулируют движение повествования.

Не считая стихотворных названий глав (104 строки), в двух бытовых романах Инджаннаша содержится 939 стихотворных строк.

По-разному Инджаннаш вводит стихи в текст романа. Если стихотворение не имеет названия такого, как например «Белые облака» («Цагаан үүл»), «Поэма о бедном крестьянине» («Ядуу тариачны дуулал»), то автор употребляет вводные слова: «поистине» (*үнэхээр*), «заметки в стихах» (*тэмдэглэсэн шүлгийн үг*), «прочтите нижеприведенное четверостишие» (*доорхи дөрвөн бадгийг үзвээс*), «восемь стихотворных строк по пять слов в строке» (*таван үг найман бадгийг шүлэг*), «восемь стихотворных строк по семь слов в строке» (*долоон үгийн найман бадаг*), «тотчас взял кисть и сочинил строфу» (*даруй бир авч нэгэн ангийн шүлэг бичсэн нь*), «вот что написал в ясный весенний день...» (*хаврын агаар хархан тунгалагийн үед бичсэн нь*), «заметки в стихах, сделанные во время дождя» (*энэ нэгэн удаагийн бороонд тэмдэглэсэн шүлэг*), «стихи по случаю этого праздника» (*энэ баярыг тэмдэглэсэн шүлэг*) и т. д.

По своему содержанию и функции стихи, вошедшие в «Одно-

этажный павильон» и «Палату красных слез», условно можно разделить на две группы: связанные с сюжетом и не связанные. К первой группе относятся те стихи, которые несут разграничительную функцию между главами. Большей частью это так называемые *сул шүлэг* или *сул шүлэглэл* («вольные стихи»). Если в «Одноэтажном павильоне» только восемь глав завершаются авторским резюме в стихах (7, 8, 9, 13, 15, 17, 19 и 22), то в «Палате красных слез», романе более совершенном по организации текста и художественным достоинствам, каждая глава начинается с четверостишия. Хотя эти стихи и не названы автором *сул шүлэг*, они играют ту же роль, что и *сул шүлэг* в «Одноэтажном павильоне».

Сул шүлэг столь разнообразны по теме и форме, что их анализу можно было бы посвятить специальную статью. Здесь коснемся лишь некоторых особенностей «вольных стихов». Особое место в «Одноэтажном павильоне» отводится авторскому предисловию в стихах.

Инджаннаш пишет стихотворное предисловие к первому роману дважды, и каждое предисловие включает в себя 16 строк — в самом начале и после двух вводных глав, представляющих собой перевод с китайского двух первых глав фантастического романа Ли Жучжэня «Цветы в зеркале» (начало XIX в.). Сам сюжет «Одноэтажного павильона» как бы вырастает из зарослей мифов, миража, сновидений. Реальное, с трудом отрываясь от нереального, сохраняет с ним неразрывную связь. Вот такую размытую границу между иллюзией и существующим миром и представляет собой пролог, предвещающий повествование о героях романа. В четверостишии, озаглавленном «Заметки в стихах» (*Тэмдэглэсэн шүлгийн үг*), автор пишет:

Слова и слезы, вымысел и явь
Соединились вместе в тридцать глав.
Смеяться каждый волен им в ответ,
Но кто поймет причину наших бед?¹

[Nigen dabhur asar, c. 32]

Затем следует второе предисловие к роману — 16 строк «Дополненных позже вольных стихов» (*Хожим нэмэн сул шүлэглэл*), где все сущее снова видится смутно, призрачно:

Задеты инеем виски, но для чего страдать?
Подрежу бережно фитиль и в старую тетрадь,
Миг улучив, пишу стихи. Пою по вечерам..
Пригубишь — сладко, а глотнешь — одна лишь горечь там.
Вечерний дождь стучит в окно, худа бумага в нем.
Рассветный холод. Но согрет я чувством, как огнем.
Вдруг ветер западный подул, заплакали цветы.
Упали льдинки круглых слез, прозрачны и чисты.
Нарядных девушек гурьба с корзинками в руках —
Идут, чтоб красные бобы² посеять на полях.

¹ Стихи здесь и далее в переводе Людмилы Букиной.

² «Красные бобы, помогающие вспоминать друг о друге» — китайское название растения. Часто упоминается в поэзии Ван Вэя как символ женских слез [Цы хай, 1947, с. 945].

Весенняя разлита грусть среди лесов и вод.
 Туманной дымки тайный гость бобы с земли возьмет.
 И тени смутные во сне мелькнули так легко...
 Стою у темного окна, вздыхая глубоко.
 О прошлом знаешь ли, нефрит, отпущенном судьбой?
 Весною и в осенний дождь — с тобою я, с тобой.

[Nigen dabhur asar, c. 32]

В этих строках перед нами встает образ писателя, охваченного муками творчества. Если холодно и одиноко, за окном льет дождь, поэт углубляется в старые книги, и тотчас его воображение рисует другой мир: он видит прекрасные цветы — это женщины, центральные образы его романов «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез». Слезы и их красный цвет — неперенменные символы страдающих красавиц («нефрит» в данном случае также относится к красавицам). Не случайно в предисловии к роману, посвященному судьбам женщин, звучит эта тема. Образ «красные слезы» в романах Инджаннаша, возможно, объясняет следующая легенда. Согласно одному из китайских преданий, в III в. н. э. в округе Чаншань жила красавица Сюэ Линъюнь. Правитель округа, отправившийся в столицу, захотел подарить Сюэ в наложницы императору. Прощаясь с родителями, девушка горько плакала. По дороге, чтобы не промочить насквозь одежду, пришлось собирать слезы в вазу из красного нефрита. Когда Сюэ приехала в столицу, ее загустевшие в вазе слезы были похожи на кровь. Это предание изложено в книге ученого-отшельника Ван Цзя (IV—V вв.) «Записки об утерянных деяниях» («Ши и цзи») [Цы хай, 1947, с. 1030]. Впоследствии образ «красные слезы» стал означать женские слезы, его использовали многие поэты.

«Палата красных слез», как уже указывалось выше, организована более четко и ритмично, чем «Одноэтажный павильон», и тоже имеет чудесное обрамление, начинается и завершается сном главного героя Пуя.

В первой главе «Палаты красных слез» содержатся два четверостишия, где в скрытой, аллегорической форме отражена судьба двух главных героинь романа — Циньмо и Лумэй. Вот первое четверостишие:

Стойкие сосны суровы к [женщине] недалёковидной.
 Волны нефрит окатили — стал перламутром подводным.
 Стоило раз ошибиться мячику судеб священных —
 Стали напрасны усилия железа и камня труды.

[Ulagana uhilaqu tinghim, c. 4]

Сосна, упомянутая в первой строке, является, согласно дальневосточной поэтической традиции, символом мужества и стойкости. Эпитет «недалёковидная», вероятнее всего, относится к Циньмо, которую писатель наделил стойким, мужественным характером. Следующая строка отсылает читателя к тому эпизоду романа, где Циньмо, не желая выходить замуж за старого

и уродливого жениха, бросается в бушующие волны реки. Ее спасли, но случайно — в это же время упала в реку другая девушка, Лунъюй, а спасли Циньмо. Так произошло «превращение нефрита в перламутр». Третья строка связана с эпизодом романа, основанным на старинном обряде бросания вышитого мячика с вышки с целью выбора жениха [Меньшиков, 1982, с. 159]. При чудесных обстоятельствах встречаются две сестры — Циньмо и Лумэй. Переодетая в мужское платье Лумэй едет с названным отцом в город, где живет Циньмо со своими новыми родителями, которые ее удочерили и назвали в честь утонувшей дочери Лунъюй. Они очень хотели выдать Циньмо замуж, но не было подходящего жениха. Тогда они заставили девушку бросить с башни вышитый мячик: в кого он попадет, тот и будет ее суженым. Мячик, брошенный Циньмо, попал на голову Лумэй. Итак, одна стихотворная строка выражает содержание почти целой главы романа.

Следующее четверостишие посвящено Лумэй:

Холодною полночью поступь коня легка.
Двор постоялый. Глухое селенье. Иней.
На дереве старом кукушка считает века.
Поистине меток мячик, брошенный с башни синей.

[Ulagana uhilaqu tinghim, с. 4]

Перед нами картина бегства Лумэй, которую хотели насильно выдать замуж за богатого купца. Она решила покончить с собой, но верная служанка Хуамэй помогла ей бежать из дома. Путники остановились на степном постоялом дворе, где Хуамэй неожиданно заболела. Живший неподалеку купец захотел усыновить Лумэй, переодетую в мужское платье.

Эти два четверостишия, приведенные Инджаннашем в первой главе «Палаты красных слез», являются как бы зачином к развитию сюжета. Пуюй видит во сне красный терем, возле которого стоит стела с высеченными на ней стихами о превратностях судьбы главных героинь романа.

«Вольные стихи» отличаются жанровым и тематическим разнообразием. Среди них условно можно выделить философско-созерцательные, пейзажные, любовные стихи. Но сул шүлэг — это прежде всего выражение авторского отношения к происходящему. За строками «волных стихов» просматриваются личность писателя, его мировоззрение. В них автор осмысливает свое назначение поэта. Мысль о поэтических занятиях присутствует практически во всех стихотворениях. Например:

Мечтами овладевая, плывет мелодия снова...
Так с синими облаками ветер любит играть.
Но если другую душу не можешь встревожить словом —
Зачем же тогда напрасно легкую кисть терзать?

[Ulagana uhilaqu tinghim, с. 22]

В большинстве сул шүлэг заключена авторская сентенция. По своей дидактической направленности они сближаются с

традиционным жанром монгольского фольклора *сургал* («поучение»):

В министерстве бывая, воздержись от высоких слов.
Лучше средь гор отвесных шалаш из травы построй.
Цветы опадут и снова расцветут весенней порой.
А голова седая не потемнеет вновь.

[Ulagana uhilaqu tinghim, с. 386]

Распускается красный персик в конце весны.
Раскрывается хризантема порой осенью.
Лепестки ароматные всем цветам даны,
Но у каждого есть своя пора цветения.

[Ulagana uhilaqu tinghim, с. 174]

Среди стихов поэта, в том числе среди сул шүлэг, немало посвященных явлениям природы и временам года. Природа постоянно присутствует в стихах как одно из необходимых составляемых поэзии Инджаннаша. Ветер и дождь, облака и горы, а точнее, «горы и воды» — вот та реальность, без которой не могут существовать поэт и его поэзия. Природа и человек неразделимы в дальневосточной литературной традиции, в русле которой находится все творчество Инджаннаша. Вот «Заметки в стихах, сделанные однажды во время дождя»:

Загрелась гроза, дождь упал, слозно полож, вниз.
Просветленное солнце явило на миг свой лик.
На лиану небес яркий радужный мост похож.
Тучи гаснут, окутав туманом вершины гор.
Птицы дружно щебечут в зеленой прохладе рош.
Дева, нефриту подобная, с башни закат глядит.
Коль о мире подумаешь бренном, бесчисленности вещей —
Все меняется так же, как дымки закатный цвет.

[Nigen dabqur asar, с. 190—191]

В каждой строке подлинника — по семь слов. Следуя законам аллитерации, Инджаннаш вместо *жаргах нар* «закатное солнце» употребляет свое выражение *унах нар* (букв. «падающее солнце»), вместо *сарних үүл* «рассеянные облака» пишет *унтрах үүл* (букв. «гаснущие облака»), отчего возникают свежие, неожиданные метафоры. Синтаксически каждые две строки образуют сложносочиненное предложение с законченной мыслью. В первом предложении подлинника говорится о том, что прошли гроза и дождь, выглянуло солнце. Это зачин, обусловивший последующие события. Во втором предложении речь идет об изменениях в небесах: появилась радуга и облака окутали зеленые вершины. В третьем предложении автор спускается на землю — в рощах поют птицы, в башне грустит красавица (подобная нефриту). И в последнем предложении — мысль об изменчивости мира, его непостоянстве.

Присутствие человека всегда зримо или незримо чувствуется в стихах, описывающих природу; так же виден человек в классическом изобразительном искусстве Дальнего Востока, поль-

зующемся лаконичными средствами выражения, такими, как простая ветка сосны или тоненький ручей. Например:

Закрты все окна и двери,
пока не распустится ива.
На верхние ветви взлетая,
певуньи щебечут счастливо.
Но в шуме весеннего леса
тоскливая слышится нота —
О прошлом, о жизни минувшей,
о днях, пролетевших без счета.

[Nigen dabqur asar, с. 450]

В поэзии Инджаннаша отдается предпочтение двум временам года — весне и осени, аллегорически выражающим противоположные начала: радость и печаль, добро и зло, свет и мрак, а потому весна и осень чаще всего соответствуют разным настроениям героев. Течение повествования романов соотносится со сменой времен года. Если «Одноэтажный павильон» начинается с описания весеннего праздника Нового года, то с героями «Палаты красных слез» читатель прощается глубокой осенью. Осень — это всегда холодный западный ветер, утренний дождь, засохшие листья, а постоянные образы весны — пробуждающаяся природа, вдохновленный поэт, его настроение. Например:

Когда весна приходит — то и дело
нас посещают призрачные сны.
Я предаюсь мечтаньям всецело,
нахлынувшим из темной глубины.
Но не с кем встретиться в тени зеленых вязов...
Напрасно ивы шепчутся, маяя...
Лишь соловей поет, теряя разум.
Прислушаюсь — поет он для меня.

[Nigen dabqur asar, с. 149]

Лумэй в разлуке с любимым сочиняет несколько четверостиший о весне. Навейные тоскливым настроением, эти стихи приобретают оттенок грусти, печали, не присущей традиционным стихам о весне:

Едва-едва зазеленеют травы
и полетят цветные мотыльки —
Я выйду в сад, себя преодолевая,
во власти тайных мыслей и тоски.
Но не развеет теплый южный ветер
мою печаль и отрешенный взгляд.
А птиц веселых суета и щебет
напрасно душу лишь разбередят.

[Nigen dabqur asar, с. 451]

Рядом с понятием «весна» обязательно присутствуют восток и цветы дикой сливы мэйхуа. Праздник Нового года по лунному календарю соответствует началу весны:

Под звуки праздничных хлопнушек
приходит в гости Новый год.
Стихи и благопожеланья
видны на тысячах ворот.
Мир обновляется, ликуя.
Сады весенние цветут.
Все люди радуются жизни
и новой молодости ждут.

[Nigen dabqur asar, c. 51]

Одна из постоянных тем лирических стихов Инджаннаша — иллюзорность, нереальность бытия. Тема эта, возникшая в его творчестве под влиянием буддизма, звучит рефреном в романах «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез». Интересно следующее стихотворение:

Только когда отодвинешь лампу —
увидишь, как ярко сияет луна.
Только когда умолкнут птицы —
услышишь: звенит сверчка струна.
Цветы закрылись, благоухая.
Птиц разлетелась пестрая стая.
А на рассвете в восточном храме
слышатся звуки колоколов —
Меня, неразумного, пробуждают
от грешных, лунных, прекрасных снов.

[Nigen dabqur asar, c. 36]

В каждой строке этих стихов заключен свой эмоциональный образ, и каждая строка представляет собой законченную картину бытия. В то же время строки явно объединены попарно. Сохраняя определенную автономность, все строки вместе составляют один образ лунной ночи, образ-настроение. Поэт погружается в созерцание, но колокол в храме разрушает иллюзию, прекрасное видение исчезает. Автор как бы хочет сказать, что действительность прекрасна, но это все же сон, иллюзия, реальна лишь пустота, потусторонность бытия, о чем и возвещает храмовой колокол.

В той или иной мере связаны с сюжетом бытовых романов и стихи, которые сочиняют сами герои. Стихи служат в данном случае средством раскрытия внутреннего мира героев, их взаимоотношений. Инджаннаш широко употребляет форму поэтического диалога. В аллегорической форме (в письмах и стихах, обращенных друг к другу) герои объясняются в любви, жалуются на свою горькую судьбу, клянутся в верности. Уместно привести здесь диалог в стихах между Пуюем и Лумэй. Вот стихи Лумэй:

Укрепили красную ограду.
Сад объят покоем, тишиной.
Лишь бутон раскрылся — закружился
мотылек нефритовый, сквозной...
Лепестки зовут благоуханно,
но спокоен спящий мотылек.

Отчего же, легкий и прекрасный,
целый день ты смотришь на цветок?

Прочитав эти стихи, Пуюй тут же пишет ответ:

Мотылек влюблен в цветок прекрасный,
Сонм признаний хочет он собрать.
О цветок у изгороди красной,
Мотыльку напрасно не перечь!

[Nigen dabqur asar, c. 192]

Итак, Лумэй и Пуюй достаточно прозрачно сравнивают себя с цветком и мотыльком. Но цветок у ограды, о котором говорит Пуюй, в традиционной китайской поэзии был символом женщины легкого поведения. Лумэй не нравится это, и в последующем диалоге она высказывает Пуюю свою обиду.

Этих молодых людей связывают наиболее близкие отношения из всех обитателей поместья Бэнь. Лумэй в разлуке с Пуюем тяжело заболевает и почти каждый день плачет. Пуюй тоже постоянно тоскует по своей любимой. Он пишет стихотворное письмо под названием «Тебе, суженая!» (*Tөгс хувт чамдаа*):

Разлуки тень лежит теперь между нами, кое-как унылые дни влачу.
Хмурятся брови, словно весенние горы, взгляд опечален,
долгие дни молчу.

И туманны от грусти стали осенние воды.
Радуюсь, встречаясь, расстаюсь, грустим.
Глубокие чувства и нежную душу я выразить не умею.
Те, кто меня понимал, далеки, как небо, отныне.
Не перечислишь страдания нагромождениям туч.
Цветы качаются красные среди зелени ив.
Лишь сейчас понимаю, что вместе плакали мы.
Вот уж сияние лампы на стены ложится.
Едва засыпаешь — дождинки холодные в окна летят,
ветер порывистый — зябко под одеялом.
Но чувствую — крылья растут за спиной и возносятся
в безбрежную высь.

Пройдет лишь мгновение — рядом с тобой полечу,
расскажу о страданиях.
Безоблачны дни, но мой ворот от слез промок. Куда
ни пойду — не найду задушевных друзей.
К безмолвному небу напрасно я взор обращаю.
В тоске неизбывной я суженой строки пишу.

[Nigen dabqur asar, c. 412]

В этой поэме 16 строк, неравных по длине. Текст строится по принципу психологического и синтаксического параллелизма. Каждая строка соотносится с другой при помощи устойчивых образов — парных словосочетаний, закрепленных в поэтической традиции в качестве символов. «Весенние горы» в первой строке соотносятся с «осенними водами» во второй. «Весенние горы» — это брови красавицы, а «осенние воды» — глаза красавицы. Следующая строка опять же построена на параллелизмах: встреча — разлука, радость — грусть. В пятой строке

встречаем следующее противоположение — «глубокие чувства — нежная душа». Так же как и выражение «близкий человек, умеющий понять душу», это сочетание часто встречается в стихах Инджаннаша. Постоянным средством для организации стихотворного ритма служит и еще одно парное словосочетание — «холодный дождь и порывистый ветер», которое употребляется каждый раз для выражения тоски и одиночества. Благодаря аллегории каждая строка наполнена тайным, невысказанным смыслом. Например: «Цветы качаются красные среди зелени ив». Имеются в виду красные одежды красавиц, гуляющих в саду среди деревьев. Это любимый образ Инджаннаша. Построена на контрастах другая строка: «Безоблачны дни, но мой ворот от слез промох». Предпоследняя строка поэмы представляет собой литературную обработку известной монгольской поговорки: «Сказать небу — небо высоко, сказать земле — земля тверда».

В романах «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез» много сцен, описывающих литературные игры героев. Это и отгадывание стихотворных загадок, и сочинение стихов, где первая строка берется из китайской классики, и сочинение стихов на определенную тему или мотив. Таким образом на страницах романов появляются целые стихотворные циклы, составляющие вторую группу стихов — не связанных с сюжетом.

Особого внимания заслуживают два цикла, являющих собой яркий образец поэтического творчества Инджаннаша. Это стихи о луне и хризантеме. В каждом стихотворении о хризантеме восемь строк, и каждое имеет свое название: «Вспоминаю хризантему», «Навещаю хризантему», «Сажаю хризантему», «Воспеваю хризантему», «Подношу хризантему», «Тень хризантемы», «Втыкаю в волосы хризантему», «Рисую хризантему», «Сон о хризантеме», «Срываю хризантему». Вот стихотворение, которое вдохновило молодых поэтов:

Прекрасна суть благоуханной хризантемы.
Спокоен нрав у человека без желаний.
В росе холодной — золотистый стебель,
Порывы ветра выдержит нефрит.
Отринет он гордыню и надменность,
Веселье примет и поймет любовь.
Святыня сада скрыта за оградой,
Но слух о ней идет по всей земле.

[Nigen dabqur asar, c. 505]

Каждая строка состоит из пяти слов и разделена цезурой. Ритм задается первыми словами, они играют решающую роль. Интонация в строке достигает наивысшего предела в последнем слове, выражающем главный смысл отрывка. Принцип параллелизма сохраняется и в отношениях между каждыми двумя строчками и двумя четверостишиями. В первом четверостишии раскрываются внешние качества цветка, во втором же хризантема символизирует мужество человека, способного вы-

держат любые испытания. В стихах присутствует и конечная рифма. Созвучны друг другу слова, заканчивающие строки первого четверостишия: *тунгалаг — амарлингуй — чийгэм — чанга*.

Эти слова и морфологически однотипны — они наречия. Правда, чаще всего строка заканчивается глаголом.

Обилие метафор характеризует и цикл стихов о луне, включающий в себя шесть четверостиший с такими названиями: «Встречаю луну», «Провожая луну», «Радуюсь луне», «Одалживаю луну», «Вдыхаю при луне», «Слушаю луну».

Лунный свет здесь приобретает множество оттенков, он пронизывает все вокруг, одухотворяет природу, вызывая трепет и восхищение, становится источником поэтического вдохновения. Вот о чем говорится в стихотворении «Радуюсь луне»:

Отодвинулся полог облака —
светлой девы открылся лик.
Драгоценный хрусталь сверкает
на груди ее в этот миг.
Травы, камни, цветы, деревья —
целый мир благодать познал.
Тени, отблески, отраженья
запах свежей росы обнял.

[Nigen dabqur asar, c. 262]

В стихах по семь слов в строке. Неожиданный эффект производит выражение *үүл сөхөх* («приподнять облако, словно полог»). Сравнение луны с небесной богиней часто встречается в стихах Инджаннаша.

Из всех стихов, которые сочиняют герои «Одноэтажного павильона» и «Палаты красных слез», особое место принадлежит стихам *дөхөм* («на мотив»). Инджаннаш вложил эти стихи в уста Тянь-жэня. Это довольно своеобразный персонаж «Одноэтажного павильона». Тянь-жэнь, поэт и художник, не выдержав экзамен на ученую степень, нигде не мог устроиться на должность и жил в домах богатых феодалов. Он был любимцем князя Бэня, но в конце концов решил уехать от князя и жить в горах, возделывая землю и занимаясь литературой. Инджаннаш описывает несколько эпизодов его уединенной жизни. Возможно, в образе Тянь-жэня есть и черты автобиографичности. Строки стихов *дөхөм* полны невысказанного смысла, они вызывают ощущение недоговоренности и скрытого чувства, что сближает их с китайской поэзией жанра *цы*. Приведем здесь несколько четверостиший:

О посевах

Рядом с изгородью плетеной извивается ручеек.
Пропоеет петух — возвратится земледелец обедать в дом.
С коромыслом жене не нужно к полю дальнему в десять му
Жарким полднем обед нести.

[Nigen dabqur asar, c. 352—353]

Смотрю на засеянное поле

Простор перед окнами, видно вокруг далеко.
Зеленое пастбище, поле, плакучие ивы.
Крестьянин усердный... Смотрю, занавеску раздвинув.
И мальчиков грамоте, не отвлекаясь, учу.

[Nigen dabqur asar, c. 353]

Беру воду

Старый колодец возле горы. Расстояние в полстены.
Ведро бамбуковое прочертило полосу на воде.
В посуде треснутой вскипятил я доброму гостю чай.
Ароматен он, словно камни, и крепок, как камни скал.

[Nigen dabqur asar, c. 418]

Не сторожу

Юрта последнего бедняка — таков мой жалкий дом.
Обосновался у ручья на берегу крутом.
Тропа исчезает в вечерней мгле, бревнышко-мост убрал.
Двери закрыл и спокойно заснул среди отвесных скал.

[Nigen dabqur asar, c. 564]

Стихи дөхөм воссоздают обстановку безмятежности и душевного покоя человека, погруженного в созерцание природы. Здесь человек и природа слиты воедино. Природа входит в эмоциональный мир героя. Описание пейзажа служит лишь символом, знаком для обозначения чувства. Отличительной чертой дөхөм является отраженная в них миолетность ощущения.

Система поэтических образов Инджаннаша находит отражение и в ритмической прозе, которая выполняет те же функции, что и стихи, например:

Катятся, словно красные горошинки, нескончаемые кровавые слезы.
Стоят весенние ивы с нераспустившимися цветами. Разукрашенный терем
заполнили осенние цветы. Не переставая льет дождь, и ветер дует в зата-
нутое шелком окно. Нельзя никак забыть старую грусть и новую боль. Гло-
таешь нефритовые сосульки и золотой аршан, но в горле застревает. Не рас-
прямяются кончики твоих бровей, не дождусь рассветной стражи. Громоз-
дятся друг на друга зеленые горы, как они неприступны! И журчат нескон-
чаемым потоком изумрудные воды.

[Nigen dabqur asar, c. 278—279]

В этом отрывке звучат две темы: тема красавицы и ее возлюбленного. Здесь тонко использован традиционный образ: красавица хмурит брови и горы так же неприступны, как и красавица.

Таким образом, и в прозе сохраняется характерная для поэзии Инджаннаша двучленность образов, основанных на противопоставлении: например, осенние воды и весенние горы, дождь и ветер и т. д. Это подтверждает верность Инджаннаша традиции монгольского стихосложения, ибо «смысловой и синтаксический параллелизм — важнейшее метрическое средство монгольского стихосложения. Соотнесенность поэтических строк —

это прежде всего соотносимость на основе параллелизма отдельных членов предложения. Отсюда и естественное стремление выдерживать в соизмеримых строках примерно равное количество слов» [Герасимович, 1977, с. 112].

Поэзия получила наибольшее развитие в предшествующей Инджаннашу монгольской литературе. Писатель наследовал богатейший опыт поэтов средневековья и первой половины XIX в. Вероятно, он был знаком с творчеством своего современника — выдающегося поэта Равжи.

В выборе же поэтических средств Инджаннаш испытал сильное влияние китайской классики; в частности, у китайских поэтов он заимствовал созерцательность, аллегорию. Многие монгольские ученые, например Л. Түдэв, [Түдэв, 1982, с. 123], считают, что знаменитое стихотворение Инджаннаша «Белые облака» («Цагаан үүл»), вошедшее в «Одноэтажный павильон», написано им в духе танской поэзии:

Далеко в горах вырастают
белоснежные облака.
В небо синее поднимается
их клубящаяся река.
Созидания и разрушения
в мире бренном царит закон,
Рассыпает и собирает
эти тучи на небосклон.
Рассекает их ветер быстрый,
солнце смотрит на них в упор.
Растекаются и сливаются
очертанья воздушных гор.
Но когда налетает яростно
повелитель воды — дракон,—
Мир, измученный долгой жаждой,
влагой облачной оживлен.

[Nigen dabqur asar, с. 532]

В заключение следует отметить, что и в прозе, и в поэзии наряду с использованием некоторых художественных приемов китайской классики Инджаннаш продолжал и развивал национальную традицию. Это помогло ему создать новый жанр — роман — и внести неоценимый вклад в историю монгольской литературы. Многие поэтические образы Инджаннаша можно встретить в современной монгольской поэзии, что позволяет судить о преемственности его творческой традиции, оставившей заметный след в монгольской поэзии.

Генезис романа, 1980.— Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., 1980.

Герасимович, 1977.— Герасимович Л. К. Монгольское стихосложение. Л., 1977.

Гольгина, 1971.— Гольгина К. И. Теория изящной словесности в Китае. М., 1971.

Дамдинсүрэн, 1957.— Дамдинсүрэн Ц. Монголын уран зохиолын тойм. Улаанбаатар, 1957.

- Инджаннаш, 1983.— *Инджаннаш В.* Одноэтажный павильон.— Восточный альманах. Вып. 11. М., 1983.
- Китайская классическая поэзия, 1956.— Китайская классическая поэзия (Эпоха Тан). М., 1956.
- Ли Жучжэнь, 1959.— *Ли Жучжэнь.* Цветы в зеркале. М., 1959.
- Литературные связи Монголии, 1981.— Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Меньшиков, 1982.— *Меньшиков Л. Н.* Об обычае свадьбы с цветной вышкой.— Страны и народы Востока. Вып. 23. М., 1982.
- Монголын уран зохиолын тойм, 1977.— Монголын уран зохиолын тойм. 2-р дэвтэр. Улаанбаатар, 1977.
- Монголын шилдэг яруу найраг, 1971.— Монголын шилдэг яруу найраг. Улаанбаатар, 1971.
- Монголын шилдэг яруу найраг, 1981.— Монголын шилдэг яруу найраг. Улаанбаатар, 1981.
- Рифтин, 1979.— *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. М., 1979.
- Семанов, 1970.— *Семанов В. И.* Эволюция китайского романа. М., 1970.
- Түдэв, 1982.— *Түдэв Л.* Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982.
- Цы хай, 1947.— Цы хай (Море слов). Шанхай, 1947.
- Цэрэнсодном, 1977.— *Цэрэнсодном Д.* Монгол шүлгийн онол түүхийн асуудал. Улаанбаатар, 1977.
- Cagan egüle.— Cagan egüle. Köke hoto, 1978.
- Clunas, 1980.— *Clunas A. C.* The preface to Nigen dabqur asar and their chinese antecedents.— ZAS. 14/1. Wiesbaden, 1980.
- Erdenitogtoqu, 1957.— *Erdenitogtoqu.* Injannasi. Köke hoto, 1957.
- Gombojab, 1970.— *Gombojab H. G.* The Literary Position of Injannasi's Köke sudur. Bloomington, 1970.
- Heissig, 1972.— *Heissig W.* Geschichte der Mongolischen Literatur. Bd. 2. Wiesbaden, 1972.
- Köke sudur.— Köke sudur nova (Injannasi's manuscript of the expanded version of his blue chronicle, part 1). Wiesbaden, 1978 (Studia Sino-Mongolica).
- Nigen dabhur asar.— *Injannasi V.* Nigen dabhur asar. Köke hoto, 1957.
- Scholz, 1975.— *Scholz A. G.* Chinesische Stoffe und Motive in der populären Mongolischen Literatur gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Bonn, 1975.
- Ulagana uhilaqu tinghim.— *Injannasi V.* Ulagana uhilaqu tinghim. Köke hoto. 1958.

В. Л. Успенский

**К ИСТОРИИ СОСТАВЛЕНИЯ
ТИБЕТСКО-МОНГОЛЬСКОГО СЛОВАРЯ «ТОГБАР ЛАБА»**

Тибетско-монгольский учебный словарь, известный под сокращенным названием «Тогбар лаба» (тиб. *rtogs par sla ba*, «Легкий для понимания»), был составлен и издан ксилографическим способом в Пекине в первой половине XVIII в. В это время монголы особенно много переводили с тибетского, и появление данного словаря было вызвано необходимостью подготовки переводчиков. Словарь был широко известен среди образованных монголов; он служил источником для более поздних тибетско-монгольских словарей, например для составленного в 1838 г. лхарамбой Агван-Дандаром словаря «Сарану гэрэл» (монг. *Saran-u gerel*, «Лунный свет») [Dorji, 1961, с. 101]. «Тогбар лаба» был использован академиком Я. И. Шмидтом при составлении первого тибетско-русского словаря и О. М. Ковалевским при подготовке трехтомного монгольско-русско-французского словаря.

Лексикографический материал расположен в «Тогбар лаба» в порядке букв тибетского алфавита. Словарь состоит из нескольких частей и начинается с предисловия на монгольском языке, содержащего краткие сведения о тибетской орфографии. Его издал и перевел на французский язык Ж. П. Абель-Ремюза [Лауфер, 1927, с. 17]. Далее следуют собственно словарь с кратким глоссарием синонимических и поэтических выражений и два небольших алфавитных дополнения к нему. У каждой из указанных частей словаря есть свой колофон. Такая структура словаря объясняется тем, что его готовили к изданию в течение довольно длительного времени. «Тогбар лаба» был составлен по повелению императора Кан-си (1662—1722) и пожеланию заместителя директора правительственной тибетской школы в Пекине да-ламы Дамба-гелонга. Его составителями колофоны словаря называют первого пекинского чжанчжа-хутухту — Агван-Чойдана (1642—1714), директора тибетской школы удзунчинского гуна Гомбоджаба (ум. после 1748 г.) и ряд монгольских ученых лам (их имена в тибетском и монгольском написании см. [Пучковский, 1941, с. 266—267]). В 1737 г. словарь проверили три монгольских переводчика, они составили дополнения к

основному тексту, и в том же году словарь был напечатан [Ligeti, 1930, с. 124—125].

Все известные науке экземпляры «Тогбар лаба» напечатаны с одних и тех же ксилографических досок и существенно не различаются. В Рукописном отделе библиотеки Восточного факультета ЛГУ хранятся под шифрами Plg. 20, Plg. 98 и Plg. 104 экземпляры этого словаря (в дальнейшем мы будем называть их соответственно экземплярами А, Б и В), которые, хотя и напечатаны с тех же самых досок, что и остальные экземпляры «Тогбар лаба», имеют ряд особенностей.

В колофоне основной части словаря сообщается, что он был напечатан по распоряжению управляющего делами Лифаньюани хошой-цинъ-вана Кэнзэ (kengse). Считается, что в этом колофоне речь идет лишь о том, что были вырезаны доски для его печатания [Heissig, 1954, с. 74—75], и основной текст словаря не издавался до 1737 г., когда были составлены дополнительные части.

Между тем в экземпляре Б нет указанных дополнений. Он отличается высоким качеством бумаги и исключительной четкостью печати, чего нельзя сказать о других известных экземплярах «Тогбар лаба». Ксилограф — в желтом шелковом переплете, на обложке написано только китайское название: «Сифань цыхуэй» («Тибетский словарь»). От других известных экземпляров его отличает и больший размер листов. Видимо, экземпляр Б и есть первое издание «Тогбар лаба», которое осуществил Кэнзэ (его китайское имя — Юньли, 1697—1738), семнадцатый сын императора Кан-си. Он возглавлял Лифаньюань с 1723 по 1729 г., а титул хошой-цинъ-вана был пожалован ему в 1728 г. [Цин ши гао, цзюань 7, л. 15 (а,б)]. Поэтому можно предположить, что первое издание словаря увидело свет (в ограниченном числе экземпляров) в 1728—1729 гг.

Особенный интерес экземпляр Б представляет потому, что это — четырехязычный вариант «Тогбар лаба». Весь лексикографический материал в нем (кроме глоссария синонимических и поэтических выражений) снабжен маньчжурскими и китайскими эквивалентами, которые вписаны черной тушью. Китайские эквиваленты вписаны красной тушью и в экземпляре В. Сравнение этих двух экземпляров словаря показывает, что их китайские части полностью идентичны. Следовательно, китайская часть словаря была фиксированной, и «Тогбар лаба» существовал еще и в трехязычном варианте. Маньчжурская часть встречается только в экземпляре Б. Колофоны не сообщают, кто был составителем китайской и маньчжурской частей и когда они были составлены. Можно предположить, что их автором или редактором был гун Гомбоджаб, главный составитель словаря, свободно владевший всеми четырьмя указанными языками.

Приблизительно в 1736 г. гун Гомбоджаб написал крупное историческое сочинение на тибетском языке «Чжананг чойжун»

(*rgya-nag chos-'byung*, «История буддизма в Китае»), которое было использовано почти всеми монгольскими историками, писавшими о Китае. Чтение этого сочинения затрудняют многочисленные китайские философские, религиозные и политические термины, которые Гомбоджаб стремился переводить на тибетский язык. Китайская часть «Тогбар лаба» ценна тем, что дает возможность восстанавливать оригинальные китайские термины по их тибетским эквивалентам.

Таким образом, несмотря на свою относительную краткость (общий объем ксилографа — 190 л.), «Тогбар лаба» представляет большой интерес и ценность для изучения монгольской лексикографии, принципов перевода с тибетского языка на монгольский и истории формирования собственно монгольской буддийской терминологии.

Лауфер, 1927.— *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы. Л., 1927.

Пучковский, 1941.— *Пучковский Л. С.* Некоторые вопросы научного описания монгольских рукописей.— СВ. 1941, № 2.

Цин ши гао.— *Цин ши гао* (Черновая история династии Цин). Пекин, 1927.

Dorji, 1961.— *Dorji С.* Töbed mongyol dokiyan-u bičig.— StM. 1961, t. 2.

Heissig, 1954.— *Heissig W.* Die Pekingener Lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954.

Ligeti, 1930.— *Ligeti L.* La collection mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut.— TP. 1930, vol. 27.

Н. С. Яхонтова

ВЛИЯНИЕ ТИБЕТСКОГО ЯЗЫКА
НА СИНТАКСИС ОЙРАТСКИХ ПЕРЕВОДОВ

Создателем ойратского литературного языка является выдающийся буддийский деятель Зая-пандита (1599—1662), который первым начал переводить тибетскую буддийскую и светскую литературу не на письменный монгольский, а на свой родной ойратский язык, для чего им был создан специальный алфавит *тодо бичиг* — «ясное письмо». Сейчас известно более 60 его переводов [Лувсанбалдан, 1975, с. 125].

На примере одного из них — крупного буддийского сочинения «Сутра золотого блеска»¹ — можно проследить особенности перевода Зая-пандиты.

Еще до появления ойратского перевода был сделан монгольский перевод «Сутры» [Damdinsüren, 1979, с. 39], причем ойратский представляет собой результат совершенно самостоятельной переводческой работы. Эти переводы были сделаны с различных оригиналов: ойратский — с тибетского, который, в свою очередь, является переводом с санскрита, а монгольский, по-видимому, с санскритского или уйгурского. Кроме того, переводчики преследовали разные цели. Зая-пандита стремился с максимально возможной точностью отразить тибетский текст «Сутры», тогда как монгольский переводчик скорее ставил своей задачей придать переводу художественную форму. Иначе говоря, основным отличием ойратского перевода является сильное влияние тибетского языка, которое отсутствует в такой степени в монгольском.

Тибетское влияние затронуло самые разные аспекты языка — морфологию, лексику, синтаксис, но отразилось на них в неодинаковой степени.

В области морфологии оно выразилось в основном в том, что Зая-пандита отдавал предпочтение какой-то одной форме из нескольких близких по значению. Так, из нескольких существующих в монгольских языках показателей множественного числа он употреблял почти исключительно аффикс *-ноγoud*.

В области лексики тибетское влияние главным образом от-

¹ Исследование проводилось на основе рукописи, фотокопию которой любезно предоставил профессор Д. Кара (Венгрия).

разлилось на переводе имен собственных, терминов, эпитетов и т. п. В отличие от монгольского перевода, где предпочтение отдавалось фонетическому воспроизведению санскритских слов, в ойратском в большинстве случаев имена и термины переведены дословно так, как это было сделано в тибетском переводе.

Зая-пандита вводит в своем переводе слова, имеющиеся в тибетском тексте, но излишние в ойратском. Так, он часто употребляет в конце предложения после значимого глагола слово *üyiledkü* 'делать', которым переводится тибетский служебный глагол, в ойратском совершенно излишний. В то же время он не добавляет ни слов, ни грамматических форм для большей ясности перевода. Например, тибетская фраза *stong-gsum shing-ljon thams-cad*, букв. 'все деревья трех тысяч' (Ст, л. 146), переведена на ойратский дословно *ṭurban mingṭani xamuiq zemistei modun* (Со, л. 156) (словами *zemistei modun* переведено тибетское *shing-ljon* 'растущее, зеленое дерево'). Монгольский перевод дополнен пояснением: *lurban mingṭan yirtinčü daki xamuiq mod* 'все деревья в трех тысячах миров' (См, л. 47а).

Во всех этих случаях строгое следование тибетскому тексту хотя и делает перевод несколько тяжеловесным и однообразным, но не препятствует его пониманию.

Более серьезное значение имеет тибетское влияние на синтаксис Зая-пандиты. Здесь переводчик ради сохранения свойственного тибетскому языку порядка слов допускал прямое нарушение монгольских грамматических норм.

Строй тибетского предложения в некоторых отношениях схож с монгольским. В обоих языках сказуемое ставится в конце предложения; остальные члены предложения располагаются перед сказуемым в более или менее свободном порядке. Связи между словами в предложении осуществляются с помощью частиц (в тибетском) и падежных суффиксов (в монгольском). Служебные морфемы в обоих языках постпозитивны.

Однако правила, определяющие расположение определений к существительному, в тибетском и в монгольских языках не совпадают. В монгольских языках все зависимые слова всегда помещаются перед словом, от которого они зависят; и в частности, определение всегда стоит в препозиции к определяемому; в тибетском же единственным препозиционным определением является существительное с частицей родительного падежа, а все остальные определения ставятся после определяемого.

Теперь посмотрим, как располагаются определения при существительном в ойратском переводе «Сутры». Всегда в препозиции к определяемому стоит определение, выраженное существительным в неопределенном или родительном падеже: *subud ebčöybči* 'жемчужный нагрудник' (Со, л. 54а), *casuni önggö* 'цвет снега' (Со, л. 65а). Все остальные возможные определения в ойратском переводе в отличие от монгольского стоят как до, так и после определяемого. Если при существительном

имеется несколько определений, они в большинстве случаев как бы распределяются поровну — одни (обычно не больше двух) ставятся перед существительным, другие — после него: *tenggeriyin nidün maši arilun kümün-ēce nōqčiqsōn-yēr zambudib xamugi üzen üyiledümüi* 'божественными глазами, очень чистыми, людей превосходящими, всю Джамбудвипу будем осматривать' (Со, л. 166). Среди определений, не имеющих фиксированного места по отношению к определяемому, чаще находятся в препозиции существительные в совместном падеже и прилагательные: *ebečitei olon amitan* 'многие большие живые существа' (Со, л. 41а). Постпозитивно чаще остальных употребляются указательные местоимения, которые обычно стоят в препозиции только при отсутствии других определений: *tenggeriyin beye edeni (soq zali)* '(блеск) этих тел тенгриев' (Со, л. 26а), *tere caqtu* 'в то время' (Со, л. 596). Постпозитивное положение некоторых определений может сделать предложение двусмысленным или заметно затруднить его понимание, например: *ilaquqsan tede bügüde-dü süzülin mürgümüi* 'тем всем Победившим поклоняюсь' (Со, л. 96); *xün ... xarši ilangquya çaruqsan-du odun üyiledkü* 'хан пойдет в особо выдающийся дворец' (Со, л. 21а). В первом примере *ilaquqsan* скорее будет воспринято как подлежащее, а слова *tede bügüde*, которые являются на самом деле определениями, выглядят как нечто самостоятельное от него. Во втором примере причастие, оказавшись после определяемого и имея показатель падежа, может быть понято как эквивалент сказуемого придаточного предложения с показателем причинных отношений («из-за того, что появился»).

Как было указано выше, все грамматические показатели в монгольских языках употребляются после слова, к которому относятся. В ойратском переводе в тех случаях, когда определения ставятся в постпозиции к определяемому, эти грамматические морфемы отделяются от существительного и присоединяются к последнему из стоящих справа от него определений, т. е. к последнему слову группы существительного (именно так употребляются служебные частицы в тибетском языке): *üyile buyan-noçoudi edlekü boltuçai* 'пусть совершает добродетельные дела' (Со, л. 76); ср. в тибетском: *bya-ba dge-ba rnam ni spyod gyur cig* (Ст, л. 7а); *bayasun gesküi açi yeke-bër tügemel bolboi* 'радостью и весельем великими наполнились' (Со, л. 66). Выбор формы аффикса (по закону сингармонизма) зависит от слова, к которому непосредственно присоединяется аффикс, т. е. формально аффикс остается частью слова, хотя и не того, к которому он грамматически относится: *ilaquqsan teden-dü* 'тем Победившим' (Со, л. 13а).

Примечательно, что только в этом одном случае — в расположении определений — Зая-пандита допускает отход от монгольских грамматических норм в пользу тибетских. Однако было бы преувеличением сказать, что Зая-пандита совершал здесь явное насилие над природой своего родного языка. Некоторые

основания для того, что он делал, есть в самом строе монгольских языков. В них существует некоторая предрасположенность к свободному отделению аффикса от слова. Это «вынесение за скобки», состоящее в том, что существительные — однородные члены предложения (иногда соединенные сочинительными союзами) могут иметь общее оформление. Показатель грамматической категории в таком случае ставится при последнем члене: *beye kelen kigēd sedkiliyin kilince* 'грех тела, языка и души' (Со, л. 86). Еще одним фактором, означающим возможность свободного отделения аффиксов существительного от слов, к которым они относятся, являются случаи субстантивации определений — числительных, прилагательных и причастий. Эти слова в функции определения не склоняются; только когда определяемое (существительное) опускается, они принимают на себя относящиеся к нему по смыслу показатели числа или падежа: *tere xoyori kōbōi* 'тех двоих прогнал' (Со, л. 586); *mekelen üyiledüqči-yi zasaq-yēr ese zasaqlaxulā...* 'если делающих хитрости наказанием не наказывать...' (Со, л. 416); *alaqsan-noγoud si amin-luā tögüskü boltuγai* 'убитые же пусть жизни преисполнятся' (Со, л. 11a). Аналогично обстоит дело и с двойным склонением у существительных: *padman metü sumān nidütei-gi či xamiγā orkibou* 'где ты оставил (того) с длинными глазами, подобными лотосу?' (Со, л. 59a). Форма совместного падежа *nidütei* 'с глазами' обычно употребляется как определение к существительному; но здесь определяемое (название того, кто имел глаза, подобные лотосу) опущено, и поэтому показатель винительного падежа стоит при слове, уже оформленном совместным падежом.

Нарушения порядка слов, зависящих от существительного, свойственны и некоторым переводам с тибетского на письменный монгольский [Цыбиков, 1981, с. 39].

Описанное выше постпозитивное расположение определений существенно влияет на типологическую характеристику ойратского языка. Словоизменяемые морфемы монгольских языков считаются агглютинативными аффиксами, которые не могут быть отделены от корня, т. е. между ними и корнем слова невозможна вставка других значимых слов (критерий вставки является одним из признаков, позволяющих отличить аффикс от служебного слова или частицы [Касевич, 1979, с. 58]). Однако материал ойратского языка показывает, что, когда мы утверждаем, что в монгольских языках между аффиксом числа или падежа и основой существительного не могут быть вставлены другие слова, имеется в виду не принципиальная неотделимость аффиксов, а невозможность изменения порядка слов в группе существительного. Когда появляются слова, которые могут быть поставлены после существительного, выясняется, что они должны стоять между ним и его аффиксами.

Таким образом, аффиксы числа и падежа ойратского языка являются потенциально отделимыми; поэтому их следовало бы

скорее считать не аффиксами, а частицами, так же как соответствующие им служебные морфемы тибетского языка, но тогда вся морфология имени оказывается аналитической; агглютинация остается только в области глагола.

Условные сокращения источников

- См — сутра монгольская. *Qutuγtu degedü altan gerel-tü erketü sudur-nuyud-un qaγan neretü yeke küngen sudur.* — «Ганджур», раздел «Тантра», т. 25—26, л. 43—62 (рукопись библиотеки Восточного факультета Ленинградского университета).
- Со — сутра ойратская. *Xutuγtu dädü altan gerel suduriyin ayimagiyin erketü xān.* Фотокопия рукописи из коллекции профессора Д. Кары.
- Ст — сутра тибетская. *Phags-pa gser-'od dam-pa mdo-sde'i dbang-po'i rgyal-po shes bya-ba theg-pa chen-po.* — «Ганджур», раздел *rgyud*, т. *pha*, л. 1—63 (ксилограф, издание Дэргэ).

Касевич, 1979. — Касевич В. Б. Элементы общей лингвистики. Л., 1979.

Лувсанбалдан, 1975. — Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалүүд. Улаанбаатар, 1975.

Цыбиков, 1981. — Цыбиков Г. Ц. О монгольском переводе «Лам-рим-чэн-по». — Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.

Damdinsüren, 1979. — *Damdinsüren Ts.* Two mongolian colophons to the *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*. — АОН. 1979, т. 33, fasc. 1.

История, источниковедение, историография

В. Е. Войтов

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА И НОВЫЕ ОТКРЫТИЯ В МОНГОЛИИ

Среди многочисленных работ академика Б. Я. Владимирцова по вопросам этнографии, истории религии и искусства народов Центральной Азии выделяется единственная публикация, посвященная результатам его археологических исследований в Монголии. Полевая археология не занимала большого места в сфере научных интересов ученого, однако ему удалось внести свой особый вклад в дело изучения древнетюркских памятников Монголии [Владимирцов, 1927, с. 38—42].

В июле — сентябре 1925 г. Б. Я. Владимирцов возглавлял этнологическо-лингвистический отряд Комиссии СНК по научному исследованию Монголии, работавший по приглашению Ученого комитета (ныне Академия наук МНР) и при его всестороннем содействии. Основной район работ экспедиции насыщен археологическими памятниками различных эпох, слабо и неравномерно изученных и до настоящего времени. Помимо занятий, входивших в круг непосредственных интересов экспедиции, она «ставила себе задачей ознакомление с древними могилами и городищами, могущими встретиться на ее пути. Мы поэтому, — отмечал Б. Я. Владимирцов, — тщательно осматривали, обмеривали и фотографировали все встречавшиеся нам могильники, херексуры, валы и т. д. В местности Баин-даване-аман¹ мы нашли довольно интересную могилу, на которой и проработали несколько дней... Общий вид и устройство могилы, орнамент на плите и линия камней — все это говорило, что перед нами древнетюркское погребение, по всей вероятности, VIII века. Ввиду интереса, вызываемого этим погребением, ввиду того что тюркские погребения еще далеко не вполне изучены, мы решили более подробно ознакомиться с найденным могильником и произвести небольшие, предварительные, так сказать, раскопки» [Владимирцов, 1927, с. 38—39]. Подробное описание

¹ Она находится на 51-м километре трассы Улан-Батор — Ундурхан, влево от дороги. Топографическая привязка памятников, упоминаемых Б. Я. Владимирцовым, здесь и далее дается по результатам обследований автора.

раскопок, фотографии найденных здесь вещей и каменного изваяния были опубликованы, а сами вещи и отбитая в далеком прошлом голова статуи переданы в музей Ученого комитета (ныне Центральный Государственный музей в Улан-Баторе).

Затем Б. Я. Владимирцовым были произведены «небольшие раскопки» на памятнике Тоньюкука² «для того, чтобы лучше познакомиться с разными типами тюркских погребений» [Владимирцов, 1927, с. 41]. Результатом этих работ явился важный вывод: «Ни на могильнике Баин-даване-аман, ни на могиле Тоньюкука мы не обнаружили следов самого погребения: нигде не нашли следов костей или каких-либо остатков сожжения от трупа» [Владимирцов, 1927, с. 42]. Далее в статье упоминаются «еще два могильника, тоже, несомненно, тюркские, той же эпохи... но только они малы и бедны... Раскопок на этих малых могильниках мы не производили» [Владимирцов, 1927, с. 42]³. Наконец, Б. Я. Владимирцов съездил в район среднего течения р. Толы, где осмотрел раскопки Г. И. Боровки на памятнике Улан-Худжир⁴.

На основании кратковременных и весьма незначительных по объему работ, а также «принимая во внимание описания орхонских памятников», Б. Я. Владимирцову удалось создать первую классификацию древнетюркских «княжеских могил» — культово-поминальных сооружений VI—VIII вв., — не потерявшую своего значения и до настоящего времени: «1) ханские могилы вроде могилы Бильге-хана с черепахой и надписями; 2) могильники типа Тоньюкука; 3) могильники типа виденного нами на Баин-даване-аман, не имеющие надписей; 4) могильники, отличающиеся от предыдущего типа тем, что не имеют кирпичного пола, и, наконец, 5) маленькие бедные могильники, небольшого размера, воздвигнутые из простого камня, без статуй и, очевидно, не имевшие храма» [Владимирцов, 1927, с. 42].

Как видим, построение этого типологического ряда основано на общей планировке памятников, их размерах, а также на наличии или отсутствии на них тех или иных элементов. Б. Я. Владимирцов не ставил себе целью произвести многосторонний анализ всех известных к его времени культово-поминальных сооружений Монголии VI—VIII вв., однако ему удалось чрезвычайно точно определить структуру основных типов памятников, выявить зависимость их размеров и набора составных элементов от социального положения лиц, которым они посвящены.

На протяжении нескольких десятилетий классификация

² Комплекс в честь Тоньюкука расположен в 10—12 км к югу от памятника Баян-Даваа-ам I и на таком же расстоянии к востоку от г. Налайхи.

³ Этот памятник был впервые открыт в 1924 г. В. А. Казакевичем и В. И. Лисовским [Казакевич, Лисовский, 1924, с. 8], а в 1983 г. он графически зафиксирован автором статьи. Памятник, получивший название Цаган-Обо III, расположен в 3 км к северо-востоку от памятника Тоньюкука. Поскольку сам Б. Я. Владимирцов его не видел, в приведенном им описании допущены неточности.

⁴ Памятник расположен в 45 км к юго-западу от Улан-Батора.

Б. Я. Владимирцова не подвергалась пересмотру и не дополнялась, поскольку накопление материалов по этой тематике происходило в основном спонтанно. Только с созданием в 1969 г. Советско-монгольской историко-культурной экспедиции Академий наук СССР и МНР (СМИКЭ) появилась возможность производить целенаправленный поиск и изучение древнетюркских памятников⁵. В результате этих работ были впервые обмерены и графически зафиксированы многие известные памятники в Центральной и Северной Монголии, найдено несколько новых, а на ряде комплексов произведены различного рода раскопки.

Накопленные за время полевых работ материалы, архивные данные и публикации позволяют ныне дать более развернутую классификацию культово-поминальных сооружений древнетюркского времени (конец VI — середина VIII в.). Взяв за основу типологический принцип, предложенный Б. Я. Владимирцовым, мы также подразделяем все известные сейчас памятники (более 70 единиц) на пять основных типов. В каждом из них в отличие от классификации Б. Я. Владимирцова мы выделяем от одного до четырех подтипов по определенным хронологическим, этническим или палеосоциологическим признакам. Наиболее веские основания для типологизации имеют памятники I типа, сооруженные в честь каганов и принцев-наследников, а также памятники типа II-A, посвященные высшим административным и военным чинам эпохи Второго каганата (689—744). На большей части из них сохранились стелы с надписями, включающие даты и имена, а потому имеющие значение абсолютного источника. Остальные памятники делятся на типы и подтипы только по планировочным признакам⁶.

Памятники I типа (табл. 1)

Подтип А. Поминальные сооружения этой группы не были известны во времена Б. Я. Владимирцова. Первый из них, Бугутский, был открыт и частично раскопан в 1956 г. Ц. Доржсүрэн на правом берегу Баян-Цаган-гола, левого притока р. Хойт-Тамир [Доржсүрэн, 1958], а в 1982 г. на памятнике производил раскопки археолого-эпиграфический отряд СМИКЭ [Кляшторный, 1984, с. 511—512]. Гиндин-булакский памятник впервые упоминается участниками монгольско-венгерской экспедиции И. Эрдьи и Д. Цэвэндоржем, которые в 1974 г. занимались здесь разборкой каменной насыпи [Erdélyi, 1979, с. 116]. Комплекс на р. Идэр также был обнаружен в 1956 г. Ц. Дорж-

⁵ Автор настоящей статьи был включен в состав экспедиции в 1976 г. и участвовал в работах Каракорумского (руководитель Н. Сэр-Оджав) и археолого-эпиграфического (руководитель С. Г. Кляшторный) отрядов экспедиции.

⁶ Безусловно, приводимые в статье таблицы в дальнейшем будут дополняться и уточняться.

Таблица 1

Подтип	Название памятника	Дата	Кому посвящен	Тип жертвенника и размеры, м	Узор на яшике	Статуя людей	Баггалы		Вал, м	Ров, м	Храм	Имяныя		Тип пола	Стега	Черепица
							Млина	Кол-во камней				Сараны	Лавы			
А	Бугутский	582 г.	Махантегин ?	насыпь; 14×0,9	—	—	300 м	258	59×30	внутр.	+	—	—	глин.	1	1
	Гиндин-булак	конец VI—нач. VII в.	?	насыпь; 14×0,5	—	—	732 м	183	57×41	внутр.	?	—	—	глин.	—	—
	Идэрский	конец VI—нач. VII в.	?	насыпь; 15×0,9	—	—	308 м	210	внутр. 70×50		+	—	—	глин.	—	1
Б	Унгету 1	642—645 гг.	Инань-каган?	—	—	больше 30	2,2 км	552	60×40	внутр.	+	1	3	глин.	—	—
В	Шивэт-Улан	692—693 гг.	Ильтерес-каган?	насыпь; 35×5	—	9	—	—	100×40	?	+	4	4	?	1	—
	Мухарский	716—717 гг.	Капаган-каган?	ящик; уничтожен	ромбы	3	1 км	115	60×30	внутр.	+	—	1	кирп.	—	1
	Хушо-Цайдам II	732 г.	Кюльтегин	блок; 2,2×1,2	—	больше 10	4,5 км	169?	внутр. 100×55		+	2	—	кирп.	1	1
	Хушо-Цайдам I	735 г.	Бильгетин-каган	блок; 2,4×1,2	—	7	3 км	?	95×60	внутр.	+	—	1	кирп.	1	1
	Тараэлэн-Хушо	VIII в.	?	ящик; ?	розетки	больше 5	?	?	?	?	+	2?	?	?	1	?
Г	Хушон-Тал	746—759 гг.	?	насыпь; 10×0,7	—	—	—	—	56×44	внутр.	—	—	—	глин.	—	1
	Могойн-Шинесу 1	759—760 гг.	Элетмиш-Бильгетин-каган	насыпь; 26×1,2	—	—	—	—	внутр. 47×45		—	—	—	глин.	1	1

сурэном, в 1976 г. его обследовали С. Г. Кляшторный и С. Харжаубай [Кляшторный, 1977, с. 588], а в 1982 г. археолого-эпиграфический отряд СМИКЭ заложил на памятнике два раскопа [Кляшторный, 1984, с. 511].

Согдийская надпись на Бугутской стеле позволяет установить дату этого комплекса. Он был сооружен в 582 г. и является самым ранним датированным поминальным памятником эпохи Первого тюркского каганата [Кляшторный, Лившиц, 1971, с. 121; Кляшторный, Лившиц, 1978, с. 52]. Датировка Гиндин-булакского памятника, расположенного в 5 км от Бугутского, установлена на основании как общего сходства в планировке, так и по сохранившейся на одном из балбалов родовой (?) тамге, идентичной тамге на балбале из Бугута. Идэрский комплекс датируется нами тем же временем, хотя он имеет уже несколько более развитую форму — двойной ряд балбалов на храмовой площадке.

Таким образом, в подтип А выделяются памятники времен Первого тюркского каганата (552—630). Основными отличительными их элементами являются каменные насыпи на площадках, скрывающие под собой составленные из десятков плит квадратные ограды, и отсутствие изваяний людей. В последующий период древнетюркской истории эти ограды «теряют» каменную наброску и трансформируются в каменные ящики-«саркофаги», сооруженные из четырех плит и высоко поднимающиеся над землей. Процесс видоизменения претерпевают со временем и балбалы на храмовых площадках; позднее они заменяются каменной антропоморфной скульптурой. Все остальные элементы комплексов сохраняются и в дальнейшем на большинстве памятников не только I, но и II—III типов.

Подтип Б. Этот подтип составляет всего один памятник — Унгету I, расположенный в среднем течении р. Толы. Он был открыт в 1891 г. Н. М. Ядринцевым [Ядринцев, 1901, с. 8—9], в 1925 г. раскопки здесь производил Г. И. Боровка [Боровка, 1927, с. 77—79], а в 1976, 1978 и 1979 гг. — Каракорумский отряд СМИКЭ [Войтов и др., 1977, с. 587—588; Волков и др., 1979, с. 596—597].

Последние раскопки показали, что комплекс Унгету был двухслойным, поэтому мы выделяем в нем два разновременных и разнотипных памятника — Унгету I и Унгету II. На первом из них уже отмечается появление новых элементов — храма из кирпича под черепичной крышей и скульптурных изображений людей, львов и баранов. Храм располагался в западной части храмовой площадки, на месте каменной насыпи с оградой у памятников типа I-A, а изваяния людей, стоявшие в три-четыре ряда, выполнены в манере, нехарактерной для антропоморфной скульптуры раннего средневековья. Эти две особенности — утрата насыпи с оградой и необычная иконография статуй людей, а также ряд мелких отличий в найденном при раскопках инвентаре позволили нам связать памятник Унгету I с именем

сеяньтоского правителя Инань-кагана и датировать его 642—645 гг. [Войтов*].

Подтип В. Памятники этой группы характеризуются наибольшей полнотой составных элементов и относятся к I типу в классификации Б. Я. Владимирцова. Среди поминальных сооружений данного типа это наиболее многочисленная группа, датируемая периодом Второго каганата (689—744).

Памятник Шивэт-Улан, открытый в 1912 г. Г. И. Рамstedтом [Руднев, 1912, с. 2—3], расположен при слиянии Хануя и Хунигола на склоне невысокой сопки, чем отличается от всех других древнетюркских поминальных памятников, всегда лежащих на открытых степных пространствах. В 1927 г. памятник изучался Б. Б. Бамбаевым [Бамбаев, 1927, с. 3—4], в 1956 г. Ц. Доржсүрэн [Доржсүрэн, 1957, с. 46—48], в 1976 г. В. В. Волковым, В. В. Свининым и Д. Цэвэндоржем⁷ и в 1977 г. С. Г. Кляшторным и С. Харжаубае [Кляшторный, 1978, с. 575—576; Харжаубай, 1979, с. 15—23; Харжаубай, 1982, с. 103—120].

Помимо топографического положения этот комплекс имеет еще ряд своеобразных признаков. Внешняя ограда его устроена в виде расположенных прямоугольником каменных насыпей, соединенных перемычками. Внутреннее пространство разделено насыпной каменной стенкой на две равные части: в западной находится огромная каменная насыпь, под которой скрывается какое-то сооружение из камня, а в восточной в беспорядке лежат изваяния людей, баранов и львов. За входным проемом с восточной стороны на прямоугольной подставке, заменяющей черепаху, стояла стела, лицевая сторона которой покрыта десятками тамговых знаков. Сведениями о наличии здесь рва мы не располагаем; балбалов на памятнике нет. С. Г. Кляшторный предполагает, что этот комплекс был сооружен в честь основателя Второго тюркского каганата Ильтерес-кагана [Кляшторный, 1978, с. 576].

Мухарский памятник, расположенный на левом берегу р. Толы, содержит набор наиболее типичных для данного подтипа элементов. Он был открыт в 1891 г. Н. М. Ядринцевым [Ядринцев, 1892, с. 29; Ядринцев, 1901, с. 12], а в 1925 г. раскопки на нем производили П. К. Козлов [Козлов, 1949, с. 87—90] и Г. И. Боровка [Боровка, 1927, с. 12]. В 1983 г. съемку плана памятника и зарисовку изваяний выполнили участники археолого-эпиграфического отряда СМИКЭ. По предположению С. Г. Кляшторного, изображенные на боковых щитках каменной черепахи «козел с ромбовидной головой (геральдический знак второй тюркской династии, 689—744) и змея... возможно, связаны с указанием на дату по 12-летнему циклу („год змеи“»)» [Кляшторный, 1980, с. 588]. Условное отнесение данного памят-

⁷ Данные об этих работах не опубликованы, но в распоряжении автора имеются план памятника и рисунки некоторых изваяний, выполненные участниками этого отряда.

ника к Капаган-кагану основано на том, что это единственный из ханов Второго каганата, умерший в «год змеи».

Памятники Хушо-Цайдам I и Хушо-Цайдам II, найденные в 1889 г. Н. М. Ядринцевым на правом берегу р. Кокшин-Орхон [Ядринцев, 1889, с. 11—12], наиболее известны в специальной и научно-популярной литературе. Они посвящены военно-политическим деятелям начала VIII в. н. э.— Бильге-кагану и Кюль-тегину. История изучения памятников Хушо-Цайдама и подробное описание I и II комплексов даны нами в специальной статье [Войтов, 1985]. Здесь же следует отметить, что единственным отличительным элементом на них являются большие гранитные кубы со сквозными цилиндрическими отверстиями в центре (диаметры 70—80 см), стоящие в западной части храмовых площадок. Функционально они соответствуют оградкам под каменными насыпями или ящикам-«саркофагам» и больше нигде не встречаются.

Во время путешествия по Монголии в 1925 г. П. К. Козлов в верховьях Онгин-гола, в местности Тараэлэн-хушо, обнаружил большой древнетюркский поминальный комплекс. Судя по его описанию, там находилось несколько сильно поврежденных статуй людей и две фигуры животных, орнаментированная плита жертвенного ящика, «четыреугольный гранитный обломок с письменами» и ряд столбиков-балбалов [Козлов, 1949, с. 117]. Других сведений об этом памятнике нет. Включение комплекса Тараэлэн-хушо в данный подтип условно; возможно, его следует отнести к памятникам типа II-A, тоже имевшим стелы с надписями. Окончательное определение его принадлежности станет возможным лишь после обнаружения здесь изваяния черепахи, служившей подставкой для стелы только на каганских памятниках, или же после прочтения «письмен».

Подтип Г. Выделенные в эту группу памятники относятся к завершающей стадии развития поминальных сооружений в честь высшей знати. При сохранении отдельных элементов архитектурной планировки они отличаются от предыдущих подтипов совершенно иным композиционным построением. Основные отличия их заключаются в ориентировке по линии север—юг, в отсутствии изваяний, храмов и балбалов. На центральных площадках этих памятников, ограниченных, как и прежде, валами и рвами, сооружены большие каменные насыпи, к северу от которых стояли каменные черепахи со стелами.

Датировка и этническая принадлежность этих памятников установлены благодаря дешифровке рунической надписи на стеле из Могойн-Шине-усу I, найденной и прочитанной Г. И. Рамstedтом в 1912 г. [Рамstedт, 1914, с. 34—39, 40—49]. Надпись и весь комплекс посвящены второму кагану уйгурской династии — Элетмиш-Бильге-кагану (Моюн-чуру) и датируются 759—760 гг. Памятник никем не раскапывался, но съемка его плана в 1984 г. позволила отождествить с ним другой комплекс — Хушон-Тал, расположенный в среднем течении Хуни-гола. Последний был

в значительной степени раскопан в 1976—1977 гг. В. В. Волковым и В. В. Свиным (Войтов и др., 1977, с. 587), но при раскопках не было обнаружено ни каменной ограды под насыпью, ни изваяний, ни остатков храма. Видимо, такой же результат дадут раскопки в Могойн-Шине-усу I.

Из двух этих памятников Хушон-Тал — более ранний по времени, поскольку после принятия в 761 г. уйгурами манихейства в качестве государственной религии традиция сооружения поминальных комплексов рассматриваемого типа прервалась. Таким образом, памятники типа I-Г как бы завершают двухвековую эволюцию поминально-культовых комплексов, посвященных высшей знати раннесредневековых кочевников Центральной Азии.

Памятники II типа (табл. 2)

Подтип А. Данную группу составляют памятники, выделенные Б. Я. Владимирцовым во II тип. В нее вошли три хорошо известных поминальных комплекса с руническими надписями, сохраняющие все указанные элементы памятников I типа, кроме каменных черепашек. Стелы здесь крепились в специально обработанных каменных блоках, что определялось общественным положением тех лиц, которым посвящены эти сооружения. Как известно, Алп-Элетмиш и Кули-чур были крупными военачальниками эпохи Второго каганата, а Тоньюкук — первым министром и полководцем, служившим при Ильтересе, Капагане и Бильге-кагане.

Онгинский памятник, открытый в 1891 г. Н. М. Ядринцевым, расположен у подножия г. Маниту в верховьях Онгин-гола [Ядринцев, 1901, с. 43]. В 1894 г. его посетил Д. А. Клеменц [Клеменц, 1895, с. 270], в 1926 г. — П. К. Козлов [Козлов, 1949, с. 145], в 1957 г. — Л. Йисл [Jisl, 1961, с. 77], а в 1962 г. работы здесь производил Э. Трыярски [Tryjarski, 1966, с. 158 и сл.]. Текст надписи и перевод были опубликованы впервые В. В. Радловым [Radloff, 1895, с. 243—256], а затем последовали новые, уточненные переводы С. Е. Малова, Х. Оркуна, Дж. Клосоны и др., в которых утверждалось посвящение памятника родителям Бильге-кагана и Кюль-тегина — Ильтерес-кагану и Иль-бильге-катун — или же полководцу Алп-Элетмишу. Не вдаваясь в тонкости перевода надписи, следует отметить, что Онгинский памятник был сооружен в 30-е годы VIII в. в память об одном из полководцев Ильтереса, а не в честь его самого, о чем свидетельствует подставка для стелы в виде гранитного блока.

Памятник Тоньюкука был найден в 1897 г. Е. Н. Клеменц в районе г. Налайхи в долине Баян-Цокто (соврем. название Цаган-Обо). В 1909 г. разведочные раскопки здесь производил Г. И. Рамстедт [Кляшторный, Лившиц, 1978, с. 45], в 1925 г. — Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1927, с. 41], а в 1957 г. он

Таблица 2

Подтип	Название памятника	Дата	Кому посвящен	Размеры ящика, м	Узор на ящике	Статуи людей	Бал. бал.		Вал, м	Ров	Храм	Изваяния		Тип пола	Сте-ла
							разн.	коп.				камен.	явн.		
А	Цаган-Обо I	720-е годы	Тонью-кук	1) 2,6×2,6	розетки	8	1280	286	55×42	внутр.	6×6 м	—	—	кирп.	2
	Онгинский	731—732 гг.	Алп-Элет—миш?	2) 1,7×1,7 уничтожен	розетки ?	больше 4	?	?	?	?	+	?	?	?	1
	Их-Хушот	742—745 гг.	Кули-чур	разбит	лвы и фениксы	8	1000	165	53×35	внутр.	+	2	2	глин.	1
Б	Хушо-Цайдам III	нач. VIII в.	?	2,3×2,2	розетки	4	500	39	80×62	внутр.	+	1	—	?	—
	Батцэнгэл II	конец VII—нач. VIII в.	?	2,1×2,2	—	3	700	175	?	?	?	1	—	?	—
	Баян-Даваа-ам I	конец VII—нач. VIII в.	?	3×3	розетки	1	1000	86	32×24	внутр.	+	—	—	кирп.	—
В	Хушо-Цайдам IV	нач. VIII в.	?	2×2	фениксы	—	600	32	40×26	внутр.	+	—	—	?	—
	Улан-Худжир I	конец VII—нач. VIII в.	?	1,9×2,1	ромбы	2	?	?	?	?	+	—	—	глин.	—
	Эрдэнэмандал IV	конец VII—нач. VIII в.	?	1,9×2,3	ромбы	1	—	—	37×29	внутр.	+	—	—	глин.	—
Г	Цаган-Обо II	конец VII—нач. VIII в.	?	1,5×1,5	ромбы	1	300	48	19×19	внутр.	—	—	—	глин.	—
	Унгету II	конец VII—нач. VIII в.	?	2,5×2,5	ромбы	ПЕРИСПОЛЬЗОВАНЫ		—	—	—	—	—	—	глин.	—
	Эрдэнэмандал VI	конец VII—нач. VIII в.	?	1,8×2,3	«соты»	—	—	—	118×18	внутр.	—	—	—	глин.	—

был почти полностью раскопан монгольскими археологами [Сэр-Оджав, 1960, с. 27; Сэр-Оджав, 1962, с. 13]. В 1983 г. памятник был обследован археолого-эпиграфическим отрядом СМИКЭ.

Интересной особенностью данного комплекса является то, что на нем установлены две стелы с надписями и два орнаментированных каменных ящика, но нет изваяний львов и баранов. О дешифровке рунических текстов памятника Тоньюкука неоднократно писал С. Г. Кляшторный [Кляшторный, 1964; 1966; Кляшторный, Лившиц, 1978].

Памятник в местности Ихэ-Хушоту (Их-Хушот), расположенный близ соленых озер Давс-нур на юге Центрального аймака МНР, был обнаружен в 1912 г. В. Л. Котвичем [Котвич, 1914, с. VI—VII]. В 1962 г. он был осмотрен Э. Трыярски, а в 1983 г. несколько дней здесь работал археолого-эпиграфический отряд СМИКЭ. При этом был снят детальный план памятника, зарисованы изваяния и рисунки на плитах каменного ящика, украшенного львами и танцующими фениксами, а в разведочном шурфе найдены сотни обломков черепицы, расписной штукатурки и черепичные диски с оригинальным узором. Дешифровка рунической надписи на стеле показала, что памятник был сооружен в 740-е годы и посвящен бегу тардушей, западному шаду Второго каганата, Кули-чуру.

Подтип Б. В этот подтип (III тип, по классификации Б. Я. Владимирцова) вошли большие поминальные сооружения, утратившие стелы и статуи львов. Датировка этих и всех последующих безымянных комплексов (конец VII — начало VIII в.) основана на предположении о появлении и повсеместном распространении в период Второго каганата жертвенников в виде каменных ящиков из четырех плит, высоко поднимающихся над землей. Вымостка центральной площадки керамическими плитами или кирпичами известна здесь только на памятнике Баян-Даваа-ам I. Ящики на памятниках этого подтипа еще сохраняют большие размеры, но число изваяний людей резко сокращается. Это, видимо, объясняется социальным рангом лиц, которым они посвящены.

История изучения памятника Хушо-Цайдам III изложена в нашей статье [Войтов, 1985], а план и рисунки изваяний и орнаментов на плитах ящика выполнены в 1983 г. Памятник Батцэнгэл II частично изучен участниками Каракорумского отряда СМИКЭ в 1980 г.; памятник Баян-Даваа-ам I, как уже отмечалось, был раскопан Б. Я. Владимирцовым в 1925 г. и обследован археолого-эпиграфическим отрядом в 1983 г.

Подтип В. Сюда включены памятники, утратившие по сравнению с предыдущими кирпичные полы на храмовых площадках и изваяния баранов. Они составляют IV тип в классификации Б. Я. Владимирцова. Для них характерно уменьшение общих размеров, размеров плит ящиков и количества балбалов. Графическая фиксация памятника Хушо-Цайдам IV выполнена археолого-эпиграфическим отрядом СМИКЭ в 1983 г.; комплекс

на Улан-Худжире I раскапывался Г. И. Боровкой в 1925 г. [Боровка, 1927, с. 77], а Эрдэнэмандал IV — Каракорумским отрядом СМИКЭ в 1981 г. [Войтов **].

Подтип Г. Памятники этой группы утрачивают кирпичные храмы. Хотя на комплексе Унгету II при раскопках обнаружены остатки 14 столбовых конструкций, расположенных прямоугольником вокруг каменного ящика, предположение о наличии здесь в прошлом деревянной храмовой постройки [Войтов и др., 1977, с. 587; Волков и др., 1979, с. 596—597], возможно, не имеет оснований. На этих столбах вполне могли быть повешены лошадиные шкуры с головами и конечностями, поскольку такой обряд существовал у древних тюрков и половцев [Бичурин, 1851, с. 270; Рубрук, 1911, с. 86]. Раскопки на памятниках Эрдэнэмандал VI и Цаган-Обо II не производились, но планы сняты в 1981 и 1983 гг.

Памятники III типа (табл. 3)

Этот тип составляют сооружения, особенностью которых является наличие на центральных площадках двух каменных ящиков, т. е. парные комплексы.

Подтип А. Оградительные валы и рвы памятников этого подтипа вытянуты с севера на юг (Цаган-Обо III) или с запада на восток (Худуу-нур I и II), но ящики на всех них располагаются на расстоянии 2,5—5,5 м один от другого по оси север—юг. При этом ряды балбалов на Цаган-Обо III тянутся в восточном направлении, а на обоих худуунурских — в западном. Возможно, это различия этноплеменного порядка.

Памятник Цаган-Обо III был обнаружен в 1924 г. В. А. Казакевичем и В. И. Лисовским [Казакевич, Лисовский, 1924, с. 8] и вторично обследован археолого-эпиграфическим отрядом в 1983 г. Памятники на северном берегу оз. Худуу-нур, находящегося близ северо-западной оконечности оз. Терхин-Цаган-нур, были открыты в 1927 г. Б. Б. Бамбаевым [Бамбаев, 1927, с. 1—2]. В 1970—1971 гг. северный ящик первого памятника был раскопан В. В. Волковым и В. В. Свинным, а в 1983 г. южный ящик и траншея перед изваяниями — Ю. С. Худяковым и Р. С. Васильевским. В 1984 г. планы обоих комплексов и зарисовок изваяний были сделаны участниками археолого-эпиграфического отряда СМИКЭ.

Подтип Б. Памятники этого подтипа утрачивают валы и рвы, а также ряды балбалов. Ящики здесь располагаются на расстоянии 1—1,6 м один от другого по линии запад—восток. Они как бы в миниатюре копируют большие поминальные комплексы с храмами, причем в роли «храмов» здесь выступают восточные ящики. Последние не имеют орнаментов на внешних сторонах стенок, а внутри их помещены статуи людей (памятники Эрдэнэмандал сомона) или барельефные изображения

Таблица 3

Под-тип	Название памятника	Дата	Размеры ящика, м	Узор на ящике	Статуи людей	Балбалы		Вал, м	Ров
						Длина, м	кол-во		
А	Цаган-Обо III	VI'—VIII вв.	1) 1,5×1,5 2) 1,3×1,3	розетки	—	270	27	27×18	внутр.
	Худуу-нур I	VI'—VII вв.	1) 2,1×2,0 2) 2,3×2,1	ромбы	—	250	19	34×30	внутр.
	Худуу-нур II	VI'—VIII вв.	1) 1,8×1,8 2) 2,0×2,0	—	—	74	24	18×18	внутр.
Б	Хуль-Асхете I	VI'—VIII вв.	1) 1×1 2) 1,4×1,4	барельеф	2	—	—	—	—
	Эрдэнэмандал II—III	VI'—VIII вв.	1) 1,7×1,8 2) 1×1,5	ромбы «согты», феникс, волк	—	—	—	—	—
	Эрдэнэмандал V—Va	VI'—VIII вв.	1) 1,7×2,1 2) уничтож.	«согты»	—	—	—	—	—
В	Баян-Даваа-ам II	VI'—VIII вв.	1) разбит 2) 1,1×1,2	—	—	—	—	—	—
	Улан-Худжир III	VI'—VIII вв.	1) 1,6×1,9 2) 1,6×1,6	—	—	—	—	—	—

трех умерших лиц (Хуль-Асхете I), заменявшие собой объемные скульптуры. Перед памятником Хуль-Асхете I прежде стояли две антропоморфные стелы с козловидными тамгами на груди, причем на спине одной из них помещена неизвестная прежде руническая надпись.

Памятник Хуль-Асхете I, расположенный в 32 км к юго-западу от Могод сомона, был открыт Н. М. Ядринцевым в 1891 г. [Ядринцев, 1891, с. 47—49] и частично раскопан археолого-эпиграфическим отрядом СМИКЭ в 1984 г. Раскопкам парных комплексов у Эрдэнэмандал сомона посвящена наша статья [Войтов**].

Подтип В. Оба комплекса парных ящиков этого подтипа были найдены археолого-эпиграфическим отрядом СМИКЭ в 1983 г. Ящики, вытянутые по линии север—юг на расстоянии 1—2 м один от другого, не орнаментированы и в отличие от предыдущего подтипа утратили статуи людей. Раскопки на этих памятниках не производились.

Памятники IV типа (табл. 4)

В классификации Б. Я. Владимирцова памятники этой группы выделены в V тип. Это одиночные ящики, сохраняющие некоторые дополнительные элементы в подтипах А (балбалы), Б (изваяния людей) и В (орнаменты на стенках), последовательная утрата которых приводит к появлению простейших ящиков, составленных из четырех плит (подтип Г). Последние являются как бы переходным звеном от памятников «княжеского» типа к «рядовым оградкам», составленным из множества плит и широко распространенным во всем ареале древнетюркской культуры. Рядовые оградки, бесчисленное количество которых можно встретить на территории Монголии от степей Дариганги на юго-востоке до межгорных долин Монгольского Алтая на западе и от лесостепных районов севера до полупустынь юга, требуют специального изучения и потому в настоящую классификацию не включены.

Прежние «владельцы» памятников IV типа, безусловно, занимали самые низшие административные должности в чиновничьей иерархии древнетюркского общества, что объясняет простоту устройства поминальных сооружений и их относительную многочисленность по сравнению с памятниками предшествующих типов. Большая часть их известна лишь по кратким публикациям и архивным данным и нуждается в дополнительном археологическом обследовании.

Памятники V типа (табл. 5)

Завершают настоящую типологию пять не совсем обычных по форме памятников. Они состоят из плоских земляных хол-

Таблица 4

Подтип	Название памятника	Дата	Размеры ящика, м	Узор на ящике	Статуи людей	Балбалы		Первая публикация или год находки
						длина ряда	кол-во камней	
А	Гэлэн-хошу	VII— VIII вв.	?	?	1	?	?	[Козлов, 1949, с. 226—227] [Букинич, 1933, с. 8] найден в 1984 г.
	Шубертэ	VII— VIII вв.	?	?	1	—	1	
	Хуль-Асхете II	VII— VIII вв.	разбит	—	—	—	1	
Б	Бархи-Жар-галант	VII— VIII вв.	?	ромбы	1	—	—	[Вяткина, 1959, с. 105—106] [Обручев, 1895, с. 76] [Радлов, 1892, с. 9; Козлов, 1949, с. 152] [Novgorodova, 1980, ил. 203, 205] [Novgorodova, 1980, с. 245]
	Чойрэнский	VII— VIII вв.	?	—	1	—	—	
	Угий-нур	VII— VIII вв.	?	ромбы?	1	—	—	
	Чуктоп-Чулу	VII— VIII вв.	?	?	1	—	—	
	Шатар-Чулу I	VII— VIII вв.	?	ромбы и львы	1	—	—	
	Шатар-Чулу II	VII— VIII вв.	?	ромбы	1	—	—	
В	Табан-Толгой	VII— VIII вв.	?	розетки	—	—	—	[Вяткина, 1959, с. 101] [Войтов**] [Ядринцев, 1892, с. 29] [Козлов, 1949, с. 109]
	Эрдэнэмандал I	VII— VIII вв.	1,4×1,5	розетки	—	—	—	
	Хонит-Ула	VII— VIII вв.	?	ромбы	—	—	—	
	Дзун-Баян-ула	VII— VIII вв.	?	ромбы	—	—	—	
Г	Цаган-Обо IV	VI— VIII вв.	1,5×1,6	—	—	—	—	Найден в 1983 г. найден в 1983 г. найден в 1983 г. найден в 1983 г. найден в 1983 г. [Боровка, 1927, с. 79] [Войтов**]
	Улан-Худжир II	VII— VIII вв.	1,2×1,2	—	—	—	—	
	Улан-Худжир IV	VII— VIII вв.	2,4×2,0	—	—	—	—	
	Улан-Худжир V	VI— VIII вв.	1,3×1,6	—	—	—	—	
	Тарэйтун-гол	VI— VIII вв.	уничтожен	—	—	—	—	
	Эрдэнэмандал VII	VIII в.	1,4×1,6	—	—	—	—	

Таблица 5

Название памятника	Дата	Размеры ящика	Узор на ящике	Статуи людей	Балбалы		Первая публикация или год находки
					Длина ряд	кол-во камней	
Налайха	VI—VIII вв.	холмик	—	1	?	?	[Владимирцов, 1927, с. 36]
Ургинский	VI—VIII вв.	холмик	—	1	—	—	[Ядринцев, 1901, с. 4]
Хустын-ам	VI—VIII вв.	холмик; d 7 м	—	1?	1) 100 м	32	найден в 1983 г.
Тарят-бригада	VI—VIII вв.	холмик; d 5—6 м	—	—	2) 100 м	20	найден в 1983 г.
Батцэнгэл I	VI—VIII вв.	холмик; d 8 м	—	—	100 м	25	найден в 1980 г.

миков, к востоку от которых тянутся один-два ряда балбалов. На вершинах холмиков в Хустын-ам и у Тарят-бригады на средней Толе, обнаруженных археолого-эпиграфическим отрядом СМИКЭ в 1983 г., установлено по четыре не соприкасающихся друг с другом камня, причем в Хустын-ам один из камней напоминает основание сильно выветрившейся сидящей фигуры человека. Каменные изваяния при земляных холмиках в районе Налайхи и в Урге ныне утрачены, да и сами эти холмики, очевидно, уничтожены современной городской застройкой.

Предложенная классификация построена на описании главных архитектурно-планировочных признаков 55 культово-поминальных сооружений древнетюркского времени. Сведения о еще 15—20 памятниках, которыми мы располагаем, слишком отрывочны и потому не внесены в соответствующие таблицы.

Все известные ныне памятники на территории Монголии повсеместно встречаются на берегах крупных рек, ручьев и озер. Верховья Керулена и Онона были, по-видимому, той восточной границей, за пределами которой поминальные памятники «княжеского» типа не сооружались. На западе эта граница не совсем ясна, поскольку никаких данных о них в зоне от верховьев Идэра до Алтая нет, хотя «рядовые оградки» здесь нередко упоминаются в трудах исследователей XIX—XX вв. Думается, что целенаправленные поиски позволят найти памятники такого рода и в указанном районе, так как они известны в Туве, Горном Алтае, Хакасии и Восточном Казахстане.

«Княжеские могилы» в основном расположены в центральной и северной частях Монголии, в зоне Хангайской и Хэнтэйской горных систем. Согласно историческим свидетельствам,

Хангайское нагорье («Отюкенская чернь» рунических текстов) с VI в. н. э. являлось политическим и административным центром Восточнотюркских каганатов. Этим и объясняется сосредоточение здесь наибольшего числа изучаемых объектов. Прилегающие к водоемам участки степей, на которых они расположены, всегда ограничены с трех-четырех сторон горными кряжами, увалами, руслами рек или другими естественными препятствиями, т. е. представляют собой более или менее замкнутые пространства.

Очевидно, каждая из этих локальных территорий являлась в прошлом центром земельно-пастбищных угодий, закрепленных за определенными семейно-родовыми группами населения каганата. Здесь, под защитой гор, в зимнее время устраивались поселки-зимники, и здесь, на нетронutom в летне-осенний период травостое, до весны выпасались стада. С появлением первой весенней травы отары и табуны вновь отгонялись на отдаленные горные пастбища и жизнь во временных поселках замирала. Такая картина наблюдалась до недавнего времени у всех скотоводов-кочевников Центральной и Средней Азии.

Определенными, «своими», земельно-пастбищными угодьями владели не только отдельные семейные или родовые общины независимо от их племенной принадлежности, но и князья и каганы, зона политико-административного влияния которых распространялась на земли всего каганата. Примером тому служат главным образом сведения письменных источников. Так, например, согласно китайским летописям, у тюрков «постоянного местопребывания нет, но каждый имеет свой участок земли», где он кочует со стадами, «смотря по достатку в траве и воде» [Бичурин, 1851, с. 270]. От «своей земли отделялись» (т. е. умирая покидали) герои племен, населявших в прошлом Туву [Малов, 1952]. Кюль-тегин, отправившийся в далекий поход, вынужден был вернуться в Отюкенскую чернь, чтобы защитить от вражеского набега свой дом [Малов, 1951, с. 42]. Этим местом был скорее всего Хушо-Цайдам, где впоследствии были сооружены большие поминальные комплексы в честь него самого и его брата Бильге-кагана. Шаду тардушей Кули-чуру, защищавшему западные рубежи каганата и погибшему на чужбине, поминальный комплекс был устроен в монгольской степи, несомненно на его родовой территории.

Мы исходим из предположения, что у тюрков существовал обычай, по которому после смерти главы рода или племени, военачальника или государственного чиновника, князя или кагана поминальный комплекс в его честь воздвигался в соответствии с занимаемой им при жизни должностью на его родовой земле — зимнике. Освободившуюся должность занимало другое лицо, переносившее зимник в другое место, иногда на расстояние всего в несколько километров, и, как правило, за какой-нибудь естественный рубеж, отделявший «землю живых» от «земли умершего».

Так, очевидно, после смерти Махан-тегина земли на правом берегу Баян-Цаган-гола стали заповедными (здесь был сооружен Бугутский мемориальный памятник), а новый поселок возник в пяти километрах ниже по течению этой речки, уже на левом ее берегу. После смерти безымянного лица, наследовавшего должность главы общины, на этом месте был устроен другой поминальник — Гиндин-булакский. А еще позже, уже в эпоху Второго каганата, вновь на правом берегу Баян-Цаган-гола появляется несколько «рядовых оградок», на одной из которых было установлено изваяние человека [Волков, 1981, с. 21]. Такая же ситуация наблюдается и в долине Цаган-Обо, где расположены четыре разнотипных, но уже одновременных (в пределах Второго каганата) памятника, в Хуль-Асхете, на Худуу-нуре, на Хануе близ Эрдэнэмандал сомона и т. д.

Высокая, в условиях экстенсивного кочевого скотоводства, плотность населения каганата вынуждала максимально использовать пастбищные земли, поэтому места для сооружения поминальных комплексов концентрируются на строго ограниченных участках. Этим, видимо, объясняется большая насыщенность памятников такого рода побережий Толы, Орхона, Хануя и Онгин-гола.

Здесь мы подошли к одному из самых трудноразрешимых вопросов современной тюркологии — территориально-племенному и родовому делению земель Восточнотюркского каганата, который не раз поднимался в специальной литературе. В общих чертах границы крупных племенных объединений определяются ныне достаточно хорошо на основании разного рода письменных известий, но на археологическом материале эта проблема еще не рассматривалась. Основным тормозом к ее разрешению до сих пор остается крайне слабая изученность раннесредневековых памятников Монголии. В этом плане одним из перспективных направлений работы может послужить дальнейший археологический поиск и углубленное изучение культово-поминальных сооружений «княжеского» типа, основы которых были заложены полевыми работами Б. Я. Владимирцова.

Бамбаев, 1927.— *Бамбаев Б. Б.* Предварительный отчет о работе в этнолого-лингвистическом отряде научной экспедиции АН СССР по исследованию Внешней Монголии и Танну-Тувы в 1927 г.— Архив Института истории АН МНР. Дело 45,2.

Бичурин, 1851.— *Иакинф*. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Сочинение монаха Иакинфа. Ч. 1—3. СПб., 1851.

Боровка, 1927.— *Боровка Г. И.* Археологическое обследование среднего течения р. Толы.— Северная Монголия. Вып. 2. Л., 1927.

Букиннич, 1933.— *Букиннич Д. Д.* Записи о поездке в верховья Кукшин-Орхона. Архив Института истории АН МНР. Дело 17,6.

Владимирцов, 1927.— *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах.— Северная Монголия. Вып. 2. Л., 1927.

Войтов и др., 1977.— *Войтов В. Е., Волков В. В., Кореневский С. Н., Новго-*

- родова Э. А. Археологические исследования в Монголии.— АО 1976. М., 1977.
- Войтов, 1985.— *Войтов В. Е.* Хроника археологического изучения памятников Ушо-Цайдам в Монголии (1889—1958).— Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.
- Войтов *.— *Войтов В. Е.* Каменные изваяния из Унгету (в печати).
- Войтов **.— *Войтов В. Е.* Древнетюркские памятники на Хануе (в печати).
- Волков и др., 1979.— *Волков В. В., Новгородова Э. А., Войтов В. Е.* Работы на Чулууте и в Хара-Хорине.— АО 1978. М., 1979.
- Волков, 1981.— *Волков В. В.* Оленные камни Монголии. Улан-Батор, 1981.
- Вяткина, 1959.— *Вяткина К. В.* Археологические памятники в МНР.— СЭ. 1959, № 1.
- Доржсүрэн, 1957.— *Доржсүрэн Ц.* «Шивээт улаан» гэдэг юу вэ? — Шинжлэх ухаан, техник. 1957, № 1.
- Доржсүрэн, 1958.— *Доржсүрэн Ц.* 1956—57 онуудад Архангай аймагт археологийн шинжилгээ хийсэн. Улаанбаатар, 1958.
- Казакевич, Лисовский, 1924.— *Казакевич В. А., Лисовский В. И.* Отчет сотрудников Ученого комитета о поездке на водораздел р. Толы и Кэрулена 5—14 июня 1924 г.— Архив Института истории АН МНР. Дело 45, 4.
- Клеменц, 1895.— *Клеменц Д. А.* Археологический дневник поездки в Среднюю Монголию в 1891 г.— СТОЭ. Вып. 2. 1895.
- Кляшторный, 1964.— *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Кляшторный, 1966.— *Кляшторный С. Г.* Тоньюкук — Ашидэ Юаньчжэнь.— Тюркологический сборник: К 60-летию А. Н. Кононова. М., 1966.
- Кляшторный, 1977.— *Кляшторный С. Г.* Эпиграфические работы в Монголии.— АО 1976. М., 1977.
- Кляшторный, 1978.— *Кляшторный С. Г.* Эпиграфические работы в Монголии.— АО 1977. М., 1978.
- Кляшторный, 1980.— *Кляшторный С. Г.* Эпиграфические работы в Монголии.— АО 1979. М., 1980.
- Кляшторный, 1984.— *Кляшторный С. Г.* Советско-монгольская экспедиция.— АО 1982. М., 1984.
- Кляшторный, Лившиц, 1971.— *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.* Согдийская надпись из Бугута.— Страны и народы Востока. Вып. 10. М., 1971.
- Кляшторный, Лившиц, 1978.— *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.* Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников в Центральной Азии.— Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
- Козлов, 1949.— *Козлов П. К.* Путешествие в Монголию: 1925—1926 гг. М., 1949.
- Котвич, 1914.— *Котвич В. Л.* Поездка в долину Орхона летом 1912 г.— ЗВОРАО. Т. 22. Вып. 1—2. СПб., 1914.
- Малов, 1951.— *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.— Л., 1951.
- Малов, 1952.— *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. М.— Л., 1952.
- Обручев, 1895.— *Обручев В. А.* Список древних могил, замеченных на пути из Кяхты в Ургу и Калган.— СТОЭ. Вып. 2. 1895.
- Радлов, 1892.— *Радлов В. В.* Предварительный отчет о результатах экспедиции для археологического исследования бассейна р. Орхон.— СТОЭ. Вып. 1. 1892.
- Рамstedт, 1914.— *Рамstedт Г. И.* Как был найден «селенгинский камень». Перевод надписи «селенгинского камня».— Тр. ТКОПОРГО. 1912. СПб., 1914, т. 15, вып. 1.
- Рубрук, 1911.— *Иоанн де Плано Карпини.* История Монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Введ., пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1911.
- Руднев, 1912.— *Руднев А. Д.* Новое открытие в Монголии.— Речь (газ.). СПб., 07.10.1912.
- Сэр-Оджав, 1960.— *Сэр-Оджав Н.* Археологические памятники Монголии.— Современная Монголия. 1960, № 7.

- Сэр-Оджав, 1962.— *Сэр-Оджав Н.* Древнетюркские памятники Монголии.— Современная Монголия. 1962, № 7.
- Харжаубай, 1979.— *Харжаубай С.* Шивээт Улааны цогцолбор дурсгалан.— StH. 1979, t. 14, fasc. 2.
- Харжаубай, 1982.— *Харжаубай С.* Шивээт Улааны цогцолбор дурсгалын тухай дахин өгүүлэх нь.— StA. 1982, t. 10, fasc. 7.
- Ядринцев, 1889.— *Ядринцев Н. М.* Предварительный отчет о поездке с археологической и этнографической целью в Северную Монголию и вершины Орхона.— ИВСОПГО. 1889, т. 20, № 4.
- Ядринцев, 1892.— *Ядринцев Н. М.* Предварительный отчет об исследованиях по р. Толе, Орхону и в Южном Хангае.— СТОЭ. Вып. 1. 1892.
- Ядринцев, 1901.— *Ядринцев Н. М.* Отчет и дневник о путешествии по Орхону и в Южный Хангай в 1891 г.— СТОЭ. Вып. 5. 1901.
- Erdélyi, 1978.— *Erdélyi J.* Előzetes jelentés az 1974. Évi Mongol-Magyar régészeti expedíció munkalatai ról.— Különlenyomat az archaeologiai értesítő, 106, evi 1. Budapest, 1978.
- Jisl, 1961.— *Jisl L.* Archeologicke pamatky v Mongolské Lidove Republice.— ArR. 1961, XIII, № 1.
- Novgorodova, 1980.— *Novgorodova E.* Alte Kunst der Mongolei. Lpz., 1980.
- Radloff, 1895.— *Radloff W.* Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Bd. 3. СПб., 1895.
- Tryjarski, 1966.— *Tryjarski E.* The Present State of Preservation of old Turkic Relics in Mongolia and the need for the Conservation.— UAJ. 1966, vol. 38.

М. И. Гольман

РУССКИЕ АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ МОНГОЛИИ
В СЕРЕДИНЕ 50-х — 80-е ГОДЫ XVII века

Середина 50-х — 80-е годы XVII в. знаменуют собой в истории Монголии период, непосредственно предшествовавший установлению более чем 200-летнего иноземного ига, и потому заслуживают специального изучения.

Известно, что уже 1655 год стал «переломным» в отношениях Халха-Монголии с Цинами [Горохова, 1980, с. 17]. В том году, под нажимом маньчжуров и под угрозой их прямого военного вторжения, в Пекин в качестве заложников впервые были отправлены сыновья и братья крупнейших халхаских феодалов, последние изъявили желание платить дань «девять белых» и выполнять другие требования маньчжуров [Ермаченко, 1974, с. 87]. Начавшийся таким образом процесс постепенного превращения халхаских князей в вассалов маньчжурского императора из-за агрессивной политики Цинов, изнурительной междоусобной борьбы вокруг наследства Дзасаку-хана Норбо (1651—1661), сокрушительного поражения халхасцев в войне с главой Джунгарского ханства Галданом Бошокту-ханом (1671—1697) в 1688 г. и по другим причинам завершился капитуляцией феодальной верхушки Халхи перед Цинами и оформлением ее подданства Цинской империи на Долоннорском сейме в 1691 г. В итоге Халха-Монголия потеряла независимость, а вместе с ней и возможность самостоятельно поддерживать с Россией отношения, которые на протяжении почти всего XVII века объективно служили известным противодействием маньчжурской экспансии.

Разрыв официальных отношений с Халхой сопровождался прекращением многолетних связей России с государством Алтын-ханов в Западной Монголии, ибо в 70-е годы XVII в. оно сошло с исторической арены [Шастина, 1949, с. 391]. Единственным независимым монгольским государством, которое в течение еще более полувека сохраняло межгосударственные отношения с Россией, оставалось Джунгарское ханство (1635—1758).

Вместе с тем с заключением Нерчинского договора в 1689 г. в международных отношениях в регионе открылась новая глава — история непосредственных договорных отношений между Россией и Китаем.

Таков был внешнеполитический фон развития Монголии в середине 50-х — 80-е годы XVII в.

Внутриполитическая обстановка в Монголии в рассматриваемый период характеризовалась крайней неустойчивостью, нестабильностью, бесконечными раздорами внутри и между правящими феодальными домами и неудачными попытками их преодоления, например на Хулун-Билчерском сейме 1686 г., феодальной междоусобицей и т. п. Незыблемыми продолжали оставаться и даже получили дальнейшее развитие основные устои феодального строя: монопольная феодальная собственность на средства производства; наследственные права феодалов на единоличное управление своими уделами и подданными, регулировку перекочевков и распоряжение пастбищными угодьями, суд и расправу; крепостная зависимость аратства, отработочная и продуктовая ренты как формы феодальной эксплуатации, полное господство натурального хозяйства и кочевого скотоводства в экономике и религии в идеологии. Характерным для этого периода являлось неуклонное укрепление роли и могущества ламаистской церкви, ее постепенное превращение в крупнейшего собственника земли и скота, широкое строительство монастырей и появление монастырского ремесла и промыслов, активное участие лам в политической жизни страны [Пүрэвжав, 1978, с. 53—54].

Однако установление маньчжурского господства, оккупация страны иностранными войсками и ее превращение в плацдарм борьбы с Джунгарским ханством, в резервуар людских, продовольственных и прочих ресурсов для цинской армии привели к разорению монгольской экономики и послужили отправным моментом к упадку и постепенному загниванию монгольского «кочевого феодализма, который до этого, в XV—XVII вв., на основе самобытных институтов и структур развивался по восходящей линии, переживал период „расцвета“» [Нацагдорж, 1978, с. 133].

Таким образом, середина 50-х — 80-е годы были существенным рубежом в многовековой истории монгольского народа и оказали глубокое воздействие на его дальнейшие исторические судьбы, и в том числе на развитие русско-монгольских отношений.

Тем большее значение наряду с другими источниками для изучения бурных событий указанного 35-летия, как и вообще истории Монголии в XVII в., имеют богатейшие собрания русских архивных материалов, имеющихся в СССР.

Только фонды Посольского приказа — дела Мунгальские, Зюнгорские, Калмыцкие и др., столбцы Сибирского приказа, фонды приказных изб сибирских городов в ЦГАДА в Москве и т. п., «Портфели Миллера» в ААН в Ленинграде составляют тысячи единиц хранения. Ценность этих документов состоит прежде всего в том, что они являются чуть ли не единственными полноценными источниками, рисующими всю полноту кар-

тины развития политических, экономических и культурных связей России с ханствами Халхи и Джунгарии с 1606 г. и почти до конца XVII столетия.

Ни монгольские феодальные хроники XVII—XIX вв. («Эрдэнийн Эрихэ», «Алтан тобчи», «Шара туджи», «Эрдэнийн тобчи», «Болор толь»), ни китайские исторические сочинения (династийные хроники), ни «Мэнгу ю му цзи», ни дневники Ма-сы-ха и др. такой картины не дают и дать не могут, ибо содержат весьма отрывочные и малозначительные сведения об отношениях монголов и русских. Кроме того, русские документы сообщают также интересные сведения о многих сторонах внутренней жизни монголов XVII в., их социально-этническом и политическом строе, нравах и обычаях, культуре и т. п.

Большая познавательная и научная значимость русских документов по истории Монголии давно общепризнана. Пионерами в их собирании, изучении и публикации, как известно, были историки Сибири XVIII в. Г. Ф. Миллер и И. Е. Фишер [Миллер, 1750; 1937, 1941; Фишер, 1774]. Они положили начало традиции обращения к русским источникам при освещении русско-монгольских отношений и исторических событий на Дальнем Востоке. Их начинания были продолжены многими учеными, работавшими в области истории России, Дальнего Востока, Средней Азии и особенно Сибири и Калмыкии, в частности В. Н. Татишевым [Попов, 1861], Ф. А. Бюллером [Бюллер, 1846], Н. Нефедьевым [Нефедьев, 1834], В. К. Андриевичем [Андриевич, 1889] и др.

Значительные заслуги в публикации отдельных материалов из русских архивов, имеющих прямое отношение к истории Монголии, принадлежат Н. Н. Бантыш-Каменскому [Бантыш-Каменский, 1882], а также Н. Н. Оглоблину [Оглоблин, 1891, 1898], Ф. И. Покровскому [Покровский, 1914], Ю. В. Арсеньеву [Арсеньев, 1882]. Своими работами они во многом расширили число уже опубликованных материалов в таких серийных, частных и официальных изданиях, как «Русская историческая библиотека», «Акты исторические», «Дополнения к актам историческим», «Полное собрание законов Российской империи», а также в сборнике материалов И. П. Кузнецова «Исторические акты XVII столетия (1633—1699)», в «Сборнике князя Хилкова» и т. п.

Однако все это было лишь началом, только первыми шагами по овладению редкостным богатством русских архивов. Подбор и публикация источников носили во многом случайный характер, их интерпретация велась не с подлинно научных позиций, сборники издавались, как правило, без комментариев и справочного аппарата.

Парадоксально, но факт, что русские монголоведы до революции при всем их огромном вкладе в изучение истории Монголии уделяли совершенно недостаточное внимание русским источникам. Исключение составляет, пожалуй, В. Л. Котвич,

который «отлично понимал всю ценность этих источников, был хорошо знаком с ними и много делал для их популяризации» [Златкин, 1964, с. 19]. Недаром его небольшой по объему, но весьма емкий по содержанию очерк «Русские архивные документы по сношению с ойратами в XVII—XVIII вв.» [Котвич, 1919, 1921], по справедливому определению Н. П. Шастиной, стал «классическим в своей области» [Шастина, 1958, с. 8].

Из зарубежных ученых в этой связи следует отметить прежде всего английского историка Дж. Ф. Бэддли. Его двухтомный труд «Россия, Монголия и Китай» [Baddeley, 1919], охватывающий период с 1602 по 1676 г., до сих пор остается единственной в своем роде монографией в западной историографии, целиком основанной на материалах Архива внешней политики России. Изданная тиражом всего в 250 экземпляров, книга давно стала библиографической редкостью.

Часть материалов о роли монголов в русско-китайских взаимоотношениях в конце XVII — первой половине XVIII в., почерпнутых из московских архивов, использована в работах французского ученого Г. Каэна [Cahen, 1912], американца Ф. А. Голдера [Golder, 1914] и др.

Наиболее крупные достижения в изучении, использовании и вводе в научный оборот документов по истории Монголии на русском языке принадлежат, бесспорно, советским исследователям: А. П. Окладникову, Ф. А. Кудрявцеву, С. А. Токареву, П. Т. Хаптаеву, Е. М. Залкинд, Б. О. Долгих, Н. Н. Козьмину, Л. П. Потапову, Н. В. Устюгову и др. Как отмечается в одноименной «Истории Монгольской Народной Республики», «советские монголоеды на основе многочисленных материалов русских архивов создали обобщающие труды по истории Монголии XVII—XVIII вв.» [История МНР, 1967, с. 31]. К их числу по праву принадлежат труды И. Я. Златкина по новой и новейшей истории МНР [Златкин, 1957] и по истории Джунгарского ханства [Златкин, 1964], Н. П. Шастиной — по истории посольских отношений между Россией и Монголией в XVII в. [Шастина, 1958], Ш. Б. Чимитдоржиева — по русско-монгольским и монголо-среднеазиатским взаимоотношениям в XVII—XVIII вв. [Чимитдоржиев, 1978, 1979].

Институт востоковедения АН СССР осуществляет наиболее полную публикацию русских архивных документов по связям с монголами в XVII в. Вышедшие из печати первые два тома серии «Материалы по истории русско-монгольских отношений», охватывающие периоды с 1607 по 1636 г. и с 1636 по 1654 г. соответственно [Русско-монгольские отношения, 1959, 1974], содержат множество ранее неизвестных документов. Издание получило высокую оценку ученых как в Советском Союзе [Преображенский, 1960], так и за рубежом [Segguys, 1962].

Сделанное, однако, далеко не исчерпывает всего богатства и разнообразия собраний архивных материалов. Часть этого богатства и составляют документы по интересующему нас периоду,

которые готовятся к опубликованию в очередном томе указанной выше серии.

Архивные материалы середины 50-х — 80-х годов XVII столетия по своему составу похожи на документы предшествующих периодов XVII в. Это по-прежнему статейные списки, доезды и расспросные речи русских послов к монгольским ханам и князьям, царские грамоты монгольским владельцам, грамоты и указы царя сибирским воеводам и их отписки в Посольский и Сибирский приказы, сказки служилых людей, по тем или иным делам ездивших в монгольские улусы, и т. п. Но есть и отличия. Так, относительно большую группу составляют хорошо сохранившиеся подлинники писем различных монгольских феодалов к царям и их представителям на местах.

Мы выявили семь подлинников и переводов с писем Алтын-хана Лувсан-тайджи царю Алексею Михайловичу от 1662—1665 гг. (I, стб. 614, л. 75—77; стб. 623, ч. I, л. 74—80; II, 1666, д. № 1, л. 29—36); изложение его писем красноярскому и томскому воеводам от мая и октября 1657 г. (I, стб. 51, л. 51, 128, 131), текст его послания царю Федору Алексеевичу от 1679 г. (I, стб. 709, ч. II, л. 217—218); переводы и фрагменты двух подлинных писем Тушету-хана от 1672 и 1675 гг. (I, стб. 623, л. 431; II, 1673, д. № 1, л. 1—3; II, 1675, д. № 1, л. 12—13); переводы и копии писем в Москву от хошоутского Аблая-тайджи 1661 и 1665 гг. (I, стб. 535, л. 16, 19, 18, 26; II, 1662, д. № 2, л. 8—9), от всеойратских ханов Сэнгэ от 1666 и 1668 гг. и Галдана от 1671—1672 гг. (II, 1667, д. № 1, л. 13—14; I, стб. 623, л. 11, 351—358; I, стб. 623, ч. II, л. 547—549, 517).

Сохранившиеся подлинники представляют большой интерес и как редкие образцы монгольского ойратского письма второй половины XVII в. *тод бичиг*, уже ставшие предметом специального исследования [Шастина, 1958, с. 275—282]. Уникальный характер носит и такой, например, документ, как подлинный текст договора между Российским государством и монгольскими тайшами от 15 января 1689 г. (II, оп. 2, 1689, д. № 10, л. 1—6).

Впервые в документах рассматриваемого периода появляются материалы о связях с одним из самых влиятельных княжеских домов Халхи, Тушету-ханом Чихундорджи (годы правления 1655—1699), и его родным братом, главой ламаистской церкви в стране Лувсан Дамба Джанцаном (1636—1723), вошедшим в историю под именем Ундур Гэгэна. И наконец, совершенно особое место занимают документы, связанные с миссией А. Ф. Головина в 1686—1689 гг. Они содержат важные сведения о халха-ойратских и монголо-китайских взаимоотношениях конца 80-х годов.

Основная масса документов касается посольских связей между Россией и Монголией в середине 50-х — 80-е годы XVII столетия, осуществлявшихся по трем основным каналам: с государством Алтын-ханов, с Тушету-ханом и Джунгарским ханством.

О посольских отношениях с последним Алтын-ханом, Лувсан-тайджи, сохранилось шесть полных статейных списков посольств: томского сына боярского Степана Греченина с 20.IX.1659 по 21.VII.1660 г. (V, стб. 614, л. 12—35; VI, кн. 19, док. 59, л. 125об.—140), томского пятидесятника Степана Боборыкина в 1661 г. (I, стб. 614, л. 41—47; VI, кн. 18, док. 47, л. 93—97), томского сына боярского Петра Лаврова в 1662 г. (I, стб. 1469, л. 6—8), томского казачьего головы Зиновия Литосова в 1663 г. (I, стб. 610, л. 24—27), томского сына боярского Романа Старкова и пятидесятника конных казаков Степана Боборыкина в 1666 г. (II, 1665, д. № 2, л. 3—11) и томского сына боярского Степана Тупальского в 1670 г. (I, стб. 709, ч. II, л. 371—396). Кроме того, имеются два интересных доезда: красноярского пятидесятника конных казаков Романа Кольцова, который в 1657 г. открыл список русских посольств к Лувсан-тайджи (I, стб. 513, л. 39—45), и широко известный доезд Романа Старкова, который вскоре после возвращения от Алтын-хана в 1666 г. был отправлен для осмотра места постройки «городка» по просьбе монгольского хана и приложил к своему отчету карту-чертеж района предполагавшегося строительства на р. Уссе (I, стб. 646, л. 147—148).

Посольские отношения с Тушету-ханом Чихундорджи (Очирой-сайн-ханом — согласно русской документации) и Джебдзун Дамба-хутухтой Ундур Гэгэном представлены изложением отрывков из статейного списка первого официального русского посольства енисейского сына боярского Ивана Перфильева (II, 1675, д. № 1, л. 70—84), подлинником статейного списка посольства селенгинского сына боярского Василия Турсково в 1681 г. (III, оп. 1, д. № 18, л. 1—13), статейным списком переговоров иркутского письменного головы Л. Кислянского с послами Очирой-сайн-хана в Иркутске в 1684 г. (I, стб. 913, ч. II, л. 423—439), доездом иркутского сына боярского О. Перфильева и селенгинского казачьего десятника Д. Уразова от 1684 г. (III, оп. 1, д. № 63, л. 100—122; д. № 60, л. 49—55).

Кроме того, материалы миссии Ф. А. Головина свидетельствуют, что в период с 1687 по 1689 г. от Тушету-хана, Ундур Гэгэна и других халхаских феодалов в Селенгинск, Удинск, Иркутск к «полномочному послу и воеводе» Ф. А. Головину приезжало не менее десяти посольств и в монгольские улусы, в свою очередь, было отправлено шесть русских посланников (IV, оп. 1, д. № 10, л. 1—1261).

Посольские связи с Джунгарским ханством в этот период раскрываются в пяти статейных списках посольств детей боярских З. Литосова в 1664 г. (I, стб. 646, л. 83—94), В. Бубенного в 1665 г. (I, стб. 623, л. 90—97; II, 1665, д. № 1, л. 1—6), П. Кульвинского в 1666 г. (II, 1667, д. № 3, л. 1—32), В. Былина в 1667 г. (I, стб. 623, ч. I, л. 179—194), М. Ржидцкого в 1668 г. (VI, кн. 18, док. 101, л. 176—180 об.) к Сэнгэ и его сподвижнику Чокур-тайджи, в доездах бухарского торгового

человека Сеиткула Аблина от 1671 г. (I, стб. 535, л. 187—192, 199—203) и иркутского сына боярского И. Шестакова от 1689 г. (III, оп. 1, д. № 164, л. 15—27), в расспросных речах монгольского посла Суббуди Ходжа в Посольском приказе (I, стб. 709, ч. I, л. 124—131), в сказке тобольских служилых людей в Сибирском приказе от 18 декабря 1677 г. (I, стб. 623, ч. II, л. 651—653) и в других документах о связях с Галданом. Последние показывают, что только за 1671—1680 гг. из Джунгарии в сибирские города и в Москву было направлено шесть посольств и четыре русских посланника посетили ставку главы Ойратского ханства. Кроме того, имеется довольно большое число документов о посольских связях с хошоутским Аблай-тайджи, а также с Очирту Цэцэн-тайджи, Чокур-убаши и другими влиятельными ойратскими князьями (I, стб. 535, л. 71—72; II, 1662, д. № 2, л. 5—7, 1673, д. № 2, л. 67—68; VI, кн. 8, д. № 140, л. 195об.—197; и др.).

Об интенсивности обмена посольствами нельзя судить только по сохранившимся статейным спискам, доездам и расспросным речам. Большое значение имеют отписки воевод в Сибирский и Посольский приказы, ибо зачастую только в них есть сведения о тех или иных поездках служилых людей в монгольские улусы, излагаются переговоры в приказных избах с монгольскими послами, которые в силу определенных обстоятельств не были отпущены в Москву, и т. п. Так, только в отписке томского воеводы И. В. Бутурлина в Сибирский приказ от июля—августа 1664 г. содержится информация о посольстве к Лувсантайджи И. Петрова и его статейном списке (I, стб. 646, л. 12—14). О приезде послов Галдана в Иркутск в 1683 г. мы узнаем только из записи переговоров с ними в Иркутской приказной избе стольника А. С. Синявина (I, стб. 709, ч. II, л. 537—339).

Особый интерес представляют также многие выписки к докладу царю и боярской думе об отношениях с монголами, составленные в Посольском и Сибирском приказах. Они, как правило, дают суммарное представление о развитии посольских и прочих связей за определенный отрезок времени и содержат ряд сведений, больше нигде не встречающихся. Так, например, вышеупомянутое изложение фрагментов из статейного списка И. Перфильева к Тушету-хану дано только в выписках Посольского приказа (II, 1675, д. № 1, л. 70—84).

В целом русские архивные документы со всей убедительностью свидетельствуют, что в середине 50-х—80-е годы XVII в. между Россией и ханствами Монголии, так же как и в предшествующие периоды этого века, происходил регулярный и оживленный обмен посольствами, основанный на взаимной заинтересованности в постоянных связях и контактах. Русское правительство в основном оставалось верным своей политике невмешательства во внутренние дела Монголии и сохранения мирных, добрососедских отношений с монгольскими владельцами [Гуревич, 1979, с. 35—37; Нарочницкий и др., 1973, с. 16]. Заин-

тересованность в добрососедстве возрастала по мере того, как на центральное место в царской дипломатии в этом регионе в 70—80-е годы выдвигался вопрос урегулирования отношений с цинским Китаем [Мясников, 1980, с. 4].

В свою очередь, монгольские владельцы стремились к союзу и сотрудничеству с Россией во имя укрепления своего положения в междоусобной борьбе, противодействия давлению со стороны маньчжуров и для обеспечения себе доступа на рынки сибирских городов. Немаловажную роль играло стремление монгольских феодалов, теснимых с востока и юга Цинами, утвердить свое право на участие в эксплуатации коренного населения некоторых сопредельных с Монголией областей — так называемых «местных инородцев», принявших русское подданство.

Все это обусловило довольно частый приезд послов от самых различных, даже мелких монгольских князей. До 1689 г. Москва охотно принимала монгольских посланцев, щедро одаривала их, не скупилась на подарки их господам, хотя, конечно, царское правительство предпочитало иметь дело с наиболее влиятельными — «лутчими» тайшами Монголии того времени.

Архивные документы позволяют с достаточной полнотой выявить цели, интересы и позиции сторон в ходе имевших место переговоров, как и их результаты, и, следовательно, дают ключ к правильному освещению исторического прошлого наших народов.

На центральное место в русско-монгольских переговорах в середине 50-х — 70-е годы выдвинулся вопрос об ясаке, т. е. о сборе дани с местного пограничного населения. Немаловажное место по-прежнему занимал вопрос о торговле. В конце указанного периода эти проблемы вошли составной частью в общий вопрос о роли Монголии в налаживании и стабилизации отношений между Россией и Китаем.

Вопрос о так называемой «даче шерти», т. е. добровольном признании монгольскими владельцами формального сюзеренитета России, отошел на задний план. Во-первых, сибирские власти на собственном опыте убедились, что мирным, дипломатическим путем им этого не добиться, а достаточными военными силами они по-прежнему не располагали. Во-вторых, общая обстановка в Восточной Сибири, Забайкалье и Приамурье в связи с экспансией маньчжуров настолько осложнилась, что под угрозу было поставлено само существование русских городов — Нерчинска, Албазина, Селенгинска, Удинска. Главной заботой царского правительства поэтому стало удержание и охрана этих рубежей, обеспечение мира и спокойствия в регионе, достижение договоренности с Цинами.

В таких условиях Москве было не до «шерти», хотя, конечно, это не мешало правительству при случае напомнить Лувсан-тайджи о присяге, данной его отцом — Омбо-Эрдэни в 1634 г., и требовать ее подтверждения [Гольман, Слесарчук, 1965, с. 179], о чем, в частности, свидетельствуют жалованные

грамоты царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича последнему Алтын-хану от 1662, 1677 и 1680 гг. соответственно (II, 1662, д. № 2, л. 55, 59, 60, 56; 1681, д. № 1, л. 2; оп. 2, 1680, д. № 9, л. 1).

В переговорах с Тушету-ханом и ойратскими ханами и князьями в этот период вопрос о «шерти» вообще, как правило, не затрагивался. Зато красной нитью во всех предписаниях Москвы сибирским воеводам и своим послам проходит приказ «с ним ханом и улусными его людьми быть в совете, а войны и задоров чинить им не велели» (II, 1673, д. № 1, л. 7; и др.).

Проводя миролюбивую, добрососедскую политику, Москва вместе с тем твердо и непреклонно отстаивала свои права на вновь освоенные земли, на сбор ясака с подвластного населения — кыштымов. Исстари запутанный и тяжелый вопрос о «ясачных людях» приобрел в этот период особую остроту в связи с подстрекательской политикой цинского двора, внутренними распрями среди монгольских феодалов, неустойчивостью политического положения во всей пограничной зоне из-за местами не определенных границ, а иногда и самочинных действий сибирской администрации. Документы дают достоверную картину борьбы за кыштымов не только путем переговоров, но и на поле сражений. Они довольно подробно рисуют историю прихода семитысячного отряда Алтын-хана в земли енисейских киргизов в 1657 г. (I, стб. 513, л. 13—14об.; и др.), вторжения отрядов Сэнгэ в 1665 г. в Барабинскую, Кузнецкую и Красноярскую волости (I, стб. 802, л. 81—62; и др.), претензий Тушешету-хана на «братских», т. е. бурятских, людей, осады его войсками Селенгинска и Удинска в 1684 и повторно в 1688 г. (I, стб. 213, ч. II, л. 398; III, оп. 1, д. № 63, л. 37—40; там же, оп. 1, д. № 135, л. 34—39) и т. д.

Попытки монгольской феодальной знати, теснимой и подстрекаемой Цинами, решить вопрос о кыштымах в свою пользу силой оружия окончились неудачей. Натолкнувшись на решительное сопротивление, она отступила.

Борьба за ясачные волости во многом ослабила позиции монгольских князей, помешала их объединению перед лицом смертельной угрозы со стороны маньчжуров.

Царская дипломатия также не преуспела в стремлении навязать монгольским феодалам полный и безоговорочный отказ от притязаний на участие в эксплуатации инородцев. Документы показывают, что фактически вплоть до 1689 г. вопрос о кыштымах продолжал оставаться открытым и во многих районах существовал режим двоеданства.

Вместе с тем документы неопровержимо доказывают, что широкие массы бурятского, киргизского и других народов, алтырцы, тубинцы, телеуты и другие местные народности в рассматриваемый период добровольно и прочно связали свою историческую судьбу с судьбой русского народа и в пограничных конфликтах того времени, как правило, держали сторону

России (III, оп. 1, д. № 135, л. 36; III, оп. 1, д. № 84, л. 39; оп. 1, д. № 151, л. 19—20; и др.). Даже феодальная верхушка этих народностей предпочитала жить «под высокою государевою рукою», чем под властью Цинов или разрозненных и враждующих между собой монгольских княжеств.

Более того, факты показывают, что в 80-х годах XVII столетия среди части собственно монгольских феодалов, не говоря уже о простом люде, необычайно усилилась тяга к переходу в русское подданство, что этот переход начал принимать массовый характер (I, стб. 514, ч. I, л. 130—132; стб. 1008, л. 59—61; стб. 709, ч. II, л. 293—296, 322, 323; и др.). Материалы о «монгольских выходцах» занимают немалое место в собрании русских архивных документов.

Споры об ясаке в целом не отражались на взаимной заинтересованности в развитии торговых отношений. Судя по документам, торговый обмен был регулярным и довольно широким, особенно с Джунгарским ханством, которое, как справедливо отмечал И. Я. Златкин, без такого обмена «уже не могло существовать и развиваться» [Златкин, 1964, с. 222]. Сохранилась, например, переписка между Тобольской и Верхотурской приказными избами о сборе средств на строительство «калмыцкого двора» в Тобольске, т. е. специальных торговых рядов и складских помещений для торговли с ойратами (V, д. № 128, л. 64—68, 70, 77, 79—80).

Поскольку вопросы торговли неизменно затрагивались почти во всех посольских переговорах, то сведения о торговых отношениях чаще всего встречаются в статейных списках послов и воеводских отписках.

Большой интерес представляют также росписи «подарков» от монгольских князей и ханов и «царского жалованья» монгольским тайшам, ибо как «подарки», так и «жалованье» были своеобразной формой торгового обмена, а их ассортимент представлял собой традиционные предметы купли-продажи. Недаром во главе многих посольств в Россию стояли «бухарцы», опытные купцы — выходцы из Средней Азии.

Знакомство с рядом специальных документов о торговле позволяет установить, что ее условия были льготными (I, стб. 646, л. 40—44; стб. 913, ч. I, л. 131, 134), что ввозимые в Сибирь товары до 1670 г. не облагались никакими пошлинами (III, оп. 1, д. № 63, л. 137—139), что существовало довольно справедливое соотношение цен на предметы торгов: пушнину, лошадей, текстиль, продукты скотоводства и земледелия, лекарственные травы и т. п. (I, стб. 220, л. 293—294). Запрет был наложен на торговлю оружием и ревенем, причем такой строгий, что в нарушение дипломатического этикета Москва часто разрешала воеводам досматривать личный багаж послов для недопущения контрабандной торговли (I, стб. 709, ч. II, л. 326, 328—330; V, д. № 188, л. 64—68).

Царское правительство не только поощряло русско-монголь-

скую торговлю, но и всячески стремилось пробиться на рынки Китая, для чего искало поддержки и помощи влиятельных князей Джунгарии и Халхи (I, стб. 535, л. 260, 262—267). Соответствующими бумагами с просьбами к монгольским владельцам о содействии был снабжен торговый человек Сеиткул Аблин, возглавивший первый торговый караван в Китай в 1668 г. В его доезде подробно рассказывается о помощи транспортом, кормом, провожатыми, оказанной ему по приказу Сэнгэ (I, стб. 535, с. 187—192, 199—203).

16 февраля 1676 г. царь Алексей Михайлович направил специальную грамоту Тушету-хану с просьбой оказывать всяческую поддержку и помощь русским служилым и торговым людям, едущим в Китай (II, 1675, д. № 1, л. 115—123).

Следует отметить, что Тушету-хан и особенно Ундур Гэгэн положительно откликнулись на просьбу Москвы и содействовали проездам в Китай и обратно на Родину русских посланников Н. Спафария в 1675—1678 гг., Н. Венюкова и И. Фаворова в 1686—1687 гг., С. Коровина и И. Кочанова в 1687—1688 гг.

Документы показывают, что московское правительство считалось с влиянием и авторитетом Тушету-хана и главы ламаистской церкви Ундур Гэгэна, придавало большое значение их посредничеству в урегулировании не только торговых, но и политических отношений с Китаем (II, 1686, д. № 1, л. 1; и др.). Так, в 1686 г. к ним было направлено специальное обращение за подписью царей Петра Алексеевича и Ивана Алексеевича с просьбой о помощи русскому посланнику Ф. А. Головину в его переговорах с китайским императором Шэн-цзу (II, 1687, д. № 1, л. 1).

Вообще, материалы миссии Ф. А. Головина особенно выпукло отражают роль Монголии в ходе Нерчинских переговоров. Эти материалы богаты также сведениями о развитии монголо-ойратского конфликта 1688 г., вторжении Галдана в Халха-Монголию, о перипетиях войны, положении населения, состоянии экономики и т. п. Непосредственные сведения по внутренней истории Монголии можно почерпнуть и в других документах.

Для примера укажем на статейный список посольства А. Кульвинского к Сэнгэ, где подробно описывается история пленения Лувсан-тайджи, его униженного содержания в ставке ойратского хана и т. п. (II, 1658, д. № 3, л. 155).

Итак, русские архивные документы не только освещают весь комплекс русско-монгольских взаимоотношений, но и в значительной степени характеризуют внешнеполитическое и внутреннее положение Монголии в середине 50-х — 80-е годы XVII столетия. Являясь органической частью документальных собраний по XVII в., хранящихся в архивах СССР, наряду со многими другими ценными источниками по истории Монголии они заслуживают скорейшего и полного ввода в научный оборот.

Список сокращений

ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов
ААН	— Архив Академии наук СССР
д. №	— дело
док.	— документ
оп.	— опись
стб.	— столбец
ф.	— фонд

Список и код использованных архивных материалов

- I — ЦГАДА, ф. Сибирский приказ...
- II — ЦГАДА, ф. Мунгальские дела
- III — ЦГАДА, ф. Иркутская приказная изба...
- IV — ЦГАДА, ф. Сношения России с Китаем...
- V — ЦГАДА, ф. Верхобурская приказная изба, оп. 2...
- VI — ААН, ф. 21, оп. 4...

- Андриевич, 1889.— *Андриевич В. К.* История Сибири. Ч. 1. СПб., 1889.
- Арсеньев, 1882.— *Арсеньев Ю. В.* Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г.— ЗИРГО по отд. этнографии. 1882, т. 10, вып. 1.
- Бантыш-Каменский, 1882.— *Бантыш-Каменский Н. Н.* Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1619 по 1702 год. Казань, 1882.
- Бюллер, 1846.— *Бюллер Ф. А.* Кочующие и оседло-живущие в Астраханской губернии инородцы.— Отечественные записки. Т. 47. СПб., 1846.
- Гольман, Слесарчук, 1965.— *Гольман М. И., Слесарчук Г. И.* Русские архивные документы о взаимоотношениях России и Монголии в 30—50-х годах XVII в.— КСИНА. 1965, № 76.
- Горохова, 1980.— *Горохова Г. С.* Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства (конец XVII — начало XX в.). М., 1980.
- Гуревич, 1979.— *Гуревич Б. П.* Международные отношения в Центральной Азии в XVII — первой половине XIX в. М., 1979.
- Ермаченко, 1974.— *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
- Златкин, 1957.— *Златкин И. Я.* Очерки новой и новейшей истории Монголии. М., 1957.
- Златкин, 1964.— *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964.
- Котвич, 1919, 1921.— *Котвич В. П.* Русские архивные документы по сношению с ойратами в XVII—XVIII вв.— ИРАН. 1919, № 12—15; 1921, № 16—18.
- Миллер, 1750.— *Миллер Г. Ф.* Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, особенно от покорения его Российской державой, по сии времена. СПб., 1750.
- Миллер, 1937, 1941.— *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 1. М.—Л., 1937; т. 2, 1941.
- Мясников, 1980.— *Мясников В. С.* Империя Цин и Русское государство в XVII веке. М., 1980.
- Нарочницкий и др., 1973.— *Нарочницкий А. Л., Губер В. А., Сладковский М. И., Бурлингас И. Я.* Международные отношения на Дальнем Востоке. Кн. 1 (С конца XVII в. до 1917 г.) М., 1973.
- Нацагдорж, 1978.— *Нацагдорж.* Монголын феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар, 1978.
- Нефедьев, 1834.— *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб., 1834.
- Оглоблин, 1891.— *Оглоблин Н. Н.* Сибирские дипломаты XVII в.— Исторический вестник. СПб., 1891.
- Покровский, 1914.— *Покровский Ф. И.* Путешествие в Монголию и Китай си-

- бирского казака Ивана Петлина в 1618 г. (Мнимое путешествие атаманов Ивана Петрова и Бурнаша Ялычева в 1567 г.). СПб., 1914.
- Попов, 1861.— *Попов Н. А.* В. Н. Татищев и его время. М., 1861.
- Преображенский, 1960.— *Преображенский А. А.* [Рец. на:] Материалы по истории русско-монгольских отношений.— ПВ. 1960, № 1.
- Пүрэвжав, 1978.— *Пүрэвжав С.* Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх. Улаанбаатар, 1978.
- Русско-монгольские отношения, 1959.— Русско-монгольские отношения: 1607—1636. Сборник документов. Сост. Л. М. Гатауллина, М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук. М., 1959.
- Русско-монгольские отношения, 1974.— Русско-монгольские отношения: 1636—1654.— Сборник документов. Сост. М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук. М., 1974.
- Фишер, 1774.— *Фишер И. Е.* Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774.
- Чимитдоржиев, 1978.— *Чимитдоржиев Ш. Б.* Взаимоотношения Монголии и России в XVII—XVIII вв. М., 1978.
- Чимитдоржиев, 1979.— *Чимитдоржиев Ш. Б.* Взаимоотношения Монголии и Средней Азии в XVII—XVIII вв. М., 1979.
- Шастина, 1949.— *Шастина Н. П.* Алтынханы Западной Монголии.— СВ. 1949, № 6.
- Шастина, 1958.— *Шастина Н. П.* Русско-монгольские посольские отношения XVII века. М., 1958.
- Шастина, 1958.— *Шастина Н. П.* Письма Лувсантайджи в Москву. Из истории русско-монгольских отношений в XVII в.— Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Baddeley, 1919.— *Baddeley J.* Russia, Mongolia and China. Vol. 1, 2. L., 1919.
- Cahen, 1912.— *Cahen G.* Histoire des Relations de la Russie avec la Chine sous Pierre le Grand (1689—1730). P., 1912.
- Golder, 1914.— *Golder F. A.* Russian Expansion on the Pacific 1641—1750. An Account of the Earliest and Later Expeditions made by the Russians along of Asia and North America Including some Relaxed Expeditions to the Arctic Regions. Cleveland, 1914.
- Serruys, 1962.— *Serruys H.* Three Mongol Documents from 1635 in the Russian Archives.— Journal of Central Asiatic Studies. 1962, vol. 7, № 1.

Г. С. Горехова

О НЕКОТОРЫХ ЧЕРТАХ
МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XVII ВЕКА

Изучение монгольских исторических сочинений феодального периода было начато в России еще в прошлом веке. С того времени учеными всего мира была проделана большая работа по выявлению, изучению, переводу и публикации монгольских исторических сочинений предшествующих эпох. Особенно значительными успехами в этой области ознаменовано последнее тридцатилетие. Учеными ряда стран были опубликованы тексты летописей, сделаны переводы, появились обобщающие исследования по монгольскому летописанию. Все достигнутое в этой области могло осуществляться благодаря большой и кропотливой работе монголоведов (см. прилагаемую библиографию).

Время донесло до нас разные по своему научному значению, характеру, стилю, подаче материала и содержанию монгольские исторические сочинения XVII в. Наиболее известные из них — анонимные хроники «Алтан тобчи» («Золотое сказание») и «Шара туджи» («Желтая история»), «Эрдэнийн тобчи» («Драгоценный свод») Санан Сэцэна, «Алтан тобчи» («Золотое сказание») Лубсан Данзана, «Асрагч нэртэийн туух» («История Асрагчи») Жамбы и некоторые другие. Чтобы правильно понять назначение, особенности и характер монгольской историографии, обратимся к эпохе, в которую эти сочинения создавались.

Как известно, еще в период правления Даян-хана (1470—1543) в Монголии несколько утихли междоусобные войны, которые вели монгольские феодалы за власть и ханский престол после падения династии Юань. Мирные условия благоприятно сказались на экономическом положении страны, способствовали упрочению ее политического положения, а также возобновлению культурных связей с соседними странами и народами. В XVI в. заметно оживились связи Монголии с Тибетом. Принятие монгольскими феодалами в конце XVI в. буддизма-ламаизма в качестве государственной религии способствовало приобщению монголов к культурному наследию народов Индии, Китая и Тибета. В это время при крупных буддийских монастырях открылись специальные школы, в которых готовились из числа лам переводчики с санскрита, тибетского и китайского

языков на монгольский язык религиозных, философских, исторических и других сочинений. В монастырской школе получили образование такие известные в Монголии ученые, как гун Гомбоджаб, Сэцэн-данчин-кия-бакши и др., много сделавшие для распространения среди монголов сокровищ индийской, тибетской и китайской культур. Для издания переведенных книг при монастырях были основаны печатни, где книги издавались ксилографическим способом.

В XVII в. в Монголии также появились светские школы, так называемые «гэрийн сургууль» («школы домашнего обучения»), которые сыграли немаловажную роль в распространении грамотности в стране.

Новая монгольская буддийская историография сложилась в этот период на базе монгольской национальной историографической традиции, восходящей к «Сокровенному сказанию» (XIII в.), и историографической традиции, заимствованной из Индии и Тибета наряду с философско-религиозными и научно-политическими знаниями и учениями. Именно в XVII в. были созданы наиболее крупные исторические произведения. Их авторы широко использовали не только фольклорные материалы, но и письменные источники прошлых эпох. Исторические сочинения этого времени, созданные монгольскими авторами, как и работы их предшественников, характеризуются следующими чертами.

Общей для всех исторических сочинений этого времени является их структура, а именно: отсутствие в тексте деления на главы, использование авторами помимо монгольского летосчисления тибетского, значительное развитие заключительной части сочинения — колофона — в самостоятельное литературное произведение. Примером этому является колофон в «Эрдэнийн тобчи» Санан Сэцэна, состоящий из 316 стихотворных строк [История МНР, 1967, с. 183]. В колофоне излагаются сведения об авторе, иногда указываются источники, которыми автор пользовался при написании своего труда [Эрдэнийн тобчи, 1961], говорится о предназначении сочинения [Лубсан Данзан, 1973]. Исторические сочинения этого времени строятся по хронологическому принципу, что дает нам основание называть их хрониками.

К числу общих черт сочинений-хроник следует также отнести присутствие в них большого количества поэтических фрагментов. Эти стихотворные вставки не только служат иллюстрацией к основному прозаическому тексту, но и способствуют развитию темы. Вкрапленные в основной текст сочинения народные сказания, легенды, песни и пословицы чрезвычайно оживляют изложение исторических событий, украшают сочинение. Но все же главное место историки отводят изложению подлинных фактов.

Рассматривая деятельность монгольских историков XVII в., следует отметить, что прежде всего она сводилась к перера-

ботке национального историографического наследия в свете новых идей, пришедших в Монголию с буддизмом. Характерной чертой исторических работ этого времени является компилятивность. Примером этому могут служить как самое первое сочинение этого периода — «Алтан тобчи» неизвестного автора, так и сочинение конца XVII — начала XVIII в. «Алтан тобчи» Лубсан Данзана. В связи с этим уместно привести известное высказывание Б. Я. Владимирцова о том, что «Санан Сэцэн и авторы „Алтан тобчи“ и „Истории Радлова“ несомненно пользовались не одними только устными сказаниями эпического характера, в их распоряжении находились и письменные памятники, в большинстве случаев до нас не дошедшие» [Владимирцов, 1934, с. 16]. Благодаря последнему обстоятельству монгольские сочинения этого времени становятся для науки особенно привлекательными и, главное, полезными. Добросовестное компилирование монгольских историографов XVII в. дает нам теперь единственную возможность познакомиться с фрагментами таких замечательных памятников монгольской историографии XIII—XIV вв., как Яса Чингис-хана и «Алтан дэвтэр» («Золотая книга»).

Сочинения XVII в. ценны также еще и тем, что они дают нам представление об истории Монголии «темного периода» (конец XIV—XV в.), письменных документов от которого не сохранилось. В монгольских летописях XVII в. — анонимной «Алтан тобчи», произведениях Лубсан Данзана и Санан Сэцэна — обстоятельно изложена история «малых ханов», история междоусобных войн монгольских феодалов за власть и ханский престол, войн между монголами и ойратами, а также приведены интересные этнографические данные и различные важные сведения специального характера. Большой интерес, по нашему мнению, для историков должны представлять страницы в «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, посвященные изложению истории Даян-хана, возведению его на ханский престол и деятельности по воссозданию единого монгольского государства. Думается, особое внимание нужно обратить на датировку событий в «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, которая значительно отличается от датировки, принятой у Санан Сэцэна и в анонимной «Алтан тобчи».

Кроме того, следует отметить, что в монгольских исторических сочинениях XVII в. центральное место продолжает занимать биография Чингис-хана. Почти совсем не затрагивается вопрос о завоевательных походах монголов в Китай и другие страны. Все внимание монгольских историков сосредоточено на описании событий, происходивших в стране за период с VIII по конец XVII в.

По материалам монгольских исторических сочинений XVII в. трудно в полной мере судить о политических взглядах авторов, но вполне очевидно их отрицательное отношение к стремлению отдельных феодалов к самостоятельности и децентрализации

ханской власти. В трудах Лубсан Данзана и Санан Сэцэна ясно выражена симпатия авторов к ханам и владетельным князьям Монголии, которые боролись за объединение страны, стремились к всемерному укреплению центральной власти. В связи с этим одна из главных идей их трудов заключалась в том, чтобы оправдать притязания на всемонгольский престол представителей «золотого рода» (Чингисидов). Делалось это в первую очередь в политических целях. Перед лицом нависшей над страной реальной угрозы маньчжурского вторжения монгольские историки пытались возродить и усилить поколебленный авторитет монгольских ханов, сплотить патриотические силы в стране. Эта идея впервые в Монголии получила свое реальное воплощение в трудах историков XVII в. Суть ее заключается в том, что монгольские ханы Чингисиды якобы ведут свое происхождение не от легендарного Бортэ Чино (Бурого волка), явившегося «по изволению Высшего неба» (что зафиксировано в «Сокровенном сказании»), а от индийских царей Чакравартинов, являющихся потомками первого царя Индии — «божественного Маха Самади» [Лубсан Данзан, 1973, с. 51]. Идея о Чакравартинах главенствующее место заняла прежде всего в канонических буддийских сутрах. Из них наиболее известной в Монголии была «Алтан гэрэлту судур» («Сутра золотого блеска»). Возможно, именно она и была тем источником, из которого монгольские историки черпали политические и социально-этические воззрения, принятые в правящих феодальных кругах Монголии. Хотя политическая догма о царях Чакравартинах в Монголии полностью никогда не была воплощена в жизнь, тем не менее именно она была положена в основу формирования в XVII в. этих историко-политических идей.

Подводя итог, можно заключить, что период с конца XVI до конца XVII в. в истории Монголии следует рассматривать как один из важных этапов в развитии исторических знаний монголов. Наблюдавшийся в это время подъем историографической деятельности был обусловлен приобщением монголов к культурному наследию народов Индии и Тибета, и в частности к их богатой исторической литературе.

Большое научное значение трудов монгольских историков XVII в. неоспоримо. Однако судьба монгольских источников в науке не была простой. Они появились позже других, уже поведавших миру свое представление о монголах как о варварах, дикарях, завоевателях и разрушителях. И в XIX в. впервые ознакомившиеся с ними исследователи не сумели оценить действительную значимость монгольских исторических сочинений, считая, что они не могут быть использованы как научные источники. Заслуга нового реального подхода к оценке монгольских исторических сочинений принадлежит советской науке. Именно советские ученые начали подлинно научное их изучение, тем самым заложив базу для правильного объяснения объективно-исторического процесса развития Монголии.

- Алтан тобчи, 1858.— Алтан тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе Г. Гомбоева с приложением калмыцкого текста «История Убаши-хунтайджия и его войны с ойратами».— ТВОРАО. 1858, т. 6.
- Алтан тобчи, 1957.— Алтан тобчи. Хэвлэлд бэлтгэсэн Ц. Шагдар. Улаанбаатар, 1957.
- Бира, 1978.— Бира Ш. Монгольская историография XIII—XVII вв. М., 1978.
- Владимирцов, 1934.— Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Гомбожаб, 1960.— Ганга-ийн урусхал (Течение Ганга). Изд. текста, введ. и указ. Л. С. Пучковского. М., 1960.
- Жамцарано, 1936.— Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII в. М.—Л., 1936.
- Златкин, 1966.— Златкин И. Я. Обзор историографии Монголии.— СИЭ. Т. 9. М., 1966.
- История МНР, 1967.— История Монгольской Народной Республики. М., 1967.
- Кафаров, 1866.— Кафаров П. Старинное монгольское сказание о Чингисхане.— ТЧРДМ. 1866, т. 6.
- Лубсан Данзан, 1973.— Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Монгол нууц товчоо, 1957.— Монгол нууц товчоо. Хоёр дахь удаагийн хэвлэл. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол хэлээр Ц. Дамдинсүрэн орчуулав. Улаанбаатар, 1957.
- Пучковский, 1953.— Пучковский Л. С. Монгольская феодальная историография XIII—XVII вв.— УЗИВАН. 1953, т. 6.
- Сокровенное сказание.— Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuča tobčiyan*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. 1. Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии. М.—Л., 1941.
- Шастина, 1957.— Шара гуджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.—Л., 1957.
- Шастина, 1963.— Шастина Н. П. О публикации монгольских летописей.— КСИНА. 1963, вып. 63.
- Шастина, 1972.— Шастина Н. П. Композиционное строение монгольских летописей (XVII в.).— Центральная Азия и Тибет: История и культура Востока Азии. Т. 1. Новосибирск, 1972.
- Altan Tobci, 1937.— Erten-ü qad-un undüsülegsen törü yoson-u Jokiyal-i tobčilan quriyaγsan Altan Tobci kemegü orošibai. Degedü debter, douratu debter. Ulaanbaatar, 1937.
- Altan Tobci, 1952.— Altan Tobci. A Brief History of the Mongols by bZob b'Zan bs'Tan-Jin with Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and an Editor's Foreword by W. Cleaves. Cambridge (Mass.), 1952 (Scripta Mongolica. Vol. 1).
- Asarayči neretü-yin teüke, 1960.— Asarayči neretü-yin teüke. Ulaγanbayatur, 1960 (Monumenta Historica. Vol. 2, fasc. 4).
- Erdeni-yin tobci, 1956.— Erdeni-yin tobci. Mongolian Chronicle by Sayang Sečen with a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and an Editor's Foreword by Fr. W. Cleaves. Cambridge (Mass.), 1966 (Scripta Mongolica. Vol. 4).
- Erdeni-yin tobci, 1960.— Sanang Sečen. Erdeni-yin tobci. Ulaγanbayatur, 1960 (Monumenta Historica. Vol. 1).
- Krüger, 1961.— Krüger J. Poetical passages in the Erdeni-yin tobči. A mongolian Chronicle of the years by Sayang Sečen. S.-Gravenhage, 1961.
- Heissig, 1959.— Heissig W. Die Familien und Kirchen geschichteschreibung der Mongolei. Bd. 1. 16—18 Jahrhundert. Wiesbaden, 1959.

Р. Н. Дугаров

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О ЛИН-ГЭСЭР-ЧЖАЛПО
В ТИБЕТСКОМ ИСТОРИЧЕСКОМ СОЧИНЕНИИ
«ДЭБТЭР-ЧЖАМЦО»

Данное сообщение основано на некоторых материалах родословных хроник племен голоков, донминягов, цзогэлин области Амдо в северной части Тибета, содержащихся в тибетском историческом сочинении XIX в. «Дэбтэр-чжамцо». В частности, мы рассмотрим сведения, касающиеся Лин-гэсэр-чжалпо, правителя страны Лин.

История происхождения указанных этнических групп в «Дэбтэр-чжамцо» излагается в виде легенд и преданий, сюжеты которых можно найти в знаменитом эпосе народов Центральной Азии о Лин-Гэсэре. Известно мнение Ц. Дамдинсурэна о том, что «в основу Гэсэриады легло какое-то историческое событие, происходившее в стране Амдо или Лин, которой правил Гэсэрхан» [Дамдинсурэн, 1957, с. 172]. Некоторые исследователи сомневаются в правомерности такого вывода. Ниже мы рассмотрим те факты тибетской исторической хроники, которые, на наш взгляд, соответствуют событиям, описанным в эпосе.

Страна Лин, как утверждает автор «Дэбтэр-чжамцо», находилась к югу от оз. Кукунор, в верхнем течении р. Хуанхэ: «весь район правобережья реки Мачу (Хуанхэ) входил во владения Лин-Гэсэр-чжалпо» [Дугаров, 1981, с. 97]. По-видимому, во времена Лин-Гэсэр-чжалпо в этом районе проживало несколько племен, среди которых, возможно, главенствовало племя Лин.

Наряду с именем Лин-Гэсэр-чжалпо (*gling ge-ser rgyal-po*, букв. «линский царь Гэсэр») в текстах хроник «Дэбтэр-чжамцо» называется Лин-чже (*gling-rje*, букв. «линский властелин») — по-видимому, сокращенное наименование титула правителя Лин. Таким образом, в «Дэбтэр-чжамцо» приводятся два титула Лин-Гэсэра: чжал-по (*rgyal-po*) и чже (*rje*). Первый слог имени Гэсэра (*ge* или *dge*), как можно предположить, означает «добродетель» и входит в этнические названия племен области Амдо: цзогэлин (*mdzo-dge-gling*), мугэ (*dmu-dge*).

Близкие по сюжету предания о Лин-Гэсэре отражены в родовых исторических хрониках тибетских племен, обитавших вблизи Дэргэ, но наибольшее распространение они получили среди

племен Амдо. Материалы «Дэбтэр-чжамцо», содержащие очень близкие версии исторических преданий о Лин-Гэсэре, как бы сближают области Кукунор через верховья Мачу с Дэргэ. Согласно опубликованным Ц. Дамдинсурэном легендам о Лин-Гэсэре из области Дэргэ [Дамдинсурэн, 1957, с. 185—196] и данным «Дэбтэр-чжамцо», именно Дзодокса (*rdzo-dogs*) в местности Лхалунг-Юмдо (*lha-lung yu-mdo*) области Верхнее Мдо [Дэбтэр-чжамцо, л. 35] считается местом возмужания Лин-Гэсэра. Многие версии Гэсэриады свидетельствуют о ссылке еще совершенно юного Гэсэра в эти горные районы. Здесь он в суровых условиях возмужал и стал впоследствии непобедимым воином.

Различие титулов и упоминание в каждом историческом источнике различных мест рождения Лин-Гэсэр-чжалпо с точными или приблизительными описаниями достопримечательностей наводит на мысль о существовании в прошлом нескольких исторических преданий, принадлежащих близким между собой этническим группам.

Так, материалами одного из исторических преданий о Лин-Гэсэре пользовался автор «Дэбтэр-чжамцо», который писал, что «место рождения находится вблизи монастыря Цхабса-гон (*chab-tsha dgon*) [в Кукуноре] на северном склоне реки Цза в Цхо-кор-ка (*rdza-srib-ngos-rdza-chu'i-rgyud mtsho-gor-kha*), исток [реки Цза] находится в [местности] Дарса-Наг-Лунг (*dar-sa nag-lung*)» [Дэбтэр-чжамцо, л. 274а]. Последнее название упоминается в предании о Гэсэре, бытовавшем среди племен области Дэргэ [Дамдинсурэн, 1957, с. 193].

Дальнейшее изучение различных версий Гэсэриады, возможно, со временем позволит уточнить сведения об этническом составе страны Лин и дальнейшем расселении носителей традиции амдоских версий Гэсэриады по различным областям Восточного, Северного и Западного Тибета.

Определению хронологии проживания племен Лин и др. в долине верхнего течения р. Мачу способствуют указанные в «Дэбтэр-чжамцо» предполагаемые даты жизни Лин-Гэсэр-чжалпо — год воды-змеи (993 г.) и год железа-мыши (1060 г.) [Дэбтэр-чжамцо, л. 273б]. Если придерживаться сообщения автора исследуемого источника, то 993 г.— год рождения Лин-Гэсэра, а 1060 г.— год его смерти. На основе монгольской версии эпоса о Лин-Гэсэре Ц. Дамдинсурэн отмечает, что Гэсэр родился в год черной змеи, которому соответствуют годы 993, 1053, 1113, 1173, 1233-й и т. д. [Дамдинсурэн, 1957, с. 126]. Даты из «Дэбтэр-чжамцо» близки к датам рождения и смерти Цзюесыло (Госыло, 997—1065), известного исторического деятеля XI в., основателя крупного союза восточнотибетских племен Кукунора и Шарайгола, который противостоял тангутскому государству Си Ся. В китайских источниках называется имя Цинань-лин-вэнь, а Цзюесыло, возможно, его титул [Кычанов, 1968, с. 137]. Как пишет Е. И. Кычанов, Цзюесыло был потомком

тибетских королей, родился в Гаочане и в возрасте 12 лет был привезен в Цинтан (Синин), где впоследствии стал главой местных племен [Кычанов, 1968, с. 137]. На короткое время в районе Кукунора сложилось государство, основанное Цзюесыло и погибшее в XII в. в войнах с тангутским государством Да Ся, с китайцами и чжурчжэнями. Остатки владений Цзюесыло составили ядро княжества Лин, игравшего впоследствии важную роль в истории этого региона [Кычанов, 1968, с. 65; Stein, 1972, с. 77].

Лин-Гэсэр-чжалпо и его потомки были предводителями и участниками завоевательных походов в историческом прошлом тибетских племен Кукунора: панака, цзогэлин и голоков в XI—XII вв. Действительно, местная повествовательная традиция племен верховья Мачу отмечает, что через земли нголоков некогда проходил Лин-Гэсур или Гэсур-хан [Козлов, 1906, с. 326]. Возможно, Цзюесыло не раз совершал наезды во владения правобережных племен голоков и их соседей для обеспечения прочного тыла и снабжения своей армии провиантом, скотом и лошадьми для конницы. Так, в родословной хронике голоков сказано, что их родоначальник Абум вступил в конфликт с правителем страны Пон-Лин-чже (*dpon-gling-rje*) и был изгнан в долину р. Дочу [Дэбтэр-чжамцо, л. 274a]. Абум, по-видимому, был современником Цзюесыло. В связи с этими событиями наряду с титулом Лин-чже упоминается Лхан-чен-пон. В данном случае трудно определить, имеются ли в виду два различных исторических деятеля или два титула одного и того же лица.

О войнах Гэсэра повествуется во многих главах эпоса, но в исторических преданиях этот сюжет не получил значительного развития. В «Дэбтэр-чжамцо» изложены некоторые предания о войнах Лин-Гэсэра с шарайгольскими ханами. По словам известного русского путешественника Г. Н. Потанина, р. Гурбан-Ширай-гол — «это та самая река, на которой жили три шарайгольских хана, с которыми воевал Гэсэр... Река Ширай-гол небольшая, течет с севера на юг, впадает, говорят, в Хатун-гол» [Потанин, 1893, с. 40]. Она протекала на расстоянии «4-х, 5-ти дней пути на юго-запад от монастыря Рачжа» [Потанин, 1893, с. 40].

Как указывается в хронике, страна Лин была расположена недалеко от владений трех шарайгольских ханов. По тем временам княжество Лин было незначительным племенным владением; и действительно, с момента распада союза восточно-тибетских племен Цзюесыло, после смерти его основателя в 1065 г., «вдоль верхнего течения реки Хуанхэ располагалось несколько более мелких тибетских владений...» [Кычанов, 1968, с. 190].

На севере княжество Лин граничило с владениями родов ажа, известных позднее под названием Чжа-хор. К востоку наиболее значительным владением было княжество Чжонэ в долине

р. Лучу (кит. Тао-хэ). К югу от Чжонэ были расположены независимые княжества Чжалморон.

Как известно, в Тибете с XI в. начинает усиливаться буддизм. Согласно «Дэбтэр-чжамцо», Лин-Гэсэр-чжалпо основывает в своей стране Лин буддийский храм и для ознакомления с учением Будды приглашает Лан Чжанчжуб Дрэкола (*rlang-byang-chub-dre-bkol*) и Смрити Джнянакирти (*smri-ti-dznyā-na-ki-rti*) [Дэбтэр-чжамцо, л. 273]. В храме велось богослужение и, возможно, послушники родом из страны Лин знакомились с учением буддизма у известных монахов. Хроника не уточняет, из каких областей Тибета были приглашены эти монахи. Во всех версиях Гэсэриады также повествуется об основании Гэсэром буддийского храма.

Далее «Дэбтэр-чжамцо» отмечает, что Лин-Гэсэром был основан и родовой храм [Дэбтэр-чжамцо, л. 279]. Во времена Лин-Гэсэра, по-видимому, в Амдо велось, хотя изредка, сооружение храмов. Строились и крепости. Одной из известных крепостей тех времен был Анчинский небесный замок (*an-chun-nam-mdzon*), основанный Анчин-чжалпой [Дэбтэр-чжамцо, л. 210б]. Этот замок считался одним из известных четырех замков Амдо. По некоторым данным, замок был захвачен Лин-Гэсэром [Дамдинсурэн, 1957, с. 194] и, возможно, ранее принадлежал шарайгольским ханам.

В «Дэбтэр-чжамцо» приводятся интересные сведения о различных крепостных сооружениях, называемых цзон (*mdzon*) или цзэ (*rtse*). Именно в них в бурную эпоху феодальной раздробленности сосредоточивалась общественная и культурная жизнь племен цзогэлин, тоба, донминяг и шарайголов. Вокруг крепостей зачастую обосновывались монашеские общины и, возможно, сооружались храмы, так как в те времена монахи и их монастыри нуждались в защите. Будничная жизнь крепостей и храмов, описание дворцов царей Амдо изображается и на страницах эпоса о Гэсэре, что характеризует героический эпос как источник информации об общественно-экономических отношениях амдосцев того периода.

Таким образом, приведенные материалы «Дэбтэр-чжамцо» позволяют предположить, что прототипом Гэсэра, героя эпоса народов Центральной Азии, мог быть Цзюесыло, или, как он назван в тибетских хрониках, Лин-Гэсэр-чжалпо.

Дэбтэр-чжамцо.— Brag-dgon zhabs-drung dkon-mchog brtan-pa rab-rgyas. Yul-mdo smad-kyi ljongs-su thub-bstan rin-po-che ji-ltar dar-ba'i tshul gsal-bar brjod-pa deb-ther rgya-mtsho. Тиб. ксилограф.

Палман Гончок Чжалпан.— dPal-sman dkon-mchog rgyal-mtshan. rGya bod hog sog-gi lo-rgyus nyung-dur brjod-pa byes-pa 'jug-pa'i 'bab-stegs. Тиб. ксилограф.

Востриков, 1962.— Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

Дамдинсурэн, 1957.— Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.

- Дугаров, 1981.— *Дугаров Р. Н.* Сведения по истории голоков в родословной хронике из «Дэбтэр-чжамцо». — Востокведные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
- Козлов, 1906.— *Козлов П. К.* Монголия и Кам. Т. 1. Ч. 2. СПб., 1906.
- Кычанов, 1968.— *Кычанов Е. И.* Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
- Кычанов, Савицкий, 1975.— *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Лисевич, 1982.— *Лисевич И.* Субстрат реальности в мифе о стрелке И.— Теоретические проблемы литератур стран Дальнего Востока (Тезисы конференции). Т. 4. Л., 1982.
- Потанин, 1893.— *Потанин Г. Н.* Путь из Урги в Лхасу через кочевья голоков.— ИВСОПГО. 1893, т. 29, № 1.
- David-Neel, Jongden, 1931.— *David-Neel A., Jongden.* La vie surhumaine de Guesar de Ling le héros thibétain racontée par les bardes de son pays. P., 1931.
- Stein, 1972.— *Stein R. A.* Tibetan Civilization. Stanford, California, 1972.

Н. Л. Жуковская

**«ПОДАРОК—ОТДАРОК» И ЕГО МЕСТО
В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОНГОЛОВ**

В системе социальных связей многих народов мира на разных стадиях их развития наблюдается такое коммуникативное действие, как дарение и ответный на него дар (подарок—отдарок). Социальная функция этого явления неоднородна, и шкала значений в разных и даже в пределах одной этнокультурной системы может сильно варьировать от самых ранних архаических форм обмена, свойственных примитивным обществам, до современного модернизированного варианта, практикуемого во многих странах,— символического обмена сувенирами и значками как проявления дружбы и миролюбия.

Дарение как форма обмена в обществах с разными социальными укладами уже не раз было предметом исследования. О возникновении обмена в первобытном обществе и его функциях — социальной, экономической, магической и др. — писали М. Мосс, Э. Бенвенист, М. О. Косвен, Н. Билибин. О дарении и ответном даре в античном обществе и феодальной Европе, где это явление стало формой межличностных персонифицированных отношений, писали А. Я. Гуревич и И. С. Кон, о многообразии его проявления у славян в свете данных лингвистики — Вяч. Вс. Иванов. В научной литературе нашли отражение и такие весьма специфические его формы, как плата за девственность в обществах древних славян, германцев, евреев или дарение убитого лебедя, почитавшегося в качестве тотемного предка у некоторых родов тувинцев, телеутов, хакасов, с правом получить в ответ любой дар по своему выбору (скот, имущество, а иногда даже невесту) [Шевеленко, 1959; Потапов, 1959].

В данном сообщении мы намерены ограничиться системой ценностных ориентаций монгольского общества и проследить, как на разных его срезах и в каком контексте функционирует этот способ социальной коммуникации.

Следует сразу сказать, что к обществу монгольских кочевников вполне применимы основные концепции М. Мосса, представителя французской социологической школы, автора наиболее яркой работы по теории данного вопроса «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах». Суть этих положений в следующем: 1) дар и отдаривание в архаиче-

ском обществе, будучи формально добровольными, в действительности являются строго обязательными. Из трех тесно связанных и непосредственно вытекающих друг из друга моментов — давать подарок, брать его и возвращать, т. е. отдаривать,— наиболее существенным является возвращение дара. Уклонение от него могло иметь для субъекта весьма серьезные последствия; 2) в качестве субъектов обмена в архаическом обществе обычно выступают не индивиды, а группы либо такие индивиды, которые выступают в качестве символа какой-либо группы (например, вождь, глава рода, позднее в обществе с феодальным укладом — нойон или феодал); 3) система социальных связей, основанная на дарении—отдаривании, выходит за рамки просто экономических отношений; дар — понятие универсальное, его объектом может быть все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, жреческие услуги, т. е. все является предметом передачи и возвращения [Mauss, 1950, с. 163—164; Гофман, 1976, с. 116—122]. Последний тезис несколько абсолютизирован, ибо построен М. Моссом на анализе этнографических материалов обществ аборигенов Австралии, Океании, Америки, однако, как мы увидим ниже на примере феодальной Монголии, универсальность понятия «дар» распространяется даже на такие вещи, как государственный статус.

При рассмотрении коммуникативного действия «дарение — ответный дар» (или, как мы его будем называть, «подарок — отдарок») в системе социальных ценностей монголов довольно четко вычленяются четыре уровня, на которых это явление может быть прослежено.

Первый, наиболее архаический,— это уровень кровных родственников, происходящих от одного общего предка (так называемое «родство по костям») и членов разных родов, породнившихся путем браков.

Обмен подарками либо как единовременный акт, либо как отработанный сценарий из нескольких действий, совершаемых в определенной последовательности, происходил по случаю каких-либо торжеств и праздников светского характера, заключения брачных союзов и т. п., сопровождавшихся пирами, где подарки выступали не только в своей вещественной, материально значимой форме, но и как символ закрепления соответствующих отношений по крови, по родству. В наши дни кровнородственный уровень сузился до узкосемейного, часто сочетающегося с территориально-производственным, где коммуникативный акт «подарок — отдарок» работает в период свадеб, рождения детей, наречения их именем, первой стрижки волос, в день празднования Нового года и т. д., по-прежнему совпадая с каким-либо видом застолья, выступающим как эквивалент прежним пирам.

Этнографические материалы по этому вопросу огромны, здесь в качестве примера мы рассмотрим функцию «подарка — отдарка» только в свадебном ритуале. Обмен дарами по случаю

свадьбы — явление глобального порядка, известное не только в классовом, но и во многих доклассовых обществах. По мнению Ю. И. Семенова, свадебный дарообмен связан с переходом от группового к индивидуальному браку, являясь той социальной гранью, которая отделяет первую ступень брака от второй [Семенов, 1974, с. 197].

Свадебный ритуал у монголов, так же как у бурят и калмыков, на каждом из этапов заключения брака, будь то сватовство, сговор или непосредственно сама свадебная церемония, включал в себя обмен подарками между родственниками жениха и родственниками невесты, причем каждая акция дарения и отдаривания сопровождалась пиршеством, его закрепляющим.

В статье Б. Х. Тодаевой о свадебном обряде торгутов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР описаны не только эти три этапа, но и ряд промежуточных этапов: после сговора, но еще до дня свадьбы родня жениха наносит несколько визитов родне невесты, сопровождая их вручением подарков с определенным символическим подтекстом. Визит первый: посланец жениха везет родне невесты молочную водку — архи, плитку чая, сладости для детей и кусок клея, приготовленного из органических веществ. Клей — это символ того «морального цемента», который скрепит узы новой семьи. В качестве отдарка посланец жениха получает молочную водку и хадак — платок из самого лучшего шелка, символ благих намерений родственников невесты. Визит второй: родственники жениха везут родне невесты сырую баранью тушу. Визит третий: родня жениха везет вареное мясо, преподнося родне невесты по всем правилам наиболее почетные его куски. Визит четвертый: жених приезжает с друзьями в гости в семью невесты, знакомится с нею и ее подругами. Визит заканчивается пиршеством и ответным даром семьи невесты жениху за те подарки, которые были присланы его семьей в трех предыдущих случаях. Обычно жениху в этой ситуации дарят коня. Визит пятый: родня жениха привозит в дар родне невесты материю на одежду. Вместе с одеждой везут сырые туши баранов и молочную водку.

Следующий этап — непосредственно свадебный пир, куда все родственники невесты приезжают не только с такими подарками будущей семье, как скот, ткани, деньги, но и с материальным вкладом в само пиршество: вареным мясом, водкой, молочными изделиями [Тодаева, 1964, с. 176—183]. Последняя деталь — это обычная взаимопомощь кровных родственников друг другу, ответом на которую будет точно такое же участие родителей невесты в аналогичных свадебных церемониях своих родственников. Как нам кажется, это — вариант ответного дара, который является долгом и моральным обязательством внутри кровнородственного коллектива.

Что касается подарков лично невесте, то Б. Х. Тодаева ничего не пишет об их отдаривании, но в свадебном обряде захчинов Западной Монголии, в котором несколько лет назад автору

статьи довелось участвовать, отдаривание происходило сразу же: гость вручал подарок, представитель семьи невесты — отдарок (шелковый хадак, пачку чая или сахара). Отдарок — часто символический, но ритуал тем не менее соблюден. К числу столь же символических действий можно отнести обмен поясами между родителями жениха и невесты в свадебном обряде унгинских и баргузинских групп бурят [Вяткина, 1969, с. 48].

Как мы видим, из трех основных постулатов М. Мосса первые два «работают» довольно четко даже в современных условиях: добровольная обязательность дара — отдаривания и коллектив как субъект дарения и ответного дара, ибо подарок конкретной невесте во время конкретной свадьбы — это дар семье невесты от семей же ее кровных родственников.

Следующий уровень — реальное или эпическое побратимство. Не являясь членами одного рода, богатыри в эпосе (Савар и Хонгор в «Джангаре») или представители одного социального сословия (Темуджин и Чжамуха в «Сокровенном сказании») вступают друг с другом в отношения побратимства (монг., калм. *анд*) — дружбы, скрепленной особой клятвой и сопровождающейся обменом подарками. Такие отношения считаются крепче кровнородственных и обязывают каждого из побратимов к полному самоотречению по первому требованию другого. Побратимство — и эпическое, и реальное — требует взаимной выручки из беды, совместного выступления в военный поход против врага одного из побратимов, в эпосе — поисков и добывания (иногда силой) невесты друг для друга. В реальной жизни (ибо «Сокровенное сказание» ближе к ней, чем к эпосу) это возвращение жены, уведенной врагами в плен.

«Подарок — отдарок» в такой ситуации опять-таки скорее символ, но материальная ценность его порою бывает достаточно велика. Имеет смысл привести целиком § 116 и 117 «Сокровенного сказания», где речь идет о побратимстве Чжамухи и будущего Чингис-хана, а пока еще Темуджина (Темучжина), после только что одержанной ими победы над меркитами и освобождения из плена жены Темуджина — Борте.

«Темучжин с Чжамухой сообща расположились на Хорхонах-чжубуре. Стали они вспоминать про свою старую дружбу-побратимство и уговорились еще сильнее углубить свою взаимную любовь. В первый раз ведь они поклялись быть друг другу андами, еще когда Темучжину было 11 лет. Чжамуха подарил тогда Темучжину альчик от козули, а Темучжин ему в знак дружбы — свинчатку, и они вместе играли в альчики на льду реки Онона. После этого, когда они весною стреляли из детских луков *алангир*, Чжамуха подарил Темучжину свою свистун-стрелу *йори*, сделанную из двух склеенных рогов бычка-двухлетки, с просверленными дырочками, а Темучжин отдал его детской стрелой *годоли* с кипарисовым лобком, и они поклялись друг другу в верности, как анды. Так-то они побратались вторично.

Они слышали от старших, что закон побратимства состоит в том, что анды, названные братья,— как одна душа: никогда не оставляя, спасают друг друга в смертельной опасности. Уговорившись теперь еще раз подтвердить свое побратимство, они обменялись подарками. Темучжин опоясал Чжамуху золотым поясом, захваченным у Меркитского Тохтоа, и посадил его на Тохтоаеву кобылу по прозвищу Эсхель-халиун (Выдра). А Чжамуха опоясал анду Темучжина золотым поясом, добытым у Меркитского Даир-Усуна, и посадил Темучжина на Даир-Усунова же коня Эберту-унгун (Рогатый жеребчик). Затем на южном склоне Хулдахаркуна они устроили пир по случаю побратимства. Плясали и веселились, а ночью по обычаю спали под одним одеялом» [Сокровенное сказание, § 116—117].

Побратимство это, как известно, кончилось трагически. После нескольких лет взаимной выручки и помощи пути Темуджина и Чжамухи разошлись. Когда последние пять подданных, оставшихся при Чжамухе, выдали его Чингис-хану, тот их казнил за предательство своего господина, а самому Чжамухе по его просьбе позволил умереть «без пролития крови» [Сокровенное сказание, § 200—201]. Такой вид казни считался почетным, и право на него имели лишь представители родовитой аристократии, к числу которых Чжамуха, несомненно, принадлежал. Но здесь важен и другой момент: будучи побратимами, Чингис-хан и Чжамуха были друг другу так же близки, как кровные родственники, а пролитие крови родича считалось страшным преступлением у монголов. Выполнив последнюю просьбу Чжамухи, Чингис-хан тем самым последний раз почтил его как своего побратима и избавил себя от лишних упреков, ибо и без того его путь к власти был устлан трупами соплеменников. Побратимами считались также Есугей-багатур, отец Темуджина, и Ван-хан кереитский. Темуджин называл последнего отцом, а тот его — сыном. Б. Я. Владимирцов считал такие отношения также формой побратимства [Владимирцов, 1934, с. 61].

Институт побратимства был известен и у киданей как форма не только межродовых, но и — более широко — международных отношений, что можно рассматривать как особый прием восточной дипломатии в сложной системе китайско-киданьских связей [Мункуев, Таскин, 1971, с. 150; Е. Лун-ли, 1979, с. 50, 361].

В качестве примера эпического побратимства можно привести Савара и Хонгора в той версии калмыцкого эпоса «Джангар», которая записана от джангарчи Мукебюна Басангова. Оба богатыря, равные друг другу по силе, вступают в бой, но так и не могут одолеть друг друга. Боясь гибели их обоих, Джангар выступает инициатором обряда побратимства и совершает его над находящимися в беспамятстве от ран богатырями: он нарекает их братьями и обменивает их «белоснежные талисманы». Главное в обряде эпического побратимства — это воинская клятва богатырей, произнося которую они дотрагиваются до острия сабли или пики, либо пролезают под тетивой лука,

либо обмениваются стрелами или богатырскими конями. Обмен — вариант «подарка—отдарка» [Сангаджиева, 1976, с. 46—47].

Приведенные здесь примеры исторического и эпического побратимства, сопровождающегося дарами и пирами, относятся уже к феодальному времени с его достаточно сильными установками не только на групповые, но и на межличностные контакты. Побратимство — это вид дружбы. Договорные отношения, которыми оно скрепляется, форма кары за их нарушение хотя и кажутся малосовместимыми с пониманием дружбы сегодня, тем не менее, как показано в этико-психологическом очерке И. С. Кона о дружбе как феномене человеческих отношений, это определенная ступень в эволюции понятия «дружба», где ритуал и эмоция еще слиты воедино [Кон, 1980, с. 28—29]. Их разъединение произойдет на более поздних этапах развития человеческого общества, когда договоренность уйдет к сфере деловых отношений, а дарение — отдаривание и разные виды связанного с ним застолья — к сфере эмоционально-дружеской. Однако и в наши дни границы этих понятий весьма размыты и одно часто переходит в другое. Это говорит лишь о том, что мы еще не так далеко ушли от институционализированных форм жизни наших предков, как нам порою хотелось бы.

Институт побратимства как форма индивидуальной дружбы сохранялся у монголов до недавнего времени, хотя и не в столь ритуализованной форме, как в средневековье. Разумеется, три-четыре десятка лет назад скрепленная кровью клятва (рассекание одного пальца у каждого из побратимов и отсасывание крови друг у друга) уже не существовала как обязательное явление, а если и имела место, то скорее в игровом аспекте, но зато обмен дарами — поясным набором, включая нож и табакерку, седлом и даже конем — продолжал сохраняться.

Третий уровень отношений, закреплявшийся коммуникативным действием «подарок—отдарок», — это форма вассальных отношений между низшими и высшими сословиями феодальной Монголии. Низшее свободное сословие платило своему нойону чисто номинальную дань, что рассматривалось не столько как экономическое или политическое подчинение, сколько как признание своего «младшего» положения перед «старшим» — ханом или нойоном, который принимал такую форму выражения подчинения ему и отдаривал «младшего» какими-либо вещами, скотом, иногда даже крепостными из своего хозяйства. Этот обмен дарами совершался, как правило, публично на каком-либо массовом мероприятии типа надомы нескольких хошунов, и это публичное признание своего зависимого положения в значительной степени компенсировало материальную незначительность даров.

Ритуализованный обмен дарами и пиршества были теснейшим образом связаны друг с другом. Это явление характер-

но для феодального общества и отмечено у древних славян, скандинавов, германцев, бриттов времен короля Артура и т. д. [Липец, 1969, с. 239—266; Фроянов, 1976, с. 39—46; Гуревич, 1972, с. 191—210]. Размер дара зависел от социального ранга дарителя. Им же определялось место, занимаемое человеком на пиру. Представители знатных родов сидели к правителю ближе, чем незнатных. Старики сидели выше, чем молодые. Это было нормой в обществе тюркских и монгольских кочевников. Те же правила соблюдались в средневековье в английском и скандинавском обществах, судя по таким произведениям, как «Исландские саги», «Старшая Эдда», «Смерть Артура».

Формально по тому же принципу строились вассальные отношения Монголии с цинским правительством Китая. В 1655 г. маньчжурский двор пожаловал звание дзасака¹ восьми крупнейшим феодалам Халхи и обязал их ежегодно выплачивать императору дань в виде одного белого верблюда и восьми белых лошадей, получившую в истории китайско-монгольских отношений название «девять белых». Эта дань носила чисто символический характер, ибо не была материально обременительна, но цинское правительство придавало ей важное политическое значение. То, что эту дань платили самые крупные правители Восточной Монголии, то, что она была священной для монголов белого цвета, рассматривалось им как символ покорности монголов [Ермаченко, 1974, с. 89—95]. Тот же указ, что вводил дань «девять белых», предусматривал и ответные дары цинского двора своим монгольским вассалам, а также пиршества по случаю приезда послов и вручения ими даров. Любопытна строгая регламентация этих даров. Цитирую по книге И. С. Ермаченко «Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в.»: «Ойратский посол первого ранга получал в качестве вознаграждения штуку атласа с клеймом, изображающим императорского дракона, штуку атласа на шапки и штуку прочного атласа, 24 штуки тонкой шерстяной материи и серебряный бочонок с чаем весом в 30 лян. Каждому члену его свиты, состоявшей из пяти человек, жаловали по штуке прочного атласа и по 8 штук тонкой шерстяной материи.

Халхаский посол первого ранга получал вознаграждение из того же количества тканей того же вида, но ему не полагалось серебряного бочонка с чаем... Такая же разница существовала в вознаграждении послов второго и третьего рангов» [Ермаченко, 1974, с. 93].

Мы не будем здесь касаться вопроса, почему в ответ на одну и ту же дань «девять белых» цинский двор по-разному одаривал послов монгольских ханов,— это особый вопрос из области монголо-китайских отношений XVII—XVIII вв., но отме-

¹ Дзасак — князь-правитель, обладавший полными юридическими правами на своих подданных, вплоть до права убить любого из них, лично признав его виновным в каком-либо преступлении [Владимирцов, 1934, с. 179].

тим лишь, что отдарок явно превышал по стоимости подарок, и это еще раз подтверждает вышеупомянутый тезис о номиналистско-символическом характере дарения—отдаривания. Цинское правительство следовало отработанным веками в Китае правилам взаимоотношений империи с соседними «варварскими» государствами. Такова была форма установленных с ними вассальных отношений, и формальному соблюдению всех ее деталей имперский центр придавал большое политическое значение. Это, по терминологии М. Мосса, один из случаев проявления универсальности системы дарения — отдаривания, ибо, несмотря на сугубую материальность даров, в виде обменного фонда здесь выступают, с одной стороны, свобода страны, с другой — моральное торжество по поводу такого дара и готовность заплатить за него по более высокой иррационально-престижной таксе.

Наконец, последний уровень — «подарок—отдарок» как составная часть ритуала монгольского гостеприимства. Эта категория не совпадает ни с одной из вышеперечисленных, ибо гостем может оказаться как «свой» (т. е. родственник, просто соплеменник, знатный или незнатный), так и «чужой» (незнакомый человек, представитель другого народа и даже чуждого вероисповедания). В любом случае вступают в действие традиции гостеприимства, включающие в себя как составную часть «подарок—отдарок». При вручении подарка и получении ответного дара считается очень важным соблюдение ряда чисто ритуальных моментов: даритель и получающий должны стоять лицом друг к другу, оба аккуратно одеты и обязательно в головных уборах, подарок завернут в хадак, концы которого повернуты к одариваемому, ритуал дарения—отдаривания завершается угощением водкой и т. д. Нарушение этих правил может свести на нет всю символическую значимость процедуры [Рона-Таш, 1964, с. 188—189].

Дарение и ответный дар как составная часть ритуала гостеприимства отмечены у многих народов Европы, Азии, Америки, Африки и рассматриваются исследователями в разных контекстах. Одни видят в этом проявление праязыка этикета, в частности этикета приветствий и прощаний [Бгажноков, 1978, с. 81, 88—89]. Другие на основе лингвистического анализа древнейших ведийских и греческих текстов и славянской терминологии, связанной с понятиями «дар», «дарение», приходят к выводу, что гость в этих моделях культуры наделялся божественными атрибутами (кормление и одаривание гостя — это кормление и одаривание бога) и что отношения «хозяин — гость» восходят к древним дуально-экзогамным отношениям с вытекающими отсюда последствиями для обоих [Иванов, 1975, с. 73—74].

В жизни современного монгольского города, а точнее — в быту горожан, где традиционные социальные связи в значительной мере уже утрачены, отголоском данного коммуникативного действия может служить обмен подарками между родственниками и знакомыми в первый день Цагаан сара — первого месяца

Нового года. Интересно, что ныне в числе новогодних подарков особенно ценятся новенькие металлические тугрики, еще не бывавшие в употреблении. Это опять-таки скорее символ, нежели деньги в их реальном значении, ибо довольно часто они хранятся потом в семье, а не пускаются в обращение как денежная единица.

Подвести итоги всему вышесказанному можно в нескольких словах. Традиционный обмен подарками в системе социальных связей монгольского общества уходит корнями в глубокую древность. По письменным памятникам и этнографическим материалам он прослеживается на разных социальных уровнях — кровнородственном, сословно-феодальном, государственном, а в наши дни — на обычном бытовом во взаимоотношениях между людьми. На каждом из этих уровней коммуникативное действие «подарок — отдарок» выполняет особую функцию, сопровождаясь специфическим социальным ритуалом.

- Бгажноков, 1978.— *Бгажноков Б. Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978.
Билибин, 1934.— *Билибин Н.* Обмен у коряков. Л., 1934.
Владимирцов, 1934.— *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
Вяткина, 1969.— *Вяткина К. В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969.
Гофман, 1976.— *Гофман А. Б.* Социологические концепции Марселя Моссса.— Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. М., 1976.
Гуревич, 1972.— *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
Е Лун-ли, 1979.— *Е Лун-ли.* История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ., коммент. и прил. В. С. Таскина. М., 1979 (Памятники письменности Востока, XXXV).
Ермаченко, 1974.— *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
Иванов, 1975.— *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение семантического поля славянских языков, обозначающих дар и обмен.— Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
Кон, 1980.— *Кон И. С.* Дружба. М., 1980.
Косвен М. О.— *Косвен М. О.* Происхождение обмена и меры ценности. М., 1927.
Липец, 1969.— *Липец Р. С.* Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
Мункуев, Таскин, 1971.— *Мункуев Н. Ц., Таскин В. С.* Об общности института побратимства и термина *јаd* у киданей и монголов.— СЭ. 1971, № 1.
Потапов, 1959.— *Потапов Л. П.* Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов).— СЭ. 1959, № 2.
Рона-Таш, 1964.— *Рона-Таш А.* По следам кочевников: Монголия глазами этнографа. М., 1964.
Сангаджиева, 1976.— *Сангаджиева Н. Б.* Эпический репертуар М. Басангова. Элиста, 1976.
Семенов, 1974.— *Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974.
Сокровенное сказание.— *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuša tobčiγan*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. 1. Введ. в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии. М.— Л., 1941.
Тодаева, 1964.— *Тодаева Б. Х.* Свадьба у хобуксарских торгутов.— КСИНА. Монголоведение и торкология. 1964, вып. 83.
Фроянов, 1976.— *Фроянов И. Я.* Престижные пиры и дарения в Киевской Руси.— СЭ. 1976, № 6.
Шевеленко, 1959.— *Шевеленко А. Я.* Утренний дар.— СЭ. 1959, № 6.
Benvenist, 1966.— *Benvenist E.* Problèmes de linguistique générale. P., 1966.
Mauss, 1950.— *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950.

А. Д. Насилов

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ
О МОНГОЛЬСКОМ ФЕОДАЛЬНОМ ПРАВЕ
(по материалам «Восемнадцати степных законов»)

История Монголии XV—XVII вв. давно привлекает внимание ученых. Однако исследование этого интереснейшего периода нельзя считать законченным, так как до сих пор отсутствует фундаментальный труд по его истории, что, в свою очередь, объясняется недостатком соответствующих источников. Наука располагает лишь шестью летописями и очень незначительным числом других материалов, относящихся к этому времени. Сложность изучения истории Монголии XV—XVII вв. усугубляется также тем, что не все известные источники обработаны и опубликованы. Поэтому актуальной задачей современного монголоведения становится выявление и изучение новых источников одновременно с углублением знаний об уже известных памятниках. Заметим, что русское советское монголоведение всегда славилось мощной источниковедческой базой. У его истоков стоят замечательные русские ученые-востоковеды Н. Я. Бичурин, К. Ф. Голстунский, А. М. Позднеев, П. С. Попов. Верным продолжателем дела своих учителей был и академик Б. Я. Владимирцов. Подготовив ряд монгольских памятников к опубликованию и призывая к более полному их изучению и использованию в научных исследованиях, Б. Я. Владимирцов считал: «...можно сделать попытку обрисовать эволюцию общественного строя монголов, тщательно обосновывая каждый шаг надлежащими текстами» [Владимирцов, 1934, с. 3]. Наиболее отчетливо его отношение к источниковедческой базе выразилось во введении к основному труду ученого «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм». При этом к разряду важнейших текстов по истории Монголии Б. Я. Владимирцов относил законодательные памятники. Рассматривая различные материалы для характеристики монгольского феодального общества, он указывал: «Гораздо большее значение для исследования общественного строя монголов имеют в качестве источников сборники монгольских законов, монгольские „Уложения“» [Владимирцов, 1934, с. 19].

Монгольские законодательные памятники, юридически за-

креплявшие сложившиеся в обществе отношения, дают вполне достоверные сведения об общественном и государственном строе, о быте монголов. Именно этим они выгодно отличаются от летописных материалов, посвященных главным образом внешним событиям истории народов.

К. Маркс отмечал, что каждой общественно-исторической формации соответствует право, порожденное господствующим в данную историческую эпоху способом производства, «каждая форма производства порождает свойственные ей правовые отношения, формы правления и т. д.» [К. Маркс, т. 12, с. 714]. Право развивается исключительно на основе законов развития общества. Меняются общественные отношения — вместе с ними меняются и правовые. История права, таким образом, органически связана с историей развития общественных и производственных отношений. Так и монгольские законодательные памятники, возникнув на определенной ступени развития монгольского общества в условиях определенных общественно-политических отношений, достаточно точно фиксируют сословно-классовое разделение общества, несут на себе, как и другие источники, печать своей эпохи.

До недавнего времени историкам было известно лишь три крупных памятника монгольского феодального права. Это Яса Чингис-хана, утвержденная на курултае в 1206 г., «Великое уложение», или монголо-ойратские законы 1640 г., и сборник законов «Халха Джирум», относящийся к 1709 г. Причем сохранились только два последних законодательства.

Примером того, насколько полно можно использовать материалы монгольских правовых документов, служит вторая глава работы Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов». Тщательно исследуя законодательства, ученый находит в них подтверждения буквально каждому своему выводу. Именно академиком Б. Я. Владимирцовым сделана единственная до сих пор комплексная обработка материалов известных памятников монгольского феодального права. «Великое уложение» и «Халха Джирум» рассматриваются им как источник для изучения и социальной структуры общества, и экономической жизни его, и административного устройства Халхи. Правда, в работе Б. Я. Владимирцова нет анализа правовых памятников с юридической точки зрения. Однако эта сторона их была достаточно подробно раскрыта профессором В. А. Рязановским, юристом по образованию [Рязановский, 1921а, 1921б, 1922, 1933].

В современном монголоведении, особенно в последние двадцать лет, замечен переход к более полному и всестороннему изучению письменных источников, как исторических, так и правовых. Наряду с повторными изданиями переводов и комментариев уже известных сочинений появляются публикации новых, недавно обнаруженных памятников. Однако нельзя не обратить внимание на тот факт, что в современной историко-этнографической литературе отсутствуют комплексные системные исследования

источников: как правило, публикуется перевод того или иного текста, который затем комментируется под разными углами зрения рядом исследователей. Между тем только всеобъемлющая обработка материалов того или иного памятника позволяет полно и наглядно осветить развитие монгольского общества и становление его социально-экономических и политических институтов в конкретный исторический период.

В данной статье представлен первый опыт интерпретации юридических норм, содержащихся в одном из ценнейших правовых памятников средневековой Монголии — «Восемнадцати степных законах».

В 1970 г. Советско-монгольская историко-культурная экспедиция, ведущая раскопки древнего поселения на территории МНР, сделала чрезвычайно интересную находку. Группа под руководством монгольского археолога Х. Пэрлээ и советского археолога Э. В. Шавкунова обнаружила в развалинах субурга-на, находящегося недалеко от центра сомона Дашинчилэн Булганского аймака, коллекцию берестяных книг. Среди них имелись уникальные памятники монгольского феодального права. На берестяных листах сохранились тексты восемнадцати монгольских уложений, созданных в конце XVI — первой трети XVII в.

Эти уложения были опубликованы Х. Пэрлээ в серии «Mongumenta Historica», выпускаемой Институтом истории АН МНР. Х. Пэрлээ написал введение и краткий комментарий к этому памятнику, а также осуществил транслитерацию текста на латинской основе [Пэрлээ, 1974]. Ниже в ссылках на текст памятника в скобках мы указываем страницу данного издания.

Упоминание «Восемнадцати степных законов» в монгольской историографии находим во втором томе книги Д. Гонгора «Халх товчоон» («Исторический очерк Халхи») [Гонгор, 1978]. В советской историографии этот источник впервые был использован Т. Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1980]. Следующее упоминание «Восемнадцати степных законов» было сделано С. Д. Дылыковым в книге «Их цааз» («Великое уложение»). Ознакомившись с текстом законов в целом, ученый делает вывод о том, что уложения, принятые на съездах монгольских феодалов во второй половине XVI — начале XVII в., явились письменными источниками для «Великого уложения» и «Халха Джирума» [Их цааз, 1981, с. 8]. В западной литературе упоминания о «Восемнадцати степных законах» нам неизвестны.

Таким образом, хотя со времени находки нового памятника халха-монгольского феодального права прошло более десяти лет, мы еще не имеем даже частичного специального исследования его.

Хронологически «Восемнадцать степных законов» заполняют большой разрыв между известными нам крупными юридическими памятниками феодальной Монголии — Ясой Чингис-хана, относящейся к XIII в., и «Великим уложением» 1640 г. Это

позволяет проследить, как с течением времени менялось право творчество монголов.

Рассмотрим три момента, которым в «Восемнадцати степных законах» уделяется основное внимание. Они составляют свыше трех четвертей исследуемых установлений. Речь идет о гражданском праве, уголовном праве, о судостроительстве и судопроизводстве.

I. Гражданское право представлено в «Восемнадцати степных законах» тремя аспектами.

Вещное право. В исследуемом памятнике отмечается выделение индивидуальной собственности. Хотя в законах и встречаются указания на семейную общность имущества и коллективную ответственность родичей, как, например, в статье 1 закона 1616 г., предусматривающей наказание за то, что не был выплачен штраф за воровство в течение нескольких поколений (с. 95), однако они уже не препятствуют образованию частной собственности. Территория находилась в пользовании определенного оттока, и переменить свое кочевье воспрещалось. Но частная собственность на движимое имущество, несомненно, существовала. Во всех восемнадцати законах есть представление о владельце, хозяине имущества: хозяин определенной вещи и пользуется ею; ущерб, причиненный имуществу, возмещается его хозяину виновником. Так, если кто захватит заблудившуюся лошадь, то хозяин может взять ее, прибавив к ней корову (с. 83). Приведенные и подобные им нормы совместимы с общесемейной собственностью, с общностью имущества семьи, когда владельцем является вся семья в целом, а хозяин лишь представляет ее интересы. Об этом ярко свидетельствуют статьи законов, гласящие, что «перед родным дедом по матери внук в воровстве невиновен» (с. 80, 103). Но вместе с тем постоянно встречающееся в «Восемнадцати степных законах» указание на право хозяина вещи и на личную ответственность причинившего ущерб, а также присуждение индивидуальных наград за тот или иной поступок (например, за то, что человек прогнал волка, спас хана в сражении или же поймал вора), которые никак нельзя считать общесемейной собственностью, позволяют сделать вывод, что в рассматриваемое время значительное развитие уже получила частная собственность на движимое имущество, существовавшая еще параллельно с общесемейной собственностью.

Обязательственное право. В «Восемнадцати степных законах» содержатся лишь немногочисленные постановления по этому вопросу. Так, статья 52 закона шести хошунов определяет порядок взимания долга (с. 81), а статья 7 закона 1616 г. гласит, что любой долг четырех хошунов следует возвращать, посылая ханских гонцов для взимания долга (с. 98). Из последнего примера можно заключить, что долговыми обязательствами могли быть связаны не только отдельные лица, но и хошуны. Это наводит на мысль о возможном существовании ссуд в госу-

дарственном масштабе для тех или иных надобностей какого-либо из районов Халхи.

Семейное право. В законодательстве содержится довольно большое число статей, касающихся брачных и семейных отношений. Брачные отношения строго регламентировались законодательством. О достижении девушкой 20 лет необходимо было сообщать нойону жениха, с тем чтобы потом провести свадьбу (с. 103). При выдаче девушки замуж за нее брался выкуп и за ней давалось приданое. Размер выкупа и приданого зависел от положения брачащихся, но точного указания на него в исследуемых законах нет. Видимо, его величина определялась отдельными указами или же существовала в нормах обычного права. Брать в жены родственниц строго запрещалось, нарушение запрета каралось большим штрафом (с. 92). Вопросами выкупа за невесту и приданого занимался нойон, у которого и следовало спрашивать о размерах их. Самовольное определение размера выкупа наказывалось (с. 101). В случае, если нойон нарушит установленное правило, отдав невесту не за сватавшегося или до свадьбы, он наказывался, а заплаченный выкуп возвращался (с. 88, 101). Свадьба должна была проходить обязательно со свидетелями, без такового считалась недействительной (с. 103). За супружескую неверность полагался штраф — три девятка (с. 86), однако если кто убегал с замужней женщиной, а муж потом брал ее обратно, то проступок прощался; в противном же случае супруг имел право взять две ценные вещи у похитителя (с. 103). Вообще, похищение женщин, так же как и вольное с ней обращение (срезание волос или косички), наказывалось штрафом — три девятка (с. 102, 103). Закон оберегалось материнство. В статье 31 Великого закона 1620 г. говорится: «Если кто ударит (беременную) женщину и она выкинет ребенка, то сколько месяцев было (ребенку), столько девятков взять» (с. 101—102).

II. Уголовное право. Этому праву посвящено подавляющее большинство статей всех 18 уложений. Прежде всего необходимо отметить, что меры наказания в исследуемом памятнике значительно мягче, чем в известном предыдущем законодательстве — Ясе Чингис-хана. Это касается в первую очередь смертной казни, часто назначаемой Ясой даже за незначительные нарушения. В нашем же памятнике она применяется лишь как кара за тяжкие преступления. Видимо, это связано с изменениями в образе жизни монголов в XVII в. по сравнению с XIII в. Немаловажную роль при этом сыграло и распространение ламаизма, отвергающего смертную казнь, как и любое другое насилие над живым существом. Лишение свободы как наказание вообще редко применялось у кочевых народов. Поэтому в «Восемнадцати степных законах» при всем обилии различных видов наказаний арест и заключение в тюрьму не упоминаются. Доминирующим наказанием здесь является имущественный штраф со множеством форм в зависимости от характера пре-

ступления и социального положения преступника и пострадавшего.

По степени строгости наказания, упоминаемые в памятнике, можно распределить следующим образом.

1. Смертная казнь, сопровождаемая конфискацией имущества. Она назначается простолюдину, оскорбившему человека ханского происхождения (с. 80, 100); тому, кто поссорит двух нойонов, оклеветав их (с. 82, 87); тому, кто бросит хана во время сражения (с. 100); тому, кто увидит или услышит о приближении значительных сил неприятеля и не сообщит об этом (с. 102), и простолюдину, оскорбившему действием храм (с. 98).

Смертная казнь без конфискации имущества полагалась в двух случаях: чиновнику, ударившему острием своего нойона (с. 85), и двум главным (главарю и зачинщику) при групповой краже (с. 90). О том, как осуществлялась смертная казнь, исследуемые законы ничего не говорят.

2. Конфискация имущества как особое наказание полагалась: лицемерному чиновнику (с. 85); простолюдину, уклонившемуся от исполнения повинности по трем делам (объявление войны, болезнь высокопоставленного лица, ссора двух нойонов) (с. 100); беглецам, отправляющимся к врагам (с. 103).

3. Лишение должности, сопровождаемое штрафом, налагалось на мелкого чиновника, скрывшего вора (с. 82); на шуленга, скрывшего вора (с. 85); на судью за неправильный разбор дела (с. 104).

4. Штраф скотом — основной вид наказания. Особенно часто называются в законах для уплаты штрафа лошади и верблюды, как наиболее ценные, реже упоминаются овцы и коровы. Размер штрафа исчислялся в основном девятками и пятками. Эти формы штрафа сохранились и в последующих законодательствах Монголии. Один девяток состоял из четырех голов крупного скота и пяти голов мелкого. Пяток состоял из коня, быка и трех баранов [Улаан хацарт, 1961, с. 3]. Кроме штрафа скотом применялся штраф ценными вещами; обычно, как свидетельствует К. Ф. Голстунский, это было что-нибудь из оружия [Голстунский, 1880, с. 103]. Штраф назывался в законах двумя терминами: «алданги» и «андза». Несомненно, что между ними существовало определенное различие, однако у исследователей монгольского права до сих пор нет единого мнения относительно критериев, по которым назначалось то или иное наказание. Ц. Жамцарано и А. Турунов считали, что «андза» — это термин для передачи понятия, близкого к неустойке, но применительно к нормам брачного права. Никакого порочащего оттенка уплата андза не имела [Жамцарано, Турунов, 1920, с. 3]. Монгольский исследователь Ш. Нацагдорж считает, что штраф андза применялся главным образом за менее тяжкие преступления [Улаан хацарт, 1961, с. 8]. Анализ материалов «Восемнадцати степных законов» позволяет нам утверждать, что термин «алданги» употреблялся в основном при на-

значении штрафа за должностные преступления, при этом размер алданги всегда указывался: три девятка, пять верблюдов, одна лошадь и т. д. Штраф андза применялся в большинстве случаев за уголовные преступления. Так, например, штрафом андза наказывалось причинение ущерба человеку (с. 86), убийство человека по ошибке (с. 101), убийство кулана (с. 82), кража человека (с. 82) и т. д. Нарушение брачного права также наказывалось штрафом андза. Причем размер его ни в одной статье не указан. Так, за кражу человека взимается штраф андза как за убийство (с. 82); если отец отдаст невесту не тому, с кем она была сговорена, с него берется штраф 300 андза (с. 88). Можно привести еще много примеров, когда при определении наказания андза выражается количественно. Это свидетельствует о том, что, видимо, существовал какой-то принятый, стандартный размер андза.

5. Композиция. В «Восемнадцати степных законах» есть упоминание об этом институте. Убитый человек должен был быть возмещен верблюдом (с. 101); человек, умерший от укусов собаки, тоже возмещался верблюдом (с. 101); если кто убьет пленного врага, тот должен возместить его верблюдом (с. 81). Верблюд был наиболее ценным животным у монголов, поэтому в качестве возмещения брали именно его. Поскольку из истории права известно, что талион, выражавшийся в формуле «око за око, зуб за зуб», был вытеснен композицией, т. е. уплатой пени потерпевшему, можно предположить, что кровная месть и талион были пройденным этапом в правотворчестве халхасцев в начале XVII столетия.

6. Присяга. В «Восемнадцати степных законах» говорится об очень интересной форме решения споров. Испытуемый должен был пройти через воротца из трех палок, к которым были привешены старая обувь, одежда и т. п. Если при этом он коснется какого-нибудь из предметов, его считали виновным, в противном же случае вина с него снималась. Наличие такого испытания К. Ф. Голстунский возводил к шаманским обрядам [Голстунский, 1880, с. 111]. Аналогичные формы решения споров — ордалии — применялись и в средневековых европейских судах.

7. Как дополнительное наказание часто использовалось возмещение убытка. Оно налагалось на поджигателя — за то, что сгорело (с. 82, 103); на того, кто не препятствовал угону скота, — за угнанный скот (с. 96); на того, кто задержал людей, попавших в четыре хошуна, — за имущество, которого они лишились (с. 94).

Преступления и проступки, караемые законодательством, можно разделить на следующие главные виды: государственные преступления, преступления против религии и ее представителей, должностные преступления, преступления против общества, преступления против личности, имущественные преступления. В самих «Восемнадцати степных законах» не дается ника-

кой квалификации преступлений. Для удобства исследования материалов этих законов целесообразно хотя бы кратко рассмотреть каждую из этих групп.

Государственные преступления. К этой категории можно отнести провинности следующих лиц: не сообщивший о появлении значительного неприятельского войска карается смертной казнью с конфискацией имущества (с. 102); покинувший хана во время сражения карается смертной казнью с конфискацией имущества (с. 100); не явившиеся на войну в полном составе наказываются штрафом десять верблюдов и сто лошадей (с. 81); нойон, разоривший свой оток, наказывается штрафом — тридцать лошадей (с. 88); задержавший государственного гонца наказывается штрафом — одна лошадь (с. 81). Как видно, государственные преступления караются, как это и должно быть, наиболее строго.

Преступления против религии и ее представителей. Среди «Восемнадцати степных законов» имеются два уложения, непосредственно касающиеся духовенства: это Монашеский закон 1617 г. и Религиозный закон 20-х годов XVII в. Из истории Монголии XVII столетия известно о распространении ламаизма в Халхе и о завоевании высшими духовными феодалами прочного положения среди верхушки господствующего класса страны. Поэтому укажем здесь только на суровость наказаний за преступления по отношению к представителям религии и к культовым строениям. Так, лицо ханского происхождения, оскорбившее действием храм, привлекалось к ответственности по закону семи хошунов, а простолудин за это же преступление подвергался смертной казни (с. 98). За оскорбление высших ламаистских деятелей полагалось искупить свою вину молением.

Должностные преступления. Интересно отметить, что нанесение кому-нибудь побоев нойонами или другими представителями власти в интересах выполнения распоряжений или приказов не считалось преступлением и не наказывалось, но нанесение побоев «по высокомерию» каралось штрафом. Так, например, в статье 19 Великого закона 1620 г. говорится: «Если привилегированный человек ударит простолудина в целях воспитания, то он невиновен. Если он ударит, будучи пьяным, взята с него один девяток» (с. 101). Виновный в задержке сдачи продовольствия нойону штрафовался тремя девятками, старейшине — одним девятком, табуангу — пятком (с. 80). За неправильный разбор дела судья лишался должности или подвергался штрафу. Много должностных преступлений совершалось различными посланниками. Нередко они пользовались подводами, им не принадлежащими, что наказывалось штрафом — один пяток (с. 81). Если гонец в пьяном виде ударит простолудина, с него взымалась лошадь (с. 102). Если какой-нибудь гонец обманом продаст свою лошадь, с него берется штраф — $\frac{1}{2}$ андза (с. 103). Вообще, в «Восемнадцати степных законах» упоминается много

должностных преступлений. Приведенные примеры вполне убедительно показывают и их характер, и размер наказаний.

Преступления против общества. Преступления против уклада общественной жизни и морали, караемые «Восемнадцатью степными законами», немногочисленны. За отказ путнику в ночлеге полагался штраф — одна овца (с. 104). Наказание предусматривалось также в случае, если кто-нибудь не даст своей воды напиться, при отказе напоить оседланную лошадь. Крупным штрафом размером в одну лошадь и корову наказывался загрязнивший воду (с. 82).

Преступления против личности. Убийства. В «Восемнадцати степных законах» нет дифференциации наказаний за убийство людей из разных сословий. Имеется лишь определение кары за убийство человека без указания на его сословную принадлежность штраф — 330 андза (с. 101). Штраф без указания размера определялся законом 1604 г. за убийство зависимого отрока у простолюдина (с. 86). За убийство мужчины по ошибке назначался штраф — 150 андза (с. 101). К убийству человека приравнивалась кража человека или лишение человека обоих глаз (с. 86).

Причинение увечья. За выбитый глаз налагался штраф — $\frac{1}{2}$ андза. За сломанную руку полагалось такое же наказание, причем оно смягчалось в случае, если пострадавший оставался дееспособным (с. 101). За каждый выбитый зуб брался девяток (с. 101). За сломанные указательный и безымянный пальцы штраф — три девятка, за другие пальцы — один девяток (с. 101).

Оскорбление словами и действием. «Восемнадцать степных законов» содержат много статей, определяющих наказания представителям низших слоев населения за оскорбление словами представителей высших слоев. За оскорбление простолюдином человека ханского происхождения или его жены полагалась смертная казнь с конфискацией имущества (с. 80). За оскорбление табунанга назначался штраф — один девяток (с. 81). Как и следовало ожидать, за оскорбление более знатного лица полагалось более суровое наказание. Причем за оскорбление действием духовного учителя назначался крупный штраф — три девятка (с. 81), что является следствием влияния ламаизма с его почитанием «учителя». За удар человека острием полагалось более суровое наказание, чем за удар камнем или кнутом (с. 80). За срезание женских волос брался штраф — три девятка. За срезание женской косички штраф — один девяток. За срезание мужской косы штраф — одна лошадь (с. 102). Вообще, статьи, предусматривающие наказания за оскорбление словом или действием, чуть ли не самые многочисленные в «Восемнадцати степных законах», что объясняется, видимо, большим распространением указанных проступков практически среди всего населения Халхи.

Клевета. Человек, поссоривший двух нойонов, оклеветав их,

подвергался смертной казни с конфискацией имущества (с. 87). Клевета на чиновника для собственного оправдания наказывалась штрафом — один девяток и два верблюда (с. 82). Если простоллюдины оклеветали друг друга перед нойоном, с них следовало взять три девятка и верблюда (с. 85). Клеветавший на суде наказывался штрафом — один пяток и один верблюд (с. 101). Таким образом, видно, что клевета считалась тяжким преступлением и виновный довольно строго наказывался.

Имущественные преступления. Наиболее часто упоминаемым в «Восемнадцати степных законах» и, должно быть, широко распространенным имущественным преступлением была кража. Строже всего наказывалась кража человека: она приравнивалась к убийству (с. 82). Суровое наказание, как уже говорилось, несли участники групповой кражи, в первую очередь главарь и зачинщик преступления. Из других имущественных преступлений наиболее строго каралась кража скота — основного имущества кочевника-скотовода. За похищение жеребца или верблюда взымался штраф — десять девятков, за кражу верблудицы — двенадцать девятков (с. 102). Тому, кто только прокрадется в стадо, надлежало выплатить штраф — три девятка (с. 91). Наказанию подвергался и тот, кто не препятствовал угону скота, причем этот человек должен был заплатить за угнанный скот (с. 96). Несколько статей называют размер штрафа за кражу определенных вещей: капкана, силков для ловли беркута, уздечки, седла и т. д., практически всех основных предметов быта монголов. Величина штрафа зависела от распространенности предмета и его ценности в жизни человека. Самый большой штраф, десять девятков, полагался за кражу доспехов (с. 102). Ответственность за сокрытие вора несли представители всех без исключения слоев населения Халхи. Если виновным оказывался нойон, его полагалось задержать, если шуленга — его лишали должности. В законе 1620 г. есть статья, гласящая: «Если человек, видевший, что идет грабитель, не объявит об этом, взять у него три девятка» (с. 102). За содействие в поимке вора полагалось вознаграждение. Так, человек, схвативший вора, мог взять овцу (с. 102).

Кроме того, в «Восемнадцати степных законах» отмечается новое относительно наказания женщины. Видимо, раньше женщина не была наказуема, теперь же законом устанавливалось, что «отныне женщина, бездетная женщина и раб должны подвергаться наказанию за воровство» (с. 103).

Мошенничество. За обманное присвоение звания посланника, пользование подводами и продовольствием полагался штраф — три девятка (с. 102).

Поджог. В условиях степной жизни монголов пожар был страшным бедствием, поэтому статьи, касающиеся поджога, определяют довольно суровое наказание виновному. Виновник пожара должен был заплатить за сгоревшее имущество и штраф — пяток (с. 82). Причем штраф берет тот, кто видел человека,

поджигающего что-либо (с. 103). Этот факт говорит о том, что была узаконена награда за донос.

Таково в общих чертах уголовное право халхасцев в начале XVII в. Как видно из приведенных примеров, оно носит чисто конкретный, казуальный характер. В нем нет обобщений, что придает законам некоторую примитивность. Наказание изменяется не только по объекту, но и по субъекту преступления, т. е. нет равенства людей перед законом.

III. Судоустройство и судопроизводство. На основании ряда статей «Восемнадцати степных законов» можно составить некоторое представление об организации судопроизводства в Халхе. Спорные дела решались через чиновников, «державших закон», т. е. через судей. Суд производился в определенном месте, в присутствии сторон. Спорящие стороны, затеявшие тяжбу, должны были явиться в суд по вызову, в случае неявки одной из них после трех вызовов полагался штраф независимо от того, окажется она правой или виновной по делу (с. 103). В ходе расследования мог применяться обыск, которому подвергались представители всех слоев халхаского населения. Если кто-либо из обладающих властью без причины противился обыскиванию, он штрафовался. Штрафовался лошадью не явившийся на обыск (с. 82).

При разборе дела большое значение имели свидетельские показания, причем свидетель ставился в особое положение. Не разрешалось делать ему замечания (с. 83), за показания он награждался одним девятком (с. 82), кроме того, свидетель получал кормовые: из ста голов скота — пять (с. 90).

Несколько раз в «Восемнадцати степных законах» встречается статья, определяющая порядок дознания: «Если человек, виновный в двух преступлениях, не сознается, взять три овцы. Если после этого не сознается, от хана отправить одного гонца и взять лошадь. Если потом не сознается, послав гонцов четырех хошунов, взять четыре лошади. Если и после этого не сознается, послав восемь гонцов, взять восемь лошадей. Если и после этого не сознается, поступить прежним образом» (с. 105). Для определения виновности использовались, как уже говорилось, ордалии. Статья 10 закона конца XVI в. гласит: «Если человек, проходящий испытание, не поместится (в воротца), тогда пусть уплатит три девятка» (с. 83). За разбор дела судья получал одну голову скота (с. 83). В случае, если судья, будучи пьяным, неправильно разбирал дело, он штрафовался и терял должность (с. 104).

Таким образом, видно, что, несмотря на заметные еще остатки прежней, более примитивной организации суда — свидетели получают вознаграждение за дачу показаний; возможны и случаи самоуправства, что следует из статьи, гласящей, что вора необходимо доставить к нойону, но если, не доставив, его убьют, то вина с него снимается (с. 90), — судопроизводство перешло к государству, суд стал государственным институтом.

Итак, рассмотрев на основе «Восемнадцати степных законов» важнейшие правовые нормы монгольского общества в первой трети XVII в., а также вопросы, связанные с судостроительством и судопроизводством, можно перейти к более общей их оценке и подведению итогов всему вышесказанному.

Сравнивая содержание «Восемнадцати степных законов» с последующими монгольскими законодательствами, а именно с «Великим уложением» 1640 г. и сборником законов «Халха Джирум», можно заметить такие общие черты, как закрепление господствующего положения феодалов Халхи, усиление феодальной эксплуатации и укрепление позиций ламаизма. Естественно, что в разное время эти моменты по-разному фиксировались в законодательствах. Это дает нам возможность проследить каждое из названных положений в развитии. Кроме того, исследование трех созданных в разное время законодательств позволит восстановить историю развития правотворчества народа.

Наибольшим сходством в содержании статей, в отражении системы наказаний и в целом в проведении основной мысли законов отличаются исследуемый нами сборник и «Великое уложение» 1640 г. Как уже отмечалось, С. Д. Дыльников, поправляя К. Ф. Голстунского, выдвинул идею о том, что источниками законов 1640 г. явились письменные законодательства конца XVI — начала XVII в.

Исходя из сведений, собранных при работе над новым правовым памятником, можно заключить, что такая идея, несомненно, имеет право на существование. Подтверждением ее может служить и то, что большое количество статей «Восемнадцати степных законов» и «Великого уложения» 1640 г. совпадают текстуально. Так, например, одинаковы статья 7 Великого закона 1620 г. и статья 15 «Великого уложения» 1640 г., гласящие: «Если кто во время сражения спасет хана, того объявить в семи хошунах дарханом. Если кто бросит хана, того убить. Имущество конфисковать» [(с. 100); Их цааз, 1981, с. 15].

Источником для статьи 17 «Великого уложения» 1640 г., несомненно, служили статья 7 закона шести хошунов второй половины XVI в. и статья 52 Великого закона 1620 г. Эти статьи говорят: «Если кто, увидев, что идет большое войско, не объявит об этом, его казнить. Имущество его конфисковать» [(с. 80, 102); Их цааз, 1981, с. 15].

Совершенно идентичны статья 31 Великого закона 1620 г. и статья 121 «Великого уложения» 1640 г., в которых указано: «Если кто ударит (беременную) женщину и она выкинет ребенка, то сколько было месяцев (ребенку), столько девяток взять» [(с. 101); Их цааз, 1981, с. 24].

Только приведенные примеры буквального совпадения статей дают основание считать «Восемнадцать степных законов», составленные в конце XVI — первой трети XVII в., письменным источником для «Великого уложения» 1640 г. Естественно, что

появившееся позже «Великое уложение» отразило определенные изменения, в частности в установлении размеров наказания за совершенные преступления. Например, при одинаковом составе преступления («Если кто вырвет волосы у женщины...») в Великом законе 1620 г. и в «Великом уложении» 1640 г. полагался неодинаковый штраф: в первом случае — три девятка, во втором — один девяток [(с. 102); Их цааз, 1981, с. 24]. Этот пример также подтверждает тезис С. Д. Дылыкова о том, что «составители монголо-ойратского уложения 1640 г. значительно смягчили меру наказания всех категорий нарушителей» [Их цааз, 1981, с. 37].

Все эти факты указывают, что «Великое уложение» 1640 г. явилось развитием существовавших уже письменных законодательств конца XVI — первой трети XVII в.

Не менее важным итогом исследования «Восемнадцати степных законов» следует считать решение вопроса относительно различия двух форм штрафа — алданги и андза, применявшихся в феодальной Монголии. Как уже отмечалось, у специалистов по истории монгольского права нет единого мнения о критериях, по которым назначалось то или другое наказание. Проанализировав материалы исследуемого памятника, мы пришли к выводу, что алданги — форма штрафа в основном за должностные преступления, андза — в большинстве случаев за уголовные преступления. Для наглядности приведем здесь следующую таблицу.

Характер преступления	Преступление	Форма и размер штрафа
Должностные преступления	Если мелкий чиновник скроет вора Если гонец возьмет подводы у монахов За побег и уклонение от выплаты довольствия Если чиновник не даст лошадей для жертвоприношения и для судебных дел	Алданги — 3 девятка Алданги Алданги — 1 девяток Алданги — эти лошади
Уголовные преступления	За убийство кулана За убийство человека Если выбьют один глаз За кражу человека Если отдадут невесту не тому, с кем она была сговорена	Андза Андза — 330 Андза Андза — как за убийство Андза — 300

Как видно из таблицы, размер алданги почти всегда указывается. Размер же андза ни в одной статье не назван. В лучшем случае он выражается количественно, а это свидетельствует о

том, что существовал, видимо, какой-то определенный, стандартный размер андза. Однако сейчас у нас нет данных, позволяющих расширить наши знания в данной области. Остается только надеяться, что в скором будущем обнаружится новый источник по этому вопросу.

В настоящей статье открытый недавно памятник халха-монгольского феодального права рассматривался лишь с юридической стороны. Следует отметить, что он содержит также достаточно обширный материал для изучения социально-административного устройства Халхи, ее экономической жизни, дает новые сведения о развитии ламаизма в Северной Монголии, т. е. может при соответствующей обработке занять свое место среди других уже хорошо известных источников по изучению Монголии в период позднего средневековья.

- К. Маркс, т. 12.— *Маркс К.* Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов).— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 12. Владимирцов, 1934.— *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Голстунский, 1880.— *Голстунский К. Ф.* Монголо-ойратские законы 1640 года. Дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
- Гонгор, 1978.— *Гонгор Д.* Халх товчоон. 2-р боть. Халх монголчуудын нийгэм-эдийн засгийн байгуулал (XI—XVII зуун). Улаанбаатар, 1978.
- Жамцарано, Турунов, 1920.— *Жамцарано Ц. Ж., Турунов А.* Обзор памятников писаного права монгольских племен.— Отд. отт. из кн.: Сборник трудов Гос. Иркутского ун-та, 1920.
- Их цааз, 1981.— Их цааз («Великое уложение»): Памятник монгольского феодального права XVII в. Транслит. сводного ойрат. текста, реконструированный монг. текст и его транслит., пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1981.
- Пэрлээ, 1974.— *Пэрлээ Х.* Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг.— Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын түүхэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. Улаанбаатар, 1974 (Monumenta Historica, vol. 6).
- Рязановский, 1921а.— *Рязановский В. А.* Обычное право монгольских племен. Чита, 1921.
- Рязановский, 1921б.— *Рязановский В. А.* Обычное право монгольских племен. Ч. 1. Обычное право монголов.— Вестник Азии. 1921, кн. 51 (52).
- Рязановский, 1922.— *Рязановский В. А.* Обзор памятников монгольского права.— Библиотечный сборник. 1922.
- Рязановский, 1933.— *Рязановский В. А.* Великая яса Чингиз-хана. Харбин, 1933.
- Скрынникова, 1980.— *Скрынникова Т. Д.* Роль Чжебцун-дамба-хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII века.— Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
- Улаан хацарт, 1961.— Улаан хацарт. Улаанбаатар, 1961.

А. В. Попов

**ТЕОРИЯ «КОЧЕВОГО ФЕОДАЛИЗМА»
АКАДЕМИКА Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА И СОВРЕМЕННАЯ ДИСКУССИЯ
ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ СТРОЕ КОЧЕВНИКОВ**

«Гибнет в потоке жизни только то, что лишено крепкого зерна жизни и, следовательно, не стоит жизни», — писал В. Г. Белинский [Белинский, т. 10, с. 313]. Есть достаточные основания утверждать, что в историческом монголоведении таким «крепким зерном жизни» обладают плоды научной деятельности академика Б. Я. Владимирцова. Названия его работ, особенно главного исторического труда этого ученого — «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм», вот уже в течение полувека не сходят со страниц научных исследований, посвященных не только историографической тематике, но и общетеоретическим проблемам общественного строя кочевых народов.

Известно, что эти проблемы представляют собой предмет острой и длительной дискуссии в марксистской историографии. Причем авторы, в разное время внесшие свой вклад в развитие марксистского кочевниковедения, предложили весьма разнообразный спектр оценок созданной Б. Я. Владимирцовым теории монгольского «кочевого феодализма». Высказывались мнения о том, что Б. Я. Владимирцову, который «шел к цели не столько от базиса к надстройке, сколько от надстроечных явлений к базису... удалось гениально угадать специфику монгольского феодального общества и охарактеризовать его развитие, доказав всеобщность законов развития феодализма, открытых основоположниками марксизма» [Златкин, 1982, с. 256]. Другие исследователи, наоборот, считали теорию Б. Я. Владимирцова «по существу повторением реакционной теории „насилия“ Дюринга» [Толыбеков, 1971, с. 224].

Что касается последней точки зрения, то подобное ей мнение о приверженности Б. Я. Владимирцова «традициям старой буржуазной школы» можно встретить и в первой рецензии на «Общественный строй монголов» [Смирнов, 1935, с. 123].

Суждения о немарксистской сущности теории «кочевого феодализма» встретили обоснованные возражения многих советских историков. Некоторые исследователи квалифицировали такие взгляды как «преувеличение» [Марков, 1974, с. 307]. Другие,

например В. Н. Никифоров, назвали основные теоретические положения, высказанные в работе «Общественный строй монголов», «безусловно марксистской концепцией, на основе которой работали и работают поколения советских историков» [Никифоров, 1970, с. 265]. С В. Н. Никифоровым сошлись во мнениях также И. Васильченко и Г. А. Федоров-Давыдов [Васильченко, 1974, с. 198; Федоров-Давыдов, 1976, с. 43].

Исследование Б. Я. Владимирцова представляет достаточно подтверждений такому выводу. Воспользуемся лишь одним из них. Вот, например, как характеризует Б. Я. Владимирцов производственные отношения в империи Чингис-хана: «... в XIII в., в эпоху монгольской империи, монгольские „вожди“, ханы, царицы и нояны, держали в своих руках все орудия производства кочевого натурального хозяйства и имели в своем распоряжении „своих людей“, к ним прикрепленных, но обладавших известной собственностью и личной свободой, которые могли вести индивидуальное хозяйство, предоставляя прибавочную стоимость своим господам» [Владимирцов, 1934, с. 114].

Данный вывод Б. Я. Владимирцова, судя по всему, может свидетельствовать о том, что теория «кочевого феодализма» выстроена с учетом принципиальных положений марксистской политэкономии феодализма, предполагающей сущностью производственных отношений в средневековую эпоху монопольную собственность господствующих классов на основные средства производства, личную зависимость непосредственных производителей от их сеньоров и обязательное существование мелкого собственного хозяйства феодально зависимых крестьян, ведущегося на земле, принадлежащей феодалу [Поршневу, 1964, с. 30, 35, 43].

Однако, как отмечают многие современные исследователи, сам по себе историко-материалистический метод, которым руководствовался в своих научных изысканиях Б. Я. Владимирцов, еще не означал, что теория «кочевого феодализма» может считаться «теоретически совершенной» [Никифоров, 1970, с. 265; Федоров-Давыдов, 1976, с. 39, 40].

В связи с этим, очевидно, не лишена интереса попытка вкратце рассмотреть мнения ряда современных исследователей о том, насколько положения теории Б. Я. Владимирцова удовлетворяют нынешнему уровню развития марксистской исторической науки о кочевниках. Строго информативное, не связанное необходимостью определенных конечных выводов, описание этого историографического сюжета может быть интересно еще и тем, что теория «кочевого феодализма» и по сей день не стала принадлежностью монголоведного «историографического архива», основные ее постулаты и по сей день оживленно обсуждаются специалистами по истории кочевников.

Проблемы социально-экономического строя кочевников привлекали внимание историков-марксистов еще в середине 30-х годов. Но первый очевидный всплеск научных споров, в центре

которых оказались вопросы об исторических корнях кочевых обществ, относится к середине 50-х годов. В то время широкие обсуждения проблем социально-экономического облика кочевых народов прошли на специальных сессиях ведущих востоковедных центров СССР. Дискуссия была продолжена и на страницах авторитетных научных журналов, специализирующихся по проблемам всемирной истории [О патриархально-феодальных отношениях, 1956, с. 75, 76].

С начала 60-х годов и до сего времени кочевниковедческие дискуссии историков-марксистов приобрели новые, не свойственные им в 50-е годы черты: содержание современных научных обсуждений главным образом определяется уже не выступлением в форме устных сообщений и статей, а публикацией специальных монографических трудов, обобщающих и систематизирующих громадный фактический материал, накопленный наукой о кочевниках. Вместе с тем в истекшие два десятилетия продолжали выходить в свет краткие научные сообщения и статьи, в которых освещались отдельные теоретические проблемы общественных отношений, сложившихся в социальных организациях скотоводов-кочевников. К числу особенностей нынешнего этапа дискуссий об общественном строе кочевых народов можно также отнести то обстоятельство, что участвовавшие в обсуждениях исследователи вышли в своих концептуальных построениях за пределы теории феодальных отношений у кочевников — в последние годы были предложены гипотезы нефеодального (точнее, «протоклассового») варианта развития кочевых обществ [Вайнштейн, Семенов, 1977; Марков, 1976].

Наконец, начиная с 60-х годов в научные споры активно включились зарубежные, прежде всего монгольские, историки-марксисты. Особый вклад в осмысление проблем общественного строя кочевников с историко-материалистических позиций внесли написанные ими обобщающие работы [Гонгор, 1978; БНМАУ-ын түүх, 1966; Нацагдорж, 1978].

Представляется, что отмеченные особенности современных дискуссий об общественном строе кочевых народов доступны для наблюдения, в частности, на примере научных споров, ведущихся вокруг теории «кочевого феодализма» Б. Я. Владимирцова. В научной литературе отмечалось, что стержнем обсуждений проблем феодализма у кочевых народов являлся вопрос о наличии или отсутствии феодальной собственности на землю в обществах кочевников [Федоров-Давыдов, 1976, с. 40].

Обсуждением именно этого вопроса открылась описываемая в настоящей статье дискуссия о научной достоверности теории «кочевого феодализма».

Первым исследователем, активно начавшим пересмотр взглядов Владимирцова, стал С. Е. Толыбеков. Острые критические замечания С. Е. Толыбекова было направлено против свойственного для теории «кочевого феодализма» подхода к анализу земельных отношений у кочевников. С. Е. Толыбеков, считая

частную земельную сооственность на пастбища в принципе нехарактерной для кочевых народов [Толыбеков, 1971, с. 88, 220], возражает известному тезису Б. Я. Владимирцова о том, что у кочевников феодальная собственность выражалась в возможности степной знати руководить кочеванием зависящих от нее людей [Владимирцов, 1934, с. 112].

Концепция общественного строя народов, занятых подвижным скотоводством, которую предлагает С. Е. Толыбеков, опирается на заключение о том, что основным средством производства в кочевой экономике были стада, табуны, а не пастбища [Толыбеков, 1971, с. 40]. По С. Е. Толыбекову, землю неправомерно отождествлять с главным средством производства в хозяйстве кочевников: «Естественное пастбище для кочевого скотоводства является не более чем одним из элементов предмета труда, т. е. сырого материала, без которого скот не может существовать, как промышленное предприятие не может работать без сырья» [Толыбеков, 1971, с. 40]. В соответствии с этим С. Е. Толыбеков устанавливает, что роль основного орудия эксплуатации в обществах кочевников играют тысячные табуны и стада, находившиеся в собственности отдельных лиц [Толыбеков, 1971, с. 117].

Картина общественных отношений у подвижных скотоводческих народов, рисуемая рассматриваемым автором, состоит в том, что кочевники на собственной социально-экономической основе могут развить лишь полуфеодальные (патриархально-феодальные) отношения, не связанные с монопольной земельной собственностью какой-либо социальной прослойки [Толыбеков, 1971, с. 112].

К выводам, близким точке зрения С. Е. Толыбекова, пришел В. Ф. Шахматов [Шахматов, 1964, с. 27].

Некоторые принципиальные положения концепции С. Е. Толыбекова были подвергнуты критике рядом авторов, поддерживающих и развивающих взгляды Б. Я. Владимирцова на современном этапе кочевниковедческих дискуссий.

Еще в 50-е годы И. Я. Златкин и Л. П. Потапов показали, что скот не был монопольной собственностью кочевых феодалов, а потому не мог служить средством феодальной эксплуатации (см., например, [Златкин, 1955, с. 73]). Скотом на правах собственности владели и кочевые предводители, и рядовые скотоводы, поэтому «феодал не мог бы заставить рядового кочевника (имевшего в своем распоряжении небольшое стадо) работать на него, если бы он не являлся собственником земли», — считают авторы редакционной статьи журнала «Вопросы истории», присоединившиеся к мнению И. Я. Златкина и Л. П. Потапова [О патриархально-феодальных отношениях, 1956, с. 78—79].

Методическим недостатком концепции С. Е. Толыбекова ее научные оппоненты называют также неточное определение характера общественных отношений в кочевых обществах. В данном случае можно сослаться на мнение Г. Е. Маркова, одного

из исследователей, не считающих правомерной теорию «кочевого феодализма». Г. Е. Марков, в частности, отмечает, что любой богатый скотовод, способный эксплуатировать своих немущих соплеменников, вопреки мнению С. Е. Толыбекова, еще не становился феодалом (см. [Марков, 1976, с. 292]). Из книги Г. Е. Маркова «Кочевники Азии» явствует, что нарисованный С. Е. Толыбековым порядок эксплуатации кочевой бедноты, обслуживавшей огромные стада крупных скотовладельцев, в большей степени напоминает экономическое соглашение между лишенным своего скота, а следовательно, и средств к существованию бедняком и богатым собственником многочисленных стад, нуждающимся в рабочих руках для ухода за ними.

Тем самым из разработанной С. Е. Толыбековым концепции патриархально-феодальных отношений фактически выпал институт внеэкономического принуждения, представляющий собой неперемнный атрибут любых конкретно-исторических форм феодальной эксплуатации. «Отработки,— указывал В. И. Ленин применительно к крепостному, феодальному строю,— необходимо требуют принуждения к работе, неполноправности отработчика...» [Ленин, т. 2, с. 495]. Современные исследователи неоднократно отмечали, что степная знать эпохи средневековья располагала возможностями для такого принуждения и подчинения (см. [Федоров-Давыдов, 1976, с. 43]). Если же следовать рассуждениям С. Е. Толыбекова, то может получиться, что «и русский кулак был феодалом» [Марков, 1976, с. 293].

К тому же авторы, считающие необоснованными попытки коренного пересмотра теории «кочевого феодализма», полагают, что беднейшие слои скотоводческого населения, с точки зрения кочевых предводителей, не могут представлять собой основной объект эксплуатации. Например, И. Васильченко рассматривает немущих скотоводов как социальный слой, не играющий роли главной производственной силы в кочевых обществах и неспособный обеспечить устойчивое функционирование даже полуфеодально-организованного подвижного скотоводческого производства. Этот автор отмечает: «Опыт истории монгольского народа позволяет говорить о том, что центральным звеном в организации крупного скотоводческого хозяйства кочевников являлся институт принудительной раздачи скота на выпас феодально-зависимым скотоводам, ведущим самостоятельное хозяйство... Последние вынуждены были выполнять эту повинность, поскольку они пользуются пастбищными угодьями, принадлежащими тому же (богатому.— А. П.) скотовладельцу» [Васильченко, 1974, с. 197].

Сходное мнение можно встретить также в работах Л. П. Потапова, Г. А. Федорова-Давыдова [Потапов, 1975, с. 123; Федоров-Давыдов, 1976, с. 44, 45].

Столь разносторонние критические замечания, высказанные в адрес концепции о «скотовладельческом» варианте патриархально-феодальных отношений у кочевых народов, вероятно, по-

требуют от ее авторов существенных дополнительных контраргументов в случае, если дискуссия вокруг этой концепции будет продолжена.

Следует упомянуть также о том, что многие исследователи-кочевниковеды обратили внимание на недостаточную фактическую обоснованность суждений С. Е. Толыбекова и В. Ф. Шахматова о ведущей роли одного лишь скота в хозяйстве кочевников.

При этом большинство авторов, не разделяющих мнения о «скотоводческих» особенностях средств производства у кочевников, главным средством производства в кочевой экономике считают пастбищные угодья [Златкин, 1982, т. 258, 259; Потапов, 1975, с. 119; Плетнева, 1981, с. 60; Гонгор, 1978, с. 4].

Стада и табуны, с точки зрения этой группы исследователей, были для кочевников главным орудием труда, живым инвентарем.

Автор первого в советской историографии сводного кочевниковедческого труда Г. Е. Марков, как уже было отмечено, присоединяется к критическим замечаниям, касающимся недооценки С. Е. Толыбековым роли пастбищ в хозяйстве кочевников. Особенность же рассуждений Г. Е. Маркова состоит в том, что наряду с землей он признает стада и табуны главным средством производства в хозяйстве кочевых народов [Марков, 1976, с. 288].

Выдвинутая Г. Е. Марковым концепция общественного строя кочевников опирается на утверждение о том, что в кочевых обществах не смогла развиться монополярная собственность определенной социальной группы на какое-либо из главных для подвижной скотоводческой экономики средств производства. В соответствии с этим исследователь считает ошибочными различные точки зрения о феодальном характере социально-экономического строя кочевников, вне зависимости от того, предполагали эти точки зрения основой феодальных отношений собственность на землю или на скот [Марков, 1976, с. 289, 290]. Наибольшее внимание при этом Г. В. Марков уделяет критическому разбору взглядов Б. Я. Владимирцова и современных сторонников теории «кочевого феодализма» [Марков, 1976, с. 80—102, 120—135, 305—307].

Считая рабовладельческие отношения одной из составных частей социально-экономической системы кочевых обществ, Г. Е. Марков указывает, что рабство у кочевников, будучи исключительно домашним и патриархальным, не могло составить ведущего общественно-экономического уклада [Марков, 1976, с. 67, 154, 271].

Равным образом Г. Е. Марков считает невозможным отнести кочевые народы к первобытнообщинному этапу развития [Марков, 1976, с. 68, 69].

По мнению рецензентов книги «Кочевники Азии» С. И. Вайнштейна и Ю. И. Семенова, ее автор склоняется к взгляду, что

в основе общества кочевников лежали особые, только ему присущие производственные отношения [Вайнштейн, Семенов, 1977, с. 164]. Недостаточно четкая характеристика этих отношений представляется С. И. Вайнштейну и Ю. И. Семенову одним из спорных моментов концепции Г. Е. Маркова. Авторы рецензии отмечают, что понятия «военная демократия» и «патриархальный уклад», которые, по мнению Г. Е. Маркова, лежат в основе особых «кочевых» общественных отношений, не содержат никаких указаний на специфику социально-экономического строя номадов, поскольку оба эти определения применяются в научной литературе и для характеристики оседлых земледельческих обществ [Вайнштейн, Семенов, 1977, с. 164, 165].

По С. И. Вайнштейну и Ю. И. Семенову, общественный строй кочевых народов соотносится с «предклассовым» уровнем развития. Сравнение кочевых обществ с социально-экономическими отношениями у некоторых африканских народов, лежащее в основе концепции названных авторов, вероятно, переносит рассматриваемую дискуссию прежде всего в область проблемы «всемирная история и кочевники» [Вайнштейн, Семенов, 1977, с. 165]. Поэтому описание рассуждений С. И. Вайнштейна и Ю. И. Семенова лежит за пределами темы настоящей статьи.

Эти же авторы указывают, что Г. Е. Марков, рассматривая процесс классообразования как явление, присущее не только начальной, но и всем стадиям эволюции кочевничества, в то же время «ничего не говорит о том, какие же именно классы формировались, складывались в их (кочевников.— А. П.) обществах» [Вайнштейн, Семенов, 1977, с. 165].

В связи с этим не является до конца устоявшейся в современной марксистской историографии концепция «дофеодального» периода общественного развития, к которому Г. Е. Марков относит кочевые общества. По мнению А. И. Неусыхина, «дофеодальный» период должен характеризоваться имущественным и социальным расслоением, возникновением государства, хотя в рамках этого периода не сложилось ясно выраженной классовой структуры общества. «Дофеодальный» период, уже не имея признаков первобытного строя, не являлся еще классово-феодальным, и поэтому он не может быть отнесен ни к одной общественно-экономической формации [Неусыхин, 1967, с. 76, 79, 87].

Однако, как считает В. Н. Никифоров, реальному существованию протофеодального периода противоречат «факты заметных в истории граней между формациями, явных скачков от доклассовой формации к классовой, связанных обычно с возникновением государства, факты существования в соответствующих обществах уже возникших (хотя бы и „неясно выраженных“) классов, классового неравенства, эксплуатации» [Никифоров, 1976, с. 32].

Если вернуться к критике Г. Е. Марковым взглядов Б. Я. Владимирцова о феодальном общественном строе у мон-

голов, то не все приведенные Г. Е. Марковым контраргументы теории монгольского «кочевого феодализма» можно счесть до конца убедительными. Рассмотрим лишь один пример.

«Уложением китайской Палаты внешних сношений» был кодифицирован порядок выплат вознаграждения за аренду пахотных угодий в Горлосе, принадлежащих монгольской дивизии, и при этом «довольно высокое вознаграждение выплачивалось князю, правителю дивизии, и офицерам в соответствии с их рангом. Но по 2 лана в год получали также каждый рядовой и каждое семейство кочевников» [Марков, 1976, с. 119].

Г. Е. Марков приводит этот факт в подтверждение точки зрения о том, что в период маньчжурского господства в Монголии пастбищные угодья находились во владении кочевых общин, а не в единоличной собственности их предводителей. Но в § 84 из издания «Уложения китайской Палаты внешних сношений» на русском языке, на который ссылается Г. Е. Марков, сказано, что горлосской дивизии «всемилоостивейше жалуется» сумма оброков с земледельцев, чьи пашни находятся на землях этой дивизии [Липовцов, 1828, т. 1, с. 59, 60]. Более определенное толкование этого факта дает китайский источник: «На 5-й год правления Цзя-цина¹ военный губернатор провинции Цилинь в меморандуме трону просил об установлении в Чанчуне должности чиновника-инспектора (*тунпань*), который ведал бы вновь распаханной землей в Горлосе, налог (*шуй*) с коих был высочайше пожалован горлосской дивизии» [Цин ши гао, л. 7а].

Отсюда можно предположить, что в рассмотренном фрагменте из «Уложения китайской Палаты внешних сношений» речь шла не об арендной плате за землю, а о передаче цинским императором монгольскому хошуну поступлений от налогов с земледельческого населения. Подобные акции, проводившиеся цинским двором в начале XIX в. в отношении нескольких южно-монгольских хошунов [Липовцов, 1828, т. 1, с. 109, 110, 112], можно посчитать частью известной политики маньчжурской династии, цель которой состояла в том, чтобы превратить монголов в лояльную цинскому трону вооруженную силу на случай внутренних «смут» в Китае или внешнеполитических осложнений [Владимирцов, 1934, с. 190; Нацокдоржи, 1958, с. 17]. Возможно, поэтому в распределяющих доходы от пахотных земель в Монголии законодательных установлениях Лифаньюани не были забыты и «рядовые» монголы, «войско».

Мнение Г. Е. Маркова о том, что современные кочевниково-ведческие дискуссии позволяют сделать окончательные выводы по поводу неправомерности теории «кочевого феодализма» [Марков, 1976, с. 307], не завершило современные научные споры, ведущиеся вокруг взглядов Б. Я. Владимирцова. Большая группа историков, исходя из положений, высказанных Б. Я. Владимирцовым, продолжает работать над концепцией о феодаль-

¹ 5-й год правления Цзя-цина — 1800 г.

ном облике общественных отношений у кочевых народов (прежде всего у монголов).

К числу таких исследователей принадлежит, например, академик Нацагдорж (МНР). Он присоединяется к мнению о двуединых, состоящих из пастбищ и скота средствах производства в хозяйстве кочевых народов. При этом Ш. Нацагдорж исходит не только из решающей роли, которую рабочий и продуктивный скот играет в хозяйстве кочевников, но и из того обстоятельства, что лишенные собственного стада (т. е. одного из основных средств производства) аратские хозяйства на кабальных условиях были вынуждены принимать на выпас скот феодалов и богачей [Нацагдорж, 1978, с. 30, 31]. Собственность же рядовых кочевников на скот «основывалась на личном труде, поэтому она отличалась от собственности феодалов. К тому же обычным явлением было распространение экономического гнета феодалов и богачей на рядовых скотоводов, происходившее не потому, что последние, как считают некоторые авторы, были лишены одних лишь пастбищ, а вследствие потери ими большей части или всего принадлежащего им скота» [Нацагдорж, 1978, с. 32, 33].

Итак, академик Нацагдорж, в целом оставаясь на позициях теории «кочевого феодализма» [Нацагдорж, 1978, с. 35], картину феодальных отношений среди кочевых народов, рисуемую современными сторонниками этой теории, дополнил положениями о двуединой основе института эксплуатации в кочевых обществах, составленного не только собственностью степных «сеньоров» на землю, но и их крупным скотовладением.

Следует заметить, что и другие авторы, в главном разделяющие взгляды Б. Я. Владимирцова, уточняют и развивают отдельные аспекты теории «кочевого феодализма» в соответствии с новым фактическим материалом, постоянно пополняющим источниковедческую базу марксистской науки о кочевниках. Так, в 50-х годах было пересмотрено отмеченное Б. Я. Владимирцовым значение термина «унаган-богол» (см. [Рыгдылон, 1953]).

Проблема предложенной Б. Я. Владимирцовым периодизации исторического развития феодализма в Монголии была предметом активного изучения в разные годы. Н. Смирнов, автор первого отзыва о книге Б. Я. Владимирцова, отмечал, что, по материалам рецензируемой работы, более убедительным представляется завершение формирования феодального строя у монголов не в период империи Чингис-хана, как считал Б. Я. Владимирцов, а значительно позже, может быть в XVI в. [Смирнов, 1935, с. 123].

Тенденция к тому, чтобы считать послеюаньскую Монголию периодом становления развитых форм феодализма, заметна и в третьем издании «Истории МНР», где раздел об общественном строе Монголии периода феодальной раздробленности дополнен отсутствовавшими во втором издании выводами об окончательном становлении отношений феодальной эксплуатации в XIV—

XVII вв. [История МНР, 1976, с. 172; История МНР, 1983, с. 148, 149].

Вместе с тем ряд современных авторов принимают периодизацию Б. Я. Владимирцова [Златкин, 1961; Гонгор, 1978].

Проблема общественного строя кочевых народов, бесспорно, потребует дальнейшей разработки марксистской исторической наукой. Но, несмотря на постоянное совершенствование и развитие различных концепций общественных отношений в обществах кочевников, которые до сего времени были высказаны историками-марксистами, и вне зависимости от эволюции форм обсуждения этих концепций труд Б. Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» был и остается смысловым стержнем, вокруг которого и поныне ведутся дискуссии.

- Ленин, т. 2.— *Ленин В. И.* Перлы народнического прожектерства.— Полное собрание сочинений. Т. 2.
- Белинский, т. 10.— *Белинский В. Г.* Взгляд на русскую литературу 1847 года.— Полное собрание сочинений в 10-ти томах. Т. 10. М., 1956.
- БНМАУ-ын түүх, 1966.— Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх. 1-р боть. Улаанбаатар, 1966.
- Вайнштейн, Семенов, 1977.— *Вайнштейн С. И., Семенов Ю. И.* [Рец. на:] *Марков Г. Е.* Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.— СЭ. 1977, № 5.
- Васильченко, 1974.— *Васильченко И.* Еще раз об особенностях феодализма у кочевых народов.— ВИ. 1974, № 4.
- Владимирцов, 1934.— *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Гонгор, 1978.— *Гонгор Д.* Халх товчоон. 2-р боть. Халх монголчуудын нийгэмдийн засгийн байгуулал (XI—XVII зуун). Улаанбаатар, 1978.
- Златкин, 1955.— *Златкин И. Я.* О сущности патриархально-феодалных отношений у кочевых народов.— ВИ. 1955, № 4.
- Златкин, 1961.— *Златкин И. Я.* Опыт периодизации феодализма в Монголии.— XXV Международный конгресс востоковедов: Доклады делегации СССР. М., 1961.
- Златкин, 1964.— *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635—1758). М., 1964.
- Златкин, 1982.— *Златкин И. Я.* Основные закономерности развития феодализма у кочевых народов.— Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982.
- История МНР, 1967.— История Монгольской Народной Республики. М., 1967.
- История МНР, 1983.— История Монгольской Народной Республики. М., 1983.
- Липовцов, 1828.— *Липовцов С.* Уложение китайской Палаты внешних сношений. Т. 1, 2. СПб., 1828.
- Марков, 1976.— *Марков Г. Е.* Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.
- Нацагдорж, 1978.— *Нацагдорж Ш.* Монголын феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар, 1978.
- Нацокдоржи, 1958.— *Нацокдоржи Ш.* Из истории аратского движения во Внешней Монголии. М., 1958.
- Неусыхин, 1967.— *Неусыхин А. И.* Дофеодалный период как переходная стадия развития от родо-племенного строя к раннефеодалному.— ВИ. 1967, № 1.
- Никифоров, 1970.— *Никифоров В. Н.* Советские историки о проблемах Китая. М., 1970.
- Никифоров, 1976.— *Никифоров В. Н.* Восток и всемирная история. М., 1977.
- О патриархально-феодалных отношениях, 1956.— О патриархально-феодал-

- ных отношениях у кочевых народов (К итогам обсуждения).— ВИ. 1956, № 1.
- Плетнева, 1981.— *Плетнева С. А.* Закономерности развития кочевнических обществ в эпоху средневековья.— ВИ. 1981, № 6.
- Поршнев, 1964.— *Поршнев Б. Ф.* Феодализм и народные массы. М., 1964.
- Потапов, 1955.— *Потапов Л. П.* О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана.— ВИ. 1955, № 6.
- Потапов, 1975.— *Потапов Л. П.* О феодальной собственности на пастбища и кочевья у тувинцев (XVIII — начало XX в.).— Социальная история народов Азии. М., 1975.
- Рыгдылон, 1953.— *Рыгдылон Э. Р.* О монгольском термине «онгу-богол».— Филология и история монгольских народов. М., 1953.
- Смирнов, 1935.— *Смирнов Н.* [Рец. на:] *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Л., 1934.— Историк-марксист. 1935, № 4.
- Толыбеков, 1955.— *Толыбеков С. Е.* О патриархально-феодальных отношениях у кочевых народов.— ВИ. 1955, № 1.
- Толыбеков, 1971.— *Толыбеков С. Е.* Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века: Политико-экономический анализ. А.-А., 1971.
- Федоров-Давыдов, 1976.— *Федоров-Давыдов Г. А.* Общественный строй кочевников в средневековую эпоху.— ВИ. 1976, № 8.
- Цин ши гао.— Цин ши гао (Черновая история династии Цин). Раздел «Лечжуань» («Фаньбу»). Цзюань 523. Пекин, 1927.
- Шахматов, 1964.— *Шахматов В. Ф.* Казахская пастбищно-кочевая община (Вопросы преобразования, эволюции и разложения). А.-А., 1964.

В. П. Санчиров

ОБ ИСТОЧНИКАХ «ИЛЭТХЭЛ ШАСТИР»

Одним из важнейших китайских источников цинского периода по истории монголов и ойратов XVII—XVIII вв. является официальный биографическо-генеалогический справочник «Циньдин вайфань мэngu хуэй бу ван гун бяочжуань» («Составленные по императорскому указу генеалогические таблицы и биографии вассальных монгольских и мусульманских ванов и гунов»). Среди монголистов более известна его монгольская версия *Jarliḡ-iyar toḡtaḡaḡsan ḡadaḡadu Mongḡol Qotong ayimaḡ-un wang güng-üd-ün iledekkel šastir* («Высочайше утвержденные родословные и биографии князей (букв. ванов и гунов) Внешней Монголии и Туркестана»), сокращенное название «Илэтхэл шастир» (*Iledkel šastir*)¹.

Рассматриваемый нами источник, как и его последующие продолжения, издавался одновременно на трех языках: китайском, маньчжурском и монгольском [Санчиров, 1976]. Полный комплект основного ксилографического издания «Илэтхэл шастир» на монгольском языке имеется в собрании монгольских письменных памятников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (см. описание [Пучковский, 1957, с. 53—55]). Цель данной статьи — на примере родословных и биографий ойратских князей, приведенных в «Илэтхэл шастир», представить круг источников, положенных в основу составителями «Илэтхэл шастир» при ее написании и специально в тексте не рассматриваемых.

Мы установили три основные группы источников, использованных составителями «Илэтхэл шастир» — официальными историографами из Комитета по составлению летописей государства (Гошигуань) и чиновниками китайской Палаты внешних сношений (Лифаньюань).

I. Многочисленные официальные документы из дворцовых хранилищ, архивов и библиотек. Это прежде всего правительственные документы — императорские указы (*degedü jarliḡ*), донесения чиновников, «верноподданнические послания» (*ilerkeyilen ayiladqaḡi bičig*) монгольских и ойратских князей, записи о приезде послов от них и принесении ими «дани», — относя-

¹ Далее при цитировании — ИШ.

щиеся к внешней политике маньчжурского государства в отношении феодальных княжеств Монголии, Джунгарии, Восточного Туркестана и Тибета. Некоторые из этих документов цитируются полностью, другие же, насколько об этом можно судить, приводятся в сильно сокращенном виде. В «Илэтхэл шастир» часто встречаются упоминания и ссылки на эти документы, представляющие собой разные виды официального делопроизводства и переписки.

Кроме них составители имели доступ и к другим материалам официального характера, как-то: надписи на каменных стелах, установленных в ознаменование каких-либо значительных событий, памятные записки, стихи, написанные императорами, и пр. Известно, что цинские императоры Кан-си (1662—1723) и Цянь-лун (1736—1796) были «просвещенными государями» с точки зрения конфуцианской морали и писали стихи в традиционной манере. Об этом свидетельствуют примеры из «Илэтхэл шастир». В биографии хошутского князя Лубсандорджи сказано, что за заслуги в разгроме «мятежников-мусульман» Восточного Туркестана «был нарисован по приказу императора (имеется в виду император Цянь-лун.—В. С.) его портрет для Башни светлого луча (*Tuya gereltü asar*) и император в сочиненной им самим оде (*maɣtalʰa*) отозвался о нем так». Далее цитируется текст оды (ИШ, гл. 80, л. 29об.). В главе 101 приводится стихотворение, написанное императором «по случаю прибытия всего племени торгутов в подданство (Цинской империи в 1771 г.—В. С.)» (ИШ, л. 25об.—31). Тут же упоминается «Написанная императором записка о принятии подданства Китая всеми торгутами» (ИШ, л. 33об.). После разгрома восстания в Кукуноре хошутских владетельных князей во главе с внуком Гуши-хана Лубсан-Данджином «император составил описание умиротворения Кукунора, которое было выбито на каменной стеле (*köšiye čilaɣun*), установленной в Училище для воспитания сынов отечества (*Ulus-un keŋked-i kümüjigülkü yatun*, кит. *Гоцзы-цзянь*)» (ИШ, л. 70).

II. Все книги и сочинения по внешней политике цинской династии, в том числе по истории маньчжуро-монгольских и маньчжуро-ойратских отношений в XVII—XVIII вв., доступные составителям «Илэтхэл шастир» в силу их служебного положения. Эта группа источников состоит главным образом из официальных трудов (сборники документов и описания событий), которые были широко использованы придворными историками при написании «Илэтхэл шастир». Здесь мы встречаемся с такой характерной особенностью традиционной китайской историографии, о которой Ч. Гарднер с сожалением писал: «Возможно, ничто не сказывается столь огорчительно, как отсутствие библиографии и ссылок ... В тех же сравнительно редких случаях, когда цитируются книги предшественников, считается достаточно небрежно упомянуть заглавие книги или фамилию автора либо самое большее назвать главу» [Gardner, 1961, с. 75]. В чис-

ле книг и сочинений данной группы источников, которыми могли пользоваться авторы «Илэтхэл шастир», упоминаются в той или иной форме или подразумеваются следующие:

1) «Да Цин личао шилу» («Хроника правления всех государей великой династии Цин»), состоящая из 1220 томов (цэ), которые включают в себя 4510 цзюаней. «По содержанию „Да Цин личао шилу“ представляет собой построенное по хронологическому принципу (год за годом, месяц за месяцем и день за днем) собрание самых разнородных сведений и документов, относящихся к правлению двенадцати государей маньчжурской династии Цин, начиная с Нурхацы» [Ермаченко, 1974, с. 7].

«Да Цин личао шилу», или просто «Шилу», первоначально не предназначалась для публикации. Доступ к ней кроме самого императора и других членов императорской фамилии имел только узкий круг лиц: высшие сановники империи, связанные с дворцовым делопроизводством, и придворные историографы, участвовавшие в написании официальной истории династии и других официальных исторических трудов. «Шилу» составлялась в пяти экземплярах специально назначенными комиссиями. Каждый экземпляр «Шилу» выходил на трех государственных языках Цинской империи: маньчжурском, китайском и монгольском. Полностью «Шилу» на китайском языке была издана сравнительно недавно, в 1937 г., в Японии. Несмотря на полузакрытый характер этого источника, составители «Илэтхэл шастир», облеченные доверием двора, вне всякого сомнения, имели возможность пользоваться обширными документальными материалами «Шилу», в которых нашли свое отражение все важнейшие моменты внешней политики цинского государства в XVII и XVIII вв. по отношению к своим северо-западным соседям.

2) «Юйчжи циньчжэн пиндин шомо фанлюе» («Составленное по императорскому повелению описание государева похода и усмирения [населения] территории к северу от пустыни»). «Этот источник содержит в себе составленное по хронологическому принципу подробное изложение событий и подборку огромного количества документов, связанных с захватом Цинами Северной Монголии (Халхи) и войнами между маньчжурским государством и ойратским ханом Галданом, охватывая период с 1677 по 1699 г.» [Внешняя политика, 1977, с. 18]. Он составлялся сразу после окончания войны с Галданом созданной по специальному указу императора Кан-си комиссией, куда входили высшие цинские сановники и придворные историки, и вышел в свет на двух языках — маньчжурском и китайском — не позднее 1709—1711 гг. С этого времени монгольские историографы использовали его как один из главных источников по истории Монголии, а в 1904 г. монгольские писари и знатоки маньчжурского языка полностью перевели его на монгольский язык под названием *Baraγun qoyitu γaγar-i töbšidgen toγtaγaγsan bodolγa-yin bičig* («Записки о военных действиях

армии по умиротворению Северо-Западного края») [БНМАУ-ын түүх, 1968, с. 19]. Этот перевод более известен под другим названием — *Engke Amuᠭulang qaᠭan-u bodolᠠ-yin bičig* («Записки о военных действиях армии при Энхэ Амугулане»). Подробному описанию рукописи на старописьменном монгольском языке, хранящейся в Государственной библиотеке МНР в Улан-Баторе, посвящена статья Ш. Б. Чимитдоржиева [Чимитдоржиев, 1970, с. 65—77]. Следует отметить, что автор неверно переводит монгольский термин *bodolᠠ-yin bičig* как «повествование о внешней политике». В данном случае он использован для передачи китайского термина *фанлюе* и маньчжурского *бодогон-и битхэ*. *Фанлюе* (букв. «стратегические планы») здесь употребляется как термин для обозначения одного из жанров традиционной китайской историографии, а именно описания военных действий армии во время похода или какой-либо военной кампании.

Существует и русский перевод маньчжурской версии этого источника, к сожалению оставшийся неопубликованным. Он был выполнен в 1750 г. одним из выдающихся представителей русских маньчжуристов XVIII в., И. Рассохиным, под заглавием «История о завоевании китайским ханом Канхием калкаского и элеутского народа, кочующего в Великой Татарии, состоящая в пяти частях» (в настоящее время перевод хранится в Архиве АН СССР в Ленинграде, р. 21, оп. 5, д. 1).

3) «Циньдин диндин чжуньгээр фанлюе» («Высочайше утвержденное описание умиротворения джунгар»), изданное в 1772 г. Состоит из 172 глав и является по своей тематике продолжением предыдущего сочинения [БНМАУ-ын түүх, 1968, с. 19—20]. Оно было написано и издано на двух языках — маньчжурском и китайском — и представляет собой подборку документов, посвященную разгрому и уничтожению в 1755—1758 гг. цинскими войсками Джунгарского ханства, игравшего до этого важную роль в международной жизни Центральной Азии. Хронологические рамки рассматриваемого собрания документов значительно шире, они охватывают период с 1700 по 1767 г. В нем в хронологической последовательности излагаются события из истории джунгаро-цинских отношений и раскрывается агрессивная сущность политики Цинской империи, которая после провала своих многочисленных попыток дипломатическим путем либо силой принудить правителей Джунгарского ханства признать себя «вассалами» Китая решила, используя свое военное превосходство и феодальные усобицы среди джунгарских князей, покончить с существованием этого независимого и суверенного государства. В составлении «Чжуньгээр фанлюе» принимали участие придворные историки и высшие сановники, которые являлись свидетелями и непосредственными участниками описываемых событий.

В «Илэтхэл шастир» встречается упоминание об этом источнике. В «Биографии чоросского хошой-цин-вана Даваца»

(гл. 94) говорится: «Все данные о тех (ойратских князьях.— В. С.), которые быстро проявили доблесть, не были упущены из виду при составлении секретных инструкций императора главнокомандующему (*dotoḡadu bodolḡa*) и вошли в завершённом виде в „Описание военных действий армии по умиротворению джунгар“ (*Jegün ḡar-i töbšidgen toḡtaḡaḡsan bodolḡa-yin biḡig*)» (ИШ, гл. 94, л. 15—15 об.).

4) «Чжуньгээр цюаньбу цзилюе» («Краткая история всех джунгарских племен»), написанная императором Цянь-луном в 1763 г. [Pelliot, 1960, с. 67]. Это сочинение, дающее исторические сведения о населении («племенах») Джунгарии, было составлено на основании генеалогических списков ойратских князей, собранных по повелению императора сразу же после разгрома Джунгарского ханства. Французский перевод с китайского текста «Краткой истории» выполнил П. Пельо [Pelliot, 1960, с. 8—14]. По нашему мнению, она представляет собой исключительно ценный источник по истории ойратов, чем и объясняется, по-видимому, тот факт, что ее текст без изменений помещался во вводных главах официальных цинских описаний Западного края (т. е. Синьцзяна)².

Данные «Чжуньгээр цюаньбу цзилюе» были, по всей видимости, использованы при написании «Илэтхэл шастир», а в одном месте есть прямая ссылка на этот источник: «В написанных самим императором „Заметках обо всех джунгарских племенах“ (*Jegün ḡar-i бүкү аймаḡ-i temdeglegsen biḡig*) подробно описаны его (речь идет о последнем правителе Джунгарского ханства — Даваци.— В. С.) сородичи, потомки и прочее (*töröl үре керег жүйи-i*)» (ИШ, гл. 94, л. 15об.).

5) «Июйлу» («Записки о чужеземных странах»), написанная китайским послом Тулишэнем, ездившим с дипломатической миссией к калмыцкому хану Аюке на Волгу в 1712—1714 гг.³ Тулишэнь, маньчжур по национальности, прежде занимал должность докладчика (монг. *deslen ungšiḡči tūšimel*, кит. *шиду*) в отделе Пяоцзянь. Он писал свои «Записки» на маньчжурском языке во время своего долгого путешествия в ставку калмыцкого хана через Монголию и Россию и на обратном пути. Сразу же по возвращении в Пекин он представил их императору вместе с петицией. В 1723 г. «Записки» были изданы на маньчжурском языке, и одновременно был издан сделанный самим Тулишэнем перевод «Записок» на китайский язык

² П. Пельо указывает, что текст «Чжуньгээр цюаньбу цзилюе» воспроизводится в первой главе вводной части «Циньдин Хуан юй сиюй тучжи» («Высочайше утвержденное географическое описание Западного края с картами»), чаще называемое кратко «Сиюй тучжи», и в конце вводной главы «Циньдин Синьцзян шилюе» («Высочайше утвержденное описание Синьцзяна») [Pelliot, с. 67] (см. подробное описание указанных китайских сочинений в кн. [Думан, 1936, с. 34—38 и 42—46]).

³ Необходимые сведения об этом сочинении и об обстоятельствах его написания см. в кн. [Русско-китайские отношения, 1978, с. 625—638].

под названием «Июйлу». Н. В. Кюнер упоминает и о существовании монгольского перевода этого ценного источника [Кюнер, 1961, с. 279], но монгольский вариант «Июйлу» пока еще не обнаружен. Существуют два русских перевода «Записок», последнее издание вышло в свет в 1978 г.: исправленный и тщательно сверенный с маньчжурским оригиналом русский перевод «Июйлу», выполненный в XVIII в. И. Рассохиным, опубликован в качестве приложения в сборнике документов «Русско-китайские отношения в XVIII веке» [Русско-китайские отношения, 1978, с. 437—554].

В главе 101 «Резюме биографий Торгутского аймака» содержатся краткие сведения о поездке Тулишэня к волжским калмыкам. Составители «Илэтхэл шастир» не могли не использовать «Записки» Тулишэня при написании этого раздела своего труда. Более того, там имеется прямое указание на это сочинение, где «Июйлу» по-монгольски называется *Gadaḡadu ayimaḡ-un temdeglel* («Записки о внешнем аймаке»): «Весной 54-го года Энхэ Амугулана (1715 г.) Тулишэнь и другие возвратились обратно, и император приказал ему по возвращении домой составить „Записки о внешнем аймаке“ и подробно описать обычаи, положение земли и народов» (ИШ, гл. 101, л. 7об.). Если утверждение Н. В. Кюнера о существовании монгольской версии «Июйлу» соответствует действительности, то название монгольского перевода «Записок» Тулишэня может быть именно таким.

III. Довольно специфический и необычный для китайской официальной историографии вид источников — это подробные родословные и генеалогические списки, которые издавна велись в монгольских и ойратских княжеских домах. В этих своеобразных семейных хрониках (*ger-ün teüke, töröl-ün teüke*) общенациональные факты чаще всего опускались, а вся информация ограничивалась сухим перечнем звеньев родословной и имен князей. После включения Халхи в состав Цинской империи, как пишет А. М. Позднеев, при посредстве этих генеалогических списков, ведение которых было официально возложено на председателей сеймов и хошунные канцелярии, решались всякого рода местные споры между халхаскими князьями [Позднеев, 1883, с. XXXII]. По этим спискам всегда можно было, по его словам, «проследить как родственные отношения целых хошунов, так и связь отдельных князей между собой». Подобные родословные имелись и у ойратов. Известно, что после разгрома джунгаров в 1755—1758 гг. император Цянь-лун приказал собрать их *цзя-лу*, или генеалогические списки [Pelliot, 1960, с. 67, примеч. 73]. Косвенные указания о том, что сведения о родословных собирались также у других ойратских князей, встречаются и в «Илэтхэл шастир»: «Шесть поколений спустя после Хо-Орлөка следует Убаши, который вместе с сыном праправнука (*yüčinčar*) Эджинэ-тайши Шэрэном пришел с Волги, чтобы принять подданство Китая. Говорят, что их предки до Хо-Орлөка на протяжении всех двух поколений имели по одному сыну. Именно потому,

что их земли и поколения сильно удалены, никто из них не в состоянии сам знать свою родословную» (ИШ, гл. 101, л. 3—3об.).

Ведение генеалогических записей у монгольских народов имеет давнюю традицию. «Именно генеалогия,—отмечает западногерманская исследовательница В. Вейт,—рассматривает человека в его биологической связи и в сложном переплетении его родственных отношений; она подразумевает знание решающих в политическом отношении брачных союзов между правителями (разрядка наша.— В. С.)» [Veit, 1979, с. 362]. Поэтому характерной особенностью монгольской и калмыцкой историографии в прошлом было обилие сведений о генеалогии владетельных князей в общей канве исторического повествования, где им придавалось большое значение.

Сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что «Илэтхэл шастир» написана на основе обобщения значительного количества исторических источников. Составители «Илэтхэл шастир» не ограничились одними лишь китайскими источниками, а постарались существенно пополнить собранные ими материалы по рассматриваемым вопросам за счет собственно монгольских и ойратских источников. Это во многом повышает ценность «Илэтхэл шастир» для историка-монголоведа.

БНМАУ-ын түүх, 1968.—Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх. 2-р боть. 1604—1917. Улаанбаатар, 1968.

Внешняя политика, 1977.—Внешняя политика государства Цин в XVII веке. М., 1977.

Думан, 1936.—Думан Л. И. Аграрная политика Цинского (Маньчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII века. М.—Л., 1936.

Ермаченко, 1974.—Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.

Кюнер, 1961.—Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

Позднеев, 1883.—Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэнийн зрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883.

Пучковский, 1957.—Пучковский Л. С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. 1. История, право. М.—Л., 1957.

Русско-китайские отношения, 1978.—Русско-китайские отношения в XVIII в. Т. 1. 1700—1725. М., 1978.

Санчилов, 1976.—Санчилов В. П. «Илэтхэл шастир» как источник по истории ойратов (краткие итоги предварительного исследования).—Социально-экономические и политические проблемы истории дореволюционной Калмыкии (Вестник Калмыцкого НИИ ЯЛИ, № 15, серия историческая). Элиста, 1976.

Чимитдоржиев, 1970.—Чимитдоржиев Ш. Б. Повествование о внешней политике Энх Амгалан. Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970.

Gardner, 1961.—Gardner Ch. S. Chinese Traditional Historiography. Cambridge (Mass.), 1961.

Pelliot, 1960.—Pelliot P. Notes critiques d'histoire kalmouke. P., 1960.

Veit, 1979.—Veit V. An important aspect of Mongol historiography in the 18th century.—Олон улсын монголч эрдэмтний III Их хурал. 1-р боть. Улаанбаатар, 1979.

Т. Д. Скрынникова

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ХАЛХИ
(вторая половина XVI—XVII в.)

Проблема, заявленная в названии, слишком сложна, чтобы ее можно было разрешить в рамках статьи. Автор видел свою задачу в том, чтобы обратить внимание исследователей истории Монголии на кажущуюся простоту характера политической организации Халхи — феномена, в котором отразились процессы, протекавшие внутри общества, — и дать возможно более полный анализ ее за полуторавековой период на основе имеющихся в нашем распоряжении материалов.

Основные тенденции, определявшие политическую организацию монгольского общества данного периода, были намечены Б. Я. Владимирцовым, посвятившим специальный труд общественному строю монголов. Его периодизация, согласно которой второй период — расцвет феодализма — включает XIV—XVII вв., утвердилась в монголоведении. Но политическая структура Монголии внутри данной общественно-экономической формации не была стабильной. Благодаря тому что на рубеже XV—XVI вв. длительная борьба монгольских феодалов «завершилась победой хагана и рода Чингис-хана» [Владимирцов, 1934, с. 151], после периода «малых ханов» представителю «золотого рода» Даян-хану (1460—1543) удалось воссоздать Монгольскую империю, что позволило ему называть себя «великим юаньским ханом». Восстановленное им звание «всемонгольского хана» сохранялось за его старшими потомками до смерти последнего из них — Лигдан-хана — в 1634 г.

Объективная тенденция целостности Монголии сохранялась и после смерти Даян-хана, и даже после раздела владений между его потомками. Это выразилось не только в передаче звания всемонгольского хана его старшим потомкам, но и в действительных усилиях всемонгольского хана распространить и укрепить свое влияние на подчиненные территории. Насколько это было эффективно, зависело от личных качеств хана не меньше, чем от объективных условий. Так, нам известно, что из всех сменивших Даян-хана всемонгольских ханов наиболее реальных результатов добились Тумэн Дзасакту-хан и Лигдан-хан.

Для этого периода характерно наличие не только централистской, но и центробежной тенденции, и их борьбой в Мон-

голии отмечены XVI—XVII вв. Деятельность децентрализаторов была направлена на создание собственных феодальных объединений, что успешно реализовалось в условиях той Монголии, когда всемонгольский хан не мог преодолеть слабость центральной власти и создать эффективную государственную структуру. Децентрализаторы, обладая реальной силой, искали необходимое теоретическое обоснование права на власть и нашли его в традиционной монгольской концепции, согласно которой этим правом обладал человек ханского достоинства. Те феодалы, поданные всемонгольского хана, которым удалось достигнуть определенных результатов в реализации своих экспансионистских устремлений, старались закрепить их получением титула хана. Так, после смерти Даян-хана титул хан носил только верховный правитель — всемонгольский хан. Но усиление главы тумэтских монголов Алтана привело к тому, что в 1548 г. он обратился к Дарайсуну, ставшему всемонгольским ханом, с просьбой о присвоении ему звания хана: «Алтан пришел [и сказал Дарайсуну]: „Ты получил свой титул престольного владыки-хана, успокоил свое государство. Существует титул малых ханов — шитну-хан¹ — защитник власти хагана. Соизволь дать мне тот титул. Я буду защищать твоё великое правление“. Хаган согласился и дал Алтану титул шитну-хан» [Erdeni-yin tobči, 1960, с. 219]. А после смерти Алтан-хана его сын Сэнгэ Дурэн в 1584 г. уже «сел ханом» [Erdeni-yin tobči, 1960, с. 266].

Тумэтский Алтан-хан подкрепил эту концепцию буддийской идеей, также имевшей давнюю традицию в монгольской политической теории, — идеей о царе Чакравартине. Достойным правителем был тот, кто следовал теории «двух принципов», т. е. сочетал в своей политической практике светский и религиозный законы. При этом примат светской власти над духовной был бесспорным: «владыкой учения» мог считаться тот, «кто может заставить протекать четыре великие реки Абишеки во имя хагана, Владыки государства» [Бира, 1978, с. 96]. Утверждением, что Алтан-хан правит в соответствии с теорией «двух принципов», проводилась параллель между деятельностью Хубилая, который первым из монгольских правителей использовал эту доктрину в управлении государством, и деятельностью Алтан-хана. Обращение к этим двум концепциям имело целью обосновать идеологически законность притязаний Алтан-хана на власть не только в своих владениях².

¹ «Шитну-хан мы переводим как „малый хан“, это выражение не поддается точному переводу» [Шастина, 1957, с. 189].

² В связи с поставленной проблемой интересно привести высказывание Ш. Биры: «В годы правления таких влиятельных хаганов, как Батумункэ Даян-хаган, Тумэн-Засакту-хаган, Алтан-хаган, Лигдан-хаган, были предприняты активные попытки преодолеть раздробленность страны, восстановить ее единство и утвердить твердую центральную власть хагана — потомка Чингис-хагана» [Бира, 1978, с. 165]. Алтан-хан здесь поставлен в один ряд со всемонгольскими ханами, тогда как он типичный децентрализатор, противодействующий центральной власти и ослаблявший ее.

Пример Алтан-хана не единственный, лишь наиболее яркий. «Весь монгольский улус образовывал в XVI—XVII вв. типичное феодальное государство с чрезвычайно слабой центральной властью, которая сделалась, под конец, настолько слаба, что, можно сказать, исчезла совершенно. Вместо одного хана появилось несколько, но „монгольский улус“ в качестве феодального, кочевого к тому же объединения, продолжал существовать, базируясь на натуральном хозяйстве с изолированными районами, со слабо развитым товарообменом, тоже ограниченным определенными и довольно разнообразными районами. Конечно, в таком „объединении“ противоречащих элементов было гораздо больше, чем связывающих, и оно обречено было на то, чтобы быстро перейти в другую фазу своего развития» [Владимирцов, 1934, с. 158].

Б. Я. Владимирцов писал это о Монголии, частью которой — одним из шести тумэнов — была Халха. О том, что халхасцы осознавали свое единство со всей Монголией, можно судить по наличию родословных всемонгольских ханов, традиционных и для халхаских летописей XVII в. Но в какой зависимости от центральной власти находилась Халха, как осуществлялись связи, мы сказать не можем за отсутствием сведений. В источниках есть только редкие упоминания о существовавших торговых отношениях между Южной Монголией и Халхой, о военной помощи, оказанной тумэтским Алтан-ханом халхасцам в борьбе против ойратов.

Специальных работ о внутренней организации Халхи XVI—XVII вв. нет, этот вопрос затрагивают исследователи в общих трудах, посвященных монгольской истории. Так, авторы «Истории Монгольской Народной Республики» отмечают: «В это время Монголия была раздроблена на феодальные уделы и не имела экономического и политического единства» [История МНР, 1967, с. 167]. В исследовании монгольской истории маньчжурского периода Г. С. Гороховой мы читаем: «В середине XVII в. на территории Халха-Монголии (Северной Монголии) существовал ряд независимых ханств и княжеств, среди которых... выделялись три халхаских ханства: Тушету-хана, Дзасакту-хана и Цэцэн-хана» [Горохова, 1980, с. 11]. Это одна точка зрения, которая подчеркивает феодальную раздробленность в Халхе, независимость и несвязанность халхаских ханов.

Ряд монгольских исследователей придерживаются мнения о создании в Халхе государства с ханом во главе (монг. *Халхын хаант улс буй болсон нь Абтай*) [Гонгор, 1970, с. 185]. Связывают это с возросшим авторитетом Абатая, который даже стал управлять всей Халхой [Нацагдорж, 1978, с. 162—163; Нацагдорж, 1963, с. 16]. Халхой управлял и его сын Эрэхэй Мэргэн-хан [Гонгор, 1970, с. 203]. Особо отмечаются усилия Тушету-хана Гомбодорджи (1594—1655) по укреплению единства Халхи [Нацагдорж, 1963, с. 34—35; Гонгор, 1970, с. 203], а Тушету-хан Чихундорджи (1634—1699) называется исследователями ха-

ном, который управлял всей Халхой [Нацагдорж, 1963, с. 57], т. е. монгольские историки считают, что Абатай-хан и его потомки — Тушету-ханы управляли Халхой. Но в своей работе Д. Гонгор мимоходом замечает, что в конце XVI в. Ашихай Дархан-хунтайджи, с одной стороны, подчинил себе другие хошуны и должен был управлять западным крылом, с другой — стремился владеть всей Халхой по праву старшего³ [Гонгор, 170, с. 182].

Мы имеем две совершенно противоположные точки зрения на политическую организацию Халхи второй половины XVI—XVII в.: с одной стороны, абсолютная самостоятельность халхаских хошунов, с другой — подчинение всей Халхи Тушету-ханам. В нашу задачу входит решить, верна ли одна из них, или необходимо говорить об иной политической организации монгольского общества. Термин «Халха» закрепился за наследственным владением Гэрэсэндээ, младшего сына Даян-хана, в составе семи из двенадцати халхаских отоков около середины XVI в. После смерти Гэрэсэндээ Халха была поделена между его семью сыновьями, но это не означало политического дробления. Никто из исследователей не учитывал важной для Монголии традиции, не фиксированной юридически ни в одном известном нам своде законов: после смерти главы ему наследовал всегда старший сын, к нему переходили титул и вся полнота военной, административной и судебной власти. Так, после смерти Гэрэсэндээ, полное имя которого было Гэрэсэндээ Джалаир-хунтайджи, титул хунтайджи и с ним власть наследовал Ашихай Дархан-хунтайджи. Поскольку территорией, которой владел Гэрэсэндээ, была вся Халха, то Ашихай Дархан-хунтайджи получил власть над всеми семью халхаскими хошунами, т. е. как всемонгольский хан обладал правом власти над всей Монголией. Так же как владения всемонгольского хана, Халха разделялась на два крыла⁴: западное крыло, состоявшее из четырех хошунов⁵, возглавлял Ашихай Дархан-хунтайджи, а восточное, состоявшее из трех хошунов⁶, вероятно, сразу двое — Нунуху Уйдзан-нойон и Амин Дурал-нойон⁷. О том, что эта традиция передачи власти старшему «золотого рода» сохранялась и позднее, свидетельствует факт, отмеченный И. С. Ермаченко: китайские источники содержат материалы, из которых следует, что даже в конце XVII в. потомок Ашихая Дархан-хунтайджи — Дзасакту-хан

³ Старший сын наследовал престол, младший был хранителем очага.

⁴ Ж. Легран пишет о разделении Халхи на три крыла, из которых центральное возглавлялось Нунуху. Но это явление более позднего времени [Legrand, 1976, с. 83].

⁵ Ашихай Дархан-хунтайджи, Ноентай Хатун-багатур, Далдан-хундулэн, Саму.

⁶ Нунуху Уйдзан-нойон, Амин Дурал и Дари (или Тарни), который по-тоштане не имел и владения которого перешли к Амин Дуралу.

⁷ Титул нойон отличал их от других сыновей Гэрэсэндээ, которые носили титулы тайджи, багатур, хундулэн [Шастина, 1957, с. 153].

являлся номинальным главой Халхи [Ермаченко, 1974, с. 148]. За рассматриваемый период Халху возглавляли Ашихай Дархан-хунтайджи — Баяндар-хунтайджи — Лайхор-хаган — Субантай Дзасакту-хаган — Норбо Биширэлту-хаган — Ванчок Мэргэн-хаган⁸ — Шара Дзасакту-хаган. В функции главы Халхи входило как управление своим — западным крылом, состоявшим из четырех хошунов, так и всей Халхой, т. е. семью хошунами. О том, что политическое объединение «семь халхаских хошунов» было реальным, свидетельствуют данные русских документов конца XVII в., где говорится, что в 1687 г. «на Селенгинск и Удинск идет войско „семи тайшей долонкошуевщины (семи хошунов.— Т. С.)“» [Шастина, 1958, с. 62], таким образом, согласно монгольской традиции, которая являлась достаточным идеологическим обоснованием, Дзасакту-ханы обладали наследственным правом власти над всей Халхой. Чтобы осуществить это право, надо было еще иметь силу для его реализации. На практике же феодализму вообще и кочевому в особенности свойственно наличие центробежных сил — Халха в данном случае не была исключением.

В монгольских летописях XVII в., которые содержат перечень имен монгольских феодалов, борьба центростремительных и центробежных тенденций проявляется в титулах, которые носят феодалы в ряде поколений. Глава Халхи — Гэрэсэндзэ получил титул хунтайджи. До последней трети XVI в. в Халхе не существовало феодала с титулом хаган. Но поскольку для Халхи также была характерна борьба двух тенденций, то феодалы, реализовавшие свои возможности, обратились к практике, примененной Алтан-ханом, т. е. присвоили себе титулы, которые давали право на более широкие полномочия. Если из семи сыновей Гэрэсэндзэ лишь Ашихай носил самый высокий титул в Халхе — хунтайджи, то во втором поколении картина изменилась. За потомком Ашихая сохранился его титул — Баяндар-хунтайджи, но потомок Нунуху Уйдзан-нойона (третьего сына Гэрэсэндзэ) — Абатай благодаря собственным заслугам занимает положение более высокое в феодальной иерархии. Его выделению среди монгольских князей способствовало как центральное географическое положение в Халхе на границе восточного и западного крыла, так и его собственная деятельность. Данные источников немногочисленны, но из них мы узнаем, что он с 13 лет воевал с ойратами, подчинил часть их своей власти и посадил там править своего старшего сына; он поддерживал торговые отношения с Южной Монголией. «Врагов привел к своей власти, опекал братьев старших и младших без различия, [ему] был поднесен титул хамуг эхи тушету хаган» [Asaraġiĭ neretü-yin teüke, 1960, с. 77]. Из ойратских кочевий он привел пленного Давачи-бакши, который

⁸ В данном случае мы не учитываем нарушения права наследования, связанных с борьбой за власть внутри семьи.

склонил его к буддизму [Пэрлээ, 1974, с. 18, 81], а от хухэ-хотоских торговцев узнал о Далай-ламе и решил его посетить [Asagači peretü-yin teüke, 1960, с. 77].

Получение титула хана Абатаем привело к аналогичному шагу глав двух крыльев, но не столько с благословения Далай-ламы, сколько по их собственной инициативе. И в третьем поколении сын Баяндара-хунтайджи уже известен под именем Лайхор-хагана, а титул хунтайджи переходит к его двоюродному брату — Шолой-убаши-хунтайджи (Алтын-ханы Западной Монголии); второй сын Абатай-хана после его смерти правил землями по р. Толе под именем Эрэхэй Мэргэн-хана⁹. Глава восточного крыла получил титул джинон — Шолой Далай-джинон, а позднее и титул хана — Шолой Сэцэн-хан¹⁰. В четвертом поколении — 30-е годы XVII в. — титулы закрепляются окончательно. Потомки Ашихая получают титул Дзасакту-ханов¹¹, и это имя переносится на их владения; кочевья потомков Абатай-хана по р. Толе называются тушетухановскими, восточная часть Халхи — сэцэнхановским аймаком.

Можно сказать, что конец XVI—XVII в. в Халхе отмечены борьбой двух сил. Но борьба Дзасакту-хана и Тушету-хана носила не случайный локальный характер, это была борьба законного обладателя власти за сохранение своих прав с противником центральной власти. Даже децентрализаторские устремления Алтын-ханов Западной Монголии, которые подлежали непосредственному управлению Дзасакту-ханов, не имели столь далеко идущих последствий, хотя тоже подрывали мощь дзасактухановского аймака.

Длительное и успешное для Тушету-ханов соперничество объясняется как объективными причинами (во-первых, выгодное географическое положение тушетухановского аймака в центре Халхи, благодаря которому он стал ее экономическим центром, что влекло за собой возрастание его политической и культурной роли; во-вторых, стабильность власти — за XVII в. сменились только два правителя — Гомбодорджи и Чихундорджи), так и причиной субъективной: энергичный характер Абатай-хана, заложившего основы процветания своих владений, и его потомков, особенно Гомбодорджи и Чихундорджи. Значительному противодействию тушетухановского аймака центральной власти в лице Дзасакту-хана способствовала нестабильность власти последнего: смерть Дзасакту-хана в 1661 г.

⁹ Старший сын Абатай-хана носил титул хунтайджи при жизни отца как его прямой наследник — Сабудай Улдзей-хунтайджи. Был убит восставшими ойратами сразу после смерти отца.

¹⁰ В сообщении «Тайцзун шилу» от 1636 г. он назван «Маха самади Сэ-чень ханом» [Ермаченко, 1974, с. 72].

¹¹ «В то же время (1635 г. — Т. С.) Сабудай в своей западной дороге, [присвоив себе] титул Эрдэни Биширэлту Дзасакту-хан (законный хан, обладающий драгоценной верой), сделал еще шаг по сравнению со своим отцом Лайхором, который назывался только ханом, и не более» [Legrand, 1976, с. 83].

повлекла за собой острую борьбу за престол между его потомками [Ермаченко, 1974, с. 114—115]. Это не только ослабило дзасактухановский аймак, но и в связи с переходом его подданных к Тушету-хану усилило позиции последнего. Положение на западе обострялось тем, что в борьбу за власть после смерти Сэнгэ были втянуты ойраты, которые в 1657 г. образовали два лагеря [Лунный свет, с. 41]. В дальнейшем конфликт обострился еще больше, что вызвало в 1686 г. вмешательство Далай-ламы и Кан-си, он перерос рамки Халхи, на стороне Дзасакту-хана выступил ойратский Галдан Бошотку-хан, а Дзасакту-хан был убит Тушету-ханом. Развитие и усложнение этого конфликта привели к потере Халхой самостоятельности в 1691 г.

Но рост авторитета Тушету-ханов в Халхе отнюдь не означал того, что власть и управление перешли в их руки. Значение традиции, когда главой считался старший в роде, было велико, и это достаточно хорошо прослеживается в оригинальном источнике XVI—XVII вв., опубликованном Х. Пэрлээ, — сборнике «Восемнадцать степных законов». Основная часть законов относится к первой четверти XVII в. — с 1604 по 1620-е годы (три закона были составлены в XVI в., один — в 1639 г.). Состав участников всегда разный, но можно отметить законы, где выделено, что они приняты всей Халхой, т. е. семью хошунами: закон второй половины XVI в., хотя в нем отмечено и реальное число хошунов — шесть («эти шесть хошунов») [Пэрлээ, 1974, с. 80—82], законы 1604 г. (с. 86), 1620 г. (с. 100—104), 1639 г. (с. 106). Есть законы, где не декларируется, что они приняты семью хошунами, но в которых последние упоминаются или отмечаются, что в том или ином случае необходимо соблюдать закон, принятый семью хошунами: законы 1611 г. (с. 87), 1614 г. (с. 92), 1616 г. (с. 96), 1617 г. (с. 98). Кроме того, отмечаются законы, принятые четырьмя хошунами¹²: 1613 г. (с. 88), 1614 г. (с. 89), 1616 г. (с. 94), 20-е годы XVII в. (с. 99).

Среди участников съездов и собраний, на которых эти законы принимались, раньше всех титулом хаган отмечены потомки Нунуху — Абатай: Эрэхэй-хаган — XVI в. (с. 83), Тушету-хаган — 1614 г. (с. 93), 20-е годы XVII в. (с. 99), 1639 г. (с. 106). Титул Дзасакту-хан употребляется впервые в 1639 г. (с. 106).

Но в тексте законов фигурирует также хаган ахай («старший хан») — законы 1617 г., 1620 г. (с. 98, 100). Кто мог носить звание старшего в Халхе? Х. Пэрлээ, который подготовил и издал памятник, приписывает титул хаган ахай Тушету-хану Гомбодорджи, которому в это время было около 20 лет (с. 124). Мнение, что Абатай-хан и его потомки управляли Халхой, проникло и утвердилось в монголоведении благодаря

¹² О четырех хошунах см. с. 209.

их политической активности. При этом забывается, что власть наследует старший сын (в Халхе — Ашихай и его потомки) и, следовательно, лишь он мог носить звание «старшего хана», когда в Халхе стало несколько ханов. В своде «Восемнадцать степных законов» есть доказательство тому, что и для самих халхасцев первой половины XVII в. именно потомки Ашихая являлись главными: те два закона, где мы встречаем титул хаган ахай, связаны непременно с семьей хошунами, так же как имя Дзасакту-хана в законе 1639 г. Составители «Восемнадцати степных законов» соблюдали этикет: в этом сборнике законов мы лишь дважды встречаем имена потомков Ашихая и Нунуху рядом — в законе конца XVI в. (с. 83) — Эрэдэни-хунтайджи и Эрэхэй-хаган, и в законе 1639 г. — Дзасакту-хан и Тушету-хан (с. 106), но оба раза имя потомка Ашихая Дархан-хунтайджи при перечислении феодалов-участников ставилось первым, несмотря на то что в XVI в. сын Абатая уже носил титул хан, тогда как потомки Ашихая — хунтайджи.

Перечисление феодалов, участвовавших в составлении закона 1620 г., начинается так: «Старший хан Золотого рода, правитель Хатун Багатур-нойон, правитель Дархан Тушету-нойон...» (с. 100). Хатун Багатур-нойон — потомок второго сына Гэрэсэндзэ, владения которого входили в западное крыло, и он не мог быть правителем у Тушету-ханов из восточного крыла. Более того, при том следовании этикету, который соблюдался составителями законов, прежде него может быть упомянут лишь старший родственник, т. е. Дзасакту-хан, а не Тушету-хан. Мы уже говорили, что формально власть над Халхой получили Дзасакту-ханы, и указание на то, что владения хаган ахая разделяются на правое и левое крыло (с. 100), еще раз подтверждает, что именно Дзасакту-ханы были старшими в Халхе.

Субантай, наследовавший Лайхор-хагану, чтобы выделить себя среди других ханов Халхи, называется в «Восемнадцати степных законах» «старшим ханом». Им была предпринята попытка строго организовать и регламентировать жизнь халхаских хошунов в целях усиления центрального управления¹³. Границы кочевий обоих крыльев были фиксированы, и нарушение их каралось штрафом — 50 верблюдов с нойонов и три девятка с табунанга и шигэчина — закон 1620 г. (с. 100). Дзасакту-хан, возглавлявший Халху, предпринял реальные шаги к тому, чтобы действительно управлять ею, для чего назначил кроме правителей восточного крыла — Дархан Тушету-нойона и западного — Хатун Багатур-нойона фиксированных чиновников, осуществлявших правление в семи хошунах (с. 101).

Периодичность съездов не фиксирована, но отмечается

¹³ Вероятно, благодаря этому Субантай получил в дополнение к титулу хаган, наследованному им от Лайхора, титул Дзасакту, который закрепился за его потомками. Дзасакту — не только «законный», но и «обладающий властью».

обязательность присутствия феодала. Положение, выработанное в XVI в., возможно, Ашихаем: «Если нойон не прибыл на съезд, взять [с него] панцирь, сто верблюдов и тысячу коней» (с. 81), в 1620 г. было уточнено таким образом: «Если на съезд не прибудет человек ханского достоинства, взять [с него] 100 коней, 10 верблюдов. Если не прибудет табунанг или шигэчин — 50 коней, 5 верблюдов» (с. 100). Постановления съездов обладали силой закона, и требовалось неукоснительное их соблюдение, за чем следили чиновники: «Если этот закон нарушит человек ханского достоинства, взыскать 1000 коней, 100 панцирей, 100 верблюдов. Если нарушит владетельный борджигин, поступить так же. Невладелетельный борджигин [штрафуется] тремя девятками. Табунанг и шигэчин — 5 панцирями, 5 верблюдами, 50 лошадьми. Если нарушит простолюдин, [его] казнят, а имущество конфискуют» (с. 100).

Если понятие о семи хошунах связано с именем старшего хана, Дзасакту-хана, то понятие «четыре хошуна» в «Восемнадцати степных законах» связано с восточным крылом Халхи, лидерство в котором в XVII в. явно перешло к Тушету-хану. Мы говорили, что оно состояло в XVI в. из трех хошунов, но внутри владений Тушету-хана благодаря активности Тумэнкин Сайн-нойона выделился хошун с ним во главе. Вероятно, он являлся четвертым хошуном¹⁴. Таким образом, четыре хошуна, составлявшие восточное крыло Халхи, очевидно, были следующие: тушетухановский, сэцэнхановский, Мэргэн-тайджи (вана), Тумэнкин Сайн-нойона¹⁵.

Необходимо отметить существенное отличие законов шести и семи хошунов от других. Первые носят более общий характер, закон семи хошунов 1620 г. даже назван «Их цааз» («Великий закон»). Задача этих законов — способствовать сохранению единства Халхи, укреплению власти ее главы, поэтому они содержат постановления относительно управления, чиновничества, взаимоотношений семи хошунов и т. п. Все другие законы, принятые в основном феодалами восточного крыла, из которых наибольшую активность проявляли Тумэнкин Сайн-нойон и Тушету-хан, посвящались частным вопросам и иногда содержали отсылку: «Наказывать, как предусмотрено законом семи хошунов». Таким образом позиции Дзасакту-хана и Тушету-хана в Халхе нашли отражение в «Восемнадцати степных законах».

¹⁴ Хотя владения потомков Тумэнкина еще долго оставались в составе тушетухановского аймака и в отдельный аймак выделились лишь в 1725 г., о его самостоятельности говорит то, что уже в 1648 г. его глава Данын-лама Номун-хан прислал самостоятельное посольство к маньчжурскому императору и впоследствии он упоминается в источниках постоянно [Ермаченко, 1974, с. 84—85].

¹⁵ По мнению Х. Пэрлээ, были четыре следующих хошуна: тушетухановский, Хатун-багатура, Мэргэн-тайджи (вана) и Хундулэн Цухэра, т. е. Тумэнкин Сайн-нойона [Пэрлээ, 1974, с. 108]. Но хошун Хатун-багатура не мог быть четвертым, так как входил в западное крыло.

Была еще одна область, где сталкивались интересы обеих сторон,— идеология. Формальный глава Халхи и его политический противник стремились объединить под своей властью всю Халху. Политическое единство требовало прежде всего идейного единства монгольских хошунов, где господствующей идеологией был шаманизм с массой родовых и территориальных культов, поэтому Дзасакту-хан и Тушету-хан использовали в качестве интегрирующего фактора ламаистскую церковь.

Мы отмечаем постепенность распространения буддизма в Халхе [Скрынникова, 1982]. После периода деятельности в Халхе тибетских и южномонгольских лам монгольские халхаские князья, расположенные к буддизму, или принимали обет убаши, или на склоне лет отходили от светской жизни и становились тойнами. (Фраза «после того, как стал тойном» довольно часто встречается в летописях XVII в.). Благодаря покровительству феодальной верхушки буддизм шире и глубже проникал в монгольское общество, что вызвало стремление этой верхушки взять под более надежный контроль зарождавшийся институт — церковь. Феодалы пополняют ее высшие слои, посвящая в духовное звание своих сыновей, с присвоением им высшего духовного титула — хутухта.

Первым в Халхе появился Жалханцза-хутухта (1631—1654) в западном крыле, т. е. во владениях Дзасакту-хана. Естественно, что и Тушету-хан сделал ламой своего сына, а в 1639 г. провел торжественную церемонию освящения монастыря Ширету Цаган-нур и возведения на кафедру настоятеля этого монастыря Джебдзун Дамба-хутухты. В этой церемонии, инициатором которой был, несомненно, Тушету-хан, приняли участие феодалы четырех халхаских хошунов, что являлось признанием как лидерства Тушету-хана в восточном крыле, так и зарождавшегося авторитета его сына в качестве духовного деятеля.

Оба лидера имели при себе родственников-хутухт, но Тушету-хан первым сделал шаг к тому, чтобы духовное лицо, а с ним и церковь выступили в качестве централизующего начала. Эта попытка Тушету-хана выдвинуться в духовной области вызвала ответную реакцию Дзасакту-хана, который не желал уступать позиций. Поэтому понятно, почему он приглашает к себе ойратского Намхай Джамцо сразу после принятых Тушету-ханом шагов. «Тогда халхаский Засакту-хан прислал посланца Улабу Санджина пригласить [Зая-пандиту]¹⁶. На исходе года дракона (1640 г.), по окончании цаган сара года змеи (1641 г.) весной выехал [Зая-пандита] из Толор Цорго. От Засакту-хана его пригласил Тушету-хан. От Засакту-хана и Тушету-хана его пригласил Маха самади Цэ-

¹⁶ До поездки к Дзасакту-хану он носил титул Как-ба (вероятно, хамбо.— Т. С.) Цэцэн-цорджи.

цэн-хан. Удовлетворив учением избранных, [Зая-пандита] сделался ламой трех ханов семи хошунов... Хан (Дзасакту-хан.— Т. С.) приказал давать Зая-пандите ежедневно по три барана и 30 подвод и поднес ему звание „рабжамба Зая-пандита“» [Лунный свет, с. 7—8]. Приглашение Дзасакту-ханом Зая-пандиты в свои кочевья — акт непризнания за Джебдзун Дамба-хутухтой лидерства. Не случайно биограф Зая-пандиты называет последнего «ламой трех ханов семи хошунов».

Так как Зая-пандита вернулся в ойратские кочевья, эта инициатива Дзасакту-хана не могла иметь широких последствий, так же как шаг, предпринятый Тушету-ханом, не сделал его сына главой халхаской церкви. Сколь энергично Тушету-хан стремился к власти над всей Халхой, так же всеми силами Дзасакту-хан пытался не только сохранить за собой звание номинального главы Халхи, но и подтвердить его реальными действиями.

Из сказанного выше можно заключить, что политическое объединение «семь халхаских хошунов» во второй половине XVI—XVII в.— феномен, существовавший реально в течение всего этого периода. Но поскольку речь идет о феодализме, то наряду со всегда номинально существовавшим носителем высшей власти в Халхе были феодалы, для которых «узкие, партикулярные интересы, характерные для феодализма, оказываются доминирующими» [Владимирцов, 1934, с. 150]. Борьба этих двух сил, а именно Дзасакту-хана и Тушету-хана, определяла внутривнутриполитическую ситуацию в Халхе рассматриваемого периода.

- Бира, 1978.— Бира Ш. Монгольская историография XIII—XVII вв. М., 1978.
 Владимирцов, 1934.— Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
 Гонгор, 1970.— Гонгор Д. Халх товчоон. Халх монголчуудын өвөг дээдэс ба халхын хант улс: XIII—XVII зуун. Улаанбаатар, 1970.
 Горохова, 1980.— Горохова Г. С. Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства (конец XVII — начало XX в.). М., 1980.
 Ермаченко, 1974.— Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цинь в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.
 История МНР, 1967.— История Монгольской Народной Республики. М., 1967.
 Лунный свет.— Лунный свет. Биография ойратского Зая-пандиты. Пер. с ойратского Г. Н. Румянцева. Архив востоковедов. ЛО ИВАН, р. 1, оп. 3, ед. хр. 44.
 Нацагдорж, 1963.— Нацагдорж Ш. Манжий эрхшээлд байсан үеийн Халхын хураангуй түүх: 1691—1911. Улаанбаатар, 1963.
 Нацагдорж, 1978.— Нацагдорж Ш. Монголын феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар, 1978.
 Пэрлээ, 1974.— Пэрлээ Х. Халхын шинэ олдсон цааз эрхэмжийн дурсгалт бичиг.— Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын түүхэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг. Улаанбаатар, 1974 (Monumenta Historica, vol. 6).
 Скрынникова, 1982.— Скрынникова Т. Д. Ламаизм в монгольском законодательстве XVI—XVII вв.— ПП и ПИКНВ. XVI научная сессия ЛО ИВАН. Ч. 1. М., 1982.
 Шастина, 1957.— Шара туджи. Монгольская летопись XVII в. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.— Л., 1957.

- Шастина, 1958.— *Шастина Н. П.* Русско-монгольские посольские отношения XVII в. М., 1958.
- Asarayči neretu-yin teüke, 1960.— *Asarayci neretü-yin teüke.* Ulaγanbayatur, 1960 (Monumenta Historica. Vol. 2, fasc. 4).
- Erdeni-yin tobči, 1960.— *Sanang Secen.* Erdeni-yin tobči. Ulaγanbayatur, 1960 (Monumenta Historica. Vol. 1).
- Legrand, 1976.— *Legrand J.* L'administration dans la domination sino-manchoue en Mongolie Qalq-a. P., 1976.

В. С. Таскин

О ТИТУЛАХ ШАНЬЮЙ И КАГАН

Шаньюй, титул верховных правителей сюнну, появляется в китайских источниках не позднее периода Чжаньго (403—221 гг. до н. э.). Сыма Цянь, например, упоминает, что в середине III в. до н. э. Ли Му, военачальник владения Чжао, разбил войска шаньюя, вторгнувшиеся в округ Яньмынь [Ши цзи, гл. 81, л. 116].

По объяснению Бань Гу (32—92), «Шаньюй означает „обширный“ и показывает, что носитель этого титула обширен, подобно Небу» [Хань шу, гл. 94а, л. 7а]. Называя своего правителя шаньюем, сюнну подразумевали, что под его властью, словно под Небом, находится вся земля. Исходя из этого значения, можно говорить об огромной власти, принадлежавшей верховным правителям сюнну. Важность занимаемого ими положения подчеркивалась формой официальных документов, принятой в переписке с ханьским двором. Письма шаньюя обычно начинались высокомерными словами: «Небом и Землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну почтительно спрашивает о здоровье ханьского императора» [Ши цзи, гл. 110, л. 166]. Со своей стороны ханьский двор соответственно обращался к шаньюю: «Император почтительно спрашивает о здоровье великого шаньюя сюнну» [Ши цзи, гл. 110, л. 186]. Титул имеет тюркское происхождение¹.

На несколько столетий позднее титула шаньюй в китайских источниках появляется титул каган, и, как показал японский исследователь Сиратори, впервые он зарегистрирован у сяньбийского племени цифу, что подтверждается следующей легендой.

«Цифу Гожэнь — сяньбиец из округа Лунси. В прошлом три кочевья — Жуфусы, Чулянь и Чилу — шли из земель к северу от пустыни [Гоби] на юг к горам Да Иньшань. По дороге они встретили огромное пресмыкающееся, похожее по виду на священную черепаху и большое, как холм. Они закололи лошадь, принесли ее в жертву пресмыкающемуся и, творя молитву, сказали: „Если ты добрый дух, открой путь, а если злой, закупори дорогу и сделай ее непроходимой“. Неожидан-

¹ Подробно об этимологии титула шаньюй см. в кн. [Таскин, 1984].

но пресмыкающееся исчезло, а вместо него остался маленький мальчик.

В это время имелось еще кочевье Цифу, в котором был старик, не имевший сыновей. Он попросил позволить ему воспитать мальчика как своего сына, и все согласились с его просьбой. Старик обрадовался и, считая, что у него появилась опора, дал мальчику прозвище Хэгань. На языке сясцев [т. е. китайцев] „хэгань“ означает „опора“.

В возрасте десяти лет [Хэгань] отличался отвагой и смелостью, хорошо ездил верхом и стрелял из лука, натягивая тетиву, для растяжки которой требовалось усилие, равное пятистам цзиням. Преклоняясь перед его мужеством и смелостью, четыре кочевья [т. е. Цифу, Жуфусы, Чулянь и Чилу] выдвинули [Хэганя] на пост общего правителя, назвав его Цифу кэхань тодо мохэ. „Тодо“ — слово, означающее „не дух и не человек“.

В дальнейшем появился Юлинь, предок Гожэня в пятом поколении. В начале эры правления Тай-ши (265—274) он переселился во главе пяти тысяч дворов к границам Ся [т. е. Китая], где его кочевье понемногу пришло в цветущее состояние» [Цзинь шу, гл. 125, л. 1а]. По мнению Сиратори, поскольку деятельность Юлиня связывается по времени с эрой правления Тай-ши, его прародитель Хэгань, получивший титул каган, должен был жить либо в конце Поздней династии Хань (25—220), либо в период Троецарствия (220—280), и, следовательно, в это время среди сяньбийцев существовал рассматриваемый титул [Сиратори, 1922].

Приблизительно в это же время титул каган зарегистрирован и у туюйхуней, относимых китайскими историками к этнической группе сяньби. В «Сун шу» рассказывается, что у сяньбийского вождя Илоханя было два сына — Туюйхунь и Жологуй. При жизни Илохань выделил Туюйхуню семьсот семей, и тот после смерти отца во главе отдельного кочевья жил рядом с Жологуем, наследовавшим власть. Однажды весной лошади двух кочевий подрались и покалечили друг друга. Жологуй послал к Туюйхуню гонца, упрекая его в происшедшей между лошадьми драке, и спрашивал, почему он не пасет лошадей подальше от него. Решив откочевать, Туюйхунь двинулся на запад. Раскаявшийся Жологуй отправил к нему Иналоу с просьбой вернуться обратно. Туюйхунь ответил Иналоу, что он откочевывает из-за лошадей, которые, по-видимому, подрались по воле Неба. «Если вы сможете заставить лошадей повернуть на восток, я последую за ними». На это Иналоу сказал: «Чу кэхань», в переводе на китайский язык — «Эр гуаньцзя» («эр» — слово, выражающее согласие, а «гуаньцзя» соответствует понятию «правитель, император») [Сун шу, гл. 96, л. 1а, 16].

Жологуй, брат Туюйхуня, умер в возрасте 65 лет в 8-м году эры правления Сянь-хэ (333 г.) при восточноцинском им-

ператоре Чэн-ди [Цзинь шу, гл. 108, с. 6а]. Отсюда легко считать, что он родился в 269 г. и, следовательно, в период 269—333 гг. сяньбийцы пользовались титулом кэхань (каган).

Однако, несмотря на существовавший среди сяньбийцев титул каган, их вожди официально не носили этого титула, а именовали себя, как и правители сюнну, шаньюями. В частности, ни один из вождей цифусцев не носил титул каган. Го-жэнь, создатель династии Западная Цинь (385—431), в 10-м году эры правления Тай-юань (385 г.) сам объявил себя великим шаньюем и установил эру правления, названную Цзянь-и [Цзинь шу, гл. 125, л. 2а]. В 386 г. Фу Дэн, правитель династии Ранняя Цинь, прислал к Го-жэню посла, пожаловав ему титул великий шаньюй [Цзинь шу, гл. 125, л. 2б]. В 389 г. Фу Дэн снова пожаловал титул великий шаньюй Ганьгую, младшему брату Го-жэня, к которому по наследству перешла власть [Цзинь шу, гл. 125, л. 3а].

В 307 г. сяньбийский вождь Мужун Гуй объявил себя великим шаньюем сяньбийцев [Цзинь шу, гл. 108, л. 2а], а в 317 г. титул великого шаньюя был официально пожалован ему цзиньским императором Юань-ди [Цзинь шу, гл. 108, л. 2б]. Сын Мужун Гуя, Мужун Хуан, наследовавший престол, также получил в 9-м году эры правления Сянь-хэ (334 г.) от цзиньского императора Чэн-ди титул великого шаньюя [Цзинь шу, гл. 109, л. 1б].

Официальное использование тюркского титула шаньюй при одновременном существовании сяньбийского титула каган хорошо видно на примере туюйхуньского вождя Шулоганя, о котором рассказывается: «В возрасте девяти лет Шулогань остался сиротой. Его мать, урожденная Нянь, отличалась умом и красотой. Ухэти взял ее в жены, она завоевала его любовь и стала управлять делами владения. В возрасте десяти лет Шулогань объявил себя наследным сыном, а в шестнадцать лет наследовал власть и во главе кочевья численностью в несколько тысяч семей бежал в Мохэчуань, где объявил себя великим главноуправляющим, великим военачальником колесниц и конницы, великим шаньюем и правителем туюйхуней (туюйхунь-ван). Здесь он оказывал благотворное влияние на кочевья, и народ, с радостью занимавшийся своими делами, называл его Уинь кэхань (каган)» [Цзинь шу, гл. 97, л. 7а]. Из приведенной цитаты ясно, что хотя Шулогань официально именовал себя великим шаньюем, народ называл его каганом.

Судя по «Сун шу», Шулогань объявил себя военачальником колесниц и конницы в начале эры правления И-си [Сун шу, гл. 96, л. 3б], установленной восточноцзиньским императором Ань-ди, или в 405 г., и, следовательно, в это время правители туюйхуней еще не называли себя каганами, хотя титул им был известен. Так продолжалось до правителя Куалюя, который, придя к власти, «впервые присвоил прозвище каган» [Бэй ши, гл. 96, л. 16а]. Куалюй вступил на престол после

смерти Фуляньчоу, последовавшей не ранее 525 г. [Бэй ши, гл. 96, л. 156], и, таким образом, приблизительно с этого времени правители туюйхуней начинают именовать себя кагами.

Однако впервые титул каган был официально принят не Куалюем, а правителем жуаньжуаней Шэлунем по крайней мере на столетие раньше [Вэй шу, гл. 103, л. 36]. Судя по тексту «Вэй шу», это произошло между 9-м годом эры правления Дэн-го (394 г.) и 5-м годом эры правления Тянь-син (402 г.), и, как считает Ду Ю (735—812), известный китайский историк, автор знаменитого сочинения «Тун джянь», титул каган появляется с этого времени [Цзычи тунцзянь, гл. 112, с. 3534].

Почему же вождь жуаньжуаней Шэлунь первый официально провозгласил себя каганом, отказавшись от употреблявшегося до этого титула шаньюй? По мнению Сиратори, это произошло из-за того, что с течением времени титул шаньюй утратил реальное значение. Носителем титула шаньюй мог быть только один человек. И действительно, когда в 105 г. до н. э. ханьский император в связи со смертью шаньюя Увэя отправил к сюнну двух послов выразить соболезнование: одного — новому шаньюю, другого — правому сянь-вану, разгневанный посягательствами династии Хань на его права, новый шаньюй задержал послов у себя [Ши цзи, гл. 110, л. 296].

Как полагает Сиратори, значение шаньюя начинает падать с разделения сюнну в 48 г. н. э. на северных и южных, в связи с чем появились два шаньюя. В результате дальнейшего ослабления сюнну, приблизительно в середине династии Поздняя Хань, они оказались подавленными сяньбийцами, из среды которых выдвинулся талантливый вождь Таньшихуай, объединивший под своей властью всю территорию, подвластную сюнну в период их наибольшего расцвета.

Какой титул носил Таньшихуай, в источниках не сообщается, но хорошо известно, что после его смерти все принадлежавшие ему земли оказались во власти многочисленных племенных объединений, вожди которых носили титулы либо вана, либо шаньюя. Это хорошо видно на примере ухуаней: «В конце династии Хань ухуаньский старейшина Цюлицзюй в округе Ляоси, имевший более пяти тысяч юрт, и ухуаньский старейшина Наньлоу в округе Шангу, имевший более девяти тысяч юрт, объявили себя ванами. В то же время ухуаньский старейшина Супуянь на территории зависимого владения в округе Ляодун, имевший более тысячи юрт, объявил себя Цяо-ваном; а ухуаньский старейшина в округе Юбэйпин, имевший более восьмисот юрт, объявил себя Ханьлу-ваном... В дальнейшем Цюлицзюй умер. Его сын Лоубань был малолетним, поэтому его заменил племянник Цюлицзюя по имени Тадунь, обладавший военными способностями. Он стал распоряжаться кочевьями трех ванов, и все повиновались его распоряжениям.

Когда между Юань Шао и Гунсунь Цзанем происходили

непрерывные сражения, не приносившие успеха ни одной стороне, Тадунь отправил к Юань Шао посла, добиваясь установления дружеских отношений путем заключения брака, а затем помог Юань Шао в нападении на Гунсунь Цзяня и разбил последнего. [В благодарность] Юань Шао, подделав императорский указ, пожаловал Тадуню, Наньлоу, Цяо-вану и Ханьлу-вану печати со шнурами и объявил всех шаньюями. В дальнейшем, когда Лоубань вырос, Цяо-ван как глава своего кочевья объявил Лоубаня шаньюем, а Тадуня — ваном, однако Тадунь по-прежнему занимался разработкой планов» [Саньго чжи, гл. 30, л. 36—46].

Из приведенного отрывка видно, что титулы вана и шаньюя не только присваивались вождями отдельных кочевий, но и жаловались им китайским императором. Вожди мелких племен мирились с таким положением, но оно совершенно не устраивало правителей таких крупных владений, как государство жуань-жуаней. Им нужен был титул, равный по значению титулу китайского императора, и они нашли его, объявив себя каганами.

Таким образом, исчезновение титула шаньюй и появление титула каган произошло, как считает Сиратори, из-за того, что первый утратил реальное значение. На наш взгляд, причина не в этом. Появление нового титула явилось закономерным итогом многовековой борьбы между тюркоязычными и монголоязычными народами, закончившейся победой последних. В течение многих веков господство над бескрайними степями Центральной Азии принадлежало тюркоязычному сюнну, правители которых не только держали в подчинении жившие здесь кочевые племена, но и представляли серьезную угрозу для земледельческого Китая. Появившиеся на территории современной МНР приблизительно в последнем столетии до нашей эры монголоязычные племена в лице ухуаней и сяньбийцев вначале были еще слишком слабы и не могли вести успешную борьбу с могущественными сюнну. Они подчинялись сюнну, и, естественно, их правители в подражание сюнну называли себя шаньюями, хотя у сяньбийцев и имелся собственный титул каган. Постепенно господство перешло в руки монголоязычных племен. В результате этого жуаньжуаньский правитель Шэлунь первый официально принял существовавший задолго до него монгольский титул каган вместо тюркского шаньюй.

Разбирая титул каган, В. В. Бартольд пишет: «Х̣ақ̣ан — арабское написание тюркского царского титула *қаған*. Этот титул носили уже государи древнейшего из народов, называвших себя „тюрк“ (в VI в. н. э.), он был заимствован ими у их предшественников „истинных аваров“, или жуань-жуаней китайцев» [Бартольд, 1968, с. 602]. Думается, что это определение нуждается в серьезной поправке — каган не тюркский, а монгольский титул.

- Бартольд, 1968.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 5. М., 1968.
- Бэй ши.— *Ли Яньшоу*. Бэй ши (История Северных династий). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Вэй шу.— *Вэй Шоу*. Вэй шу (История династии Вэй). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Саньго чжи.— *Чэнь Шоу*. Саньго чжи (Описание трех царств). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Сиратори, 1922.— *Сиратори Куракити*. Какан то катон сёгō кō (Исследование титулов каган и катунь).— Тоё гакухо. 1922, vol. 11, № 3.
- Сун шу.— *Шэнь Юэ*. Сун шу (История династии Сун). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Таскин, 1984.— *Таскин В. С.* Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984.
- Хань шу.— *Бань Гу*. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Цзинь шу.— *Фан Сюаньлин*. Цзинь шу (История династии Цзинь). Пекин, 1958 (Бо-на).
- Цзычжи тунцзянь.— *Сыма Гуан*. Цзычжи тунцзянь (Всеобщее зеркало, управлению помогающее). Пекин — Шанхай, 1956.
- Ши цзи.— *Сыма Цянь*. Ши цзи (Исторические записки). Пекин, 1958 (Бо-на).

В. Н. Ткачев

КАРАКОРУМ В XIII ВЕКЕ

Монголоведение всех эпох, начиная с эпохи Марко Поло и Рубрука, всегда находило в Каракоруме материал, требующий научного осмысления. За прошедшее время столица первых Чингисидов представляла как некий таинственный пульсар, исторгавший волну за волной орды неистовых завоевателей, затем как археологическое кладбище и, наконец, как хозяйственно-политический и культурный центр объединения монгольских племен в XIII в. Эти представления достаточно точно отражают и уровни становления самого монголоведения.

Интерес к Каракоруму в настоящее время определяется в контексте соотношения кочевого и стационарного начал в организации жизни степи, стремлением раскрыть диалектику систем расселения: стационарной и мобильной.

В предлагаемой статье делается попытка представить Каракорум как многофункциональное градостроительное образование, возникшее в конкретно-исторических условиях и своеобразно сочетавшее в себе структуру оседлого ремесленно-торгового и земледельческого города с планировочными принципами кочевой ханской ставки. В рождении, расцвете и упадке этой кочевой столицы отражены общие закономерности развития городов и особенности, присущие кочевой цивилизации.

Уже нет необходимости доказывать, что степные оседлые города территорий, исконно принадлежавших кочевникам, органично вписываются в схему «классического» кочевого образа жизни. Как источники земледельческой и ремесленной продукции, пункты торгового обмена, они — не альтернатива таборной жизни, а хозяйственный сектор, дополнительный по отношению к кочевому скотоводству, обеспечивающий полноукладность хозяйства кочевников. В периоды стабилизации государственности кочевых держав часто проявлялась тенденция к созданию собственных ремесленно-земледельческих баз. Даже орхонские тюрки, выработавшие к концу Второго каганата (552—745) доктрину антиурбанизма [Бичурин, 1950, с. 274], предприняли попытку завести собственное земледелие, для чего Капаган-хаган в ультимативном порядке затребовал у Китая орудия пахоты, посевной фонд и ... людей, которые должны были заниматься сельским хозяйством [Ögel, 1974, с. 245—246].

Ко времени Монгольской империи в степи сложилось несколько типов поселений, разных по масштабу и степени функциональной дифференциации: от небольших, обнесённых частоколом крепостей для защиты амбаров с зерном до обширных городов с многотысячным населением, развитыми ремеслом и земледелием, оживлённой торговлей, высоким уровнем интеллектуальной жизни. В городах накапливался опыт стационарного строительства, совершенствовалась планировочная структура, последовательно, с развитием феодализма, насыщалось их функциональное содержание.

Однако общее поступательное социально-хозяйственное развитие городов не исключало их появления и исчезновения соответственно периодам возвышения и падения племен — очередных властителей степи. В «героический» период консолидации и захвата территорий новая кочевая держава практически не нуждалась в городах, поскольку потребности в хлебе и предметах ремесла покрывались военной добычей. Стабилизация государства сопровождалась укреплением городов, появлением стационарных столиц, строительством пограничных крепостей, увеличением числа оседлых жителей. Упадок кочевых каганатов, ханств, империй означал разорение и гибель городов, восстановление тотального кочевого образа жизни.

Различные уровни социального развития племен, их господствующее или подчинённое положение в государстве, различные фазы политических событий на просторах Великой степи определяли удельный вес стационарных поселений в подвижной структуре кочевий, придавали мозаичность общей картине расселения: одновременно могли существовать города и таборное кочевание, курени и айлы; одни города гибли, другие процветали.

В соответствии с хозяйственными нуждами кочевников города населялись пленными, беглыми крестьянами, ремесленниками. Признак оседлости был той разграничительной линией, которая отделяла «свободных» скотоводов от подневольных, зависимых горожан, находящихся на низших ступенях социальной иерархии степи. Психология кочевника отрицала стационарность как унижающую достоинство состоятельного скотовода.

Такой стереотип общественного сознания сложился давно; на это указывают ещё античные авторы. У скифов свободным и уважаемым членом общества считался владелец коня, дома на повозке и стад скота [Тереножкин, 1966, с. 38].

Демаркационная линия все же пересекалась. Во время войн, когда вся степь приходила в движение, часть оседлого населения вновь становилась кочевой. Но в целом для истории созревания кочевого феодализма характерно преобладание процесса оседания обедневших скотоводов [Марков, 1976, с. 309].

Стремление уберечь хотя бы внешние признаки принадлежности к «лучшей» части степного общества немало способствовало сохранению образа круглой юрты в формировании ста-

ционарного жилища, куренной структуры в планировке оседлого поселения.

Зажиточные скотоводы, особенно аристократы, стремились в любой форме подчеркнуть свой социальный статус «человека на коне». Поэтому кочевые столицы, потенциальными очагами которых были ставки князей и ханов, не скоро становились стационарными и сохраняли мобильный характер даже при наличии в стране развитых оседлых форм поселений.

Пока территориальное закрепление не приобрело в XVII в. хозяйственной и политической необходимости [Владимирцов, 1934, с. 110], в кочевой степи не действовали правила, обычные при основании столицы государства стационарной культуры: центр — на стабильном пересечении экономических, политических и военно-стратегических векторов.

Правда, культ предков, имевший важное значение в формировании общественного сознания и образа жизни кочевников, все-таки давал привязку, пусть мнемоническую, к священной земле предков. Реакция степного воина на обвинение в трусости не идет ни в какое сравнение с готовностью отразить попытки осквернения этой земли [Геродот, 1888, с. 360]. Места священных могил и мемориалов хранились в тайне. Однако постепенно их сакральные функции расширялись, они рассекречивались, приобретали и некоторое хозяйственное значение, превращались в личные резиденции ханов, как бы защищенные покровительством духов предков. Даже при формировании стационарной столицы эти резиденции сохранялись.

Пример чисто хозяйственной привязки к территории приводит Ц. Дамдинсурэн: исторический прототип сказочного Гэсэра, живший в XI в., кроме своей основной резиденции имел еще два города-склада [Дамдинсурэн, 1957, с. 96]. О том, что «важные господа имеют на юге поместья», упоминает и В. Рубрук [Рубрук, 1911, с. 75].

Образ жизни великого хана, самого богатого и знатного «пастуха», определялся сезонными перекочевками; четырежды в год хан со свитой перемещался по избранному маршруту. В местах излюбленных стоянок со временем появляются стационарные сооружения, но столицами эти лагеря были только на период пребывания в них хана. Личная резиденция хана, близ родовых святыщ, становилась еще одной, пятой столицей, так как большая часть важных государственных церемоний происходила здесь. Для поклонения предкам строились храмы, сначала временные, из легких разборных конструкций, затем стационарные.

Законченную картину компромиссного решения между представлениями о достойном кочевого аристократа образе жизни и неизбежной тенденцией оседания дают киданьские столицы, выросшие из сезонных ставок императоров и получившие впоследствии ряд административных функций [Е. Лун-ли, 1979, с. 300].

Любопытна привязка этих столиц к башням, выстроенным как ориентиры в местах стоянок, разбросанных на сотни ли друг от друга [Е Лун-ли, 1979, с. 53]. Во время сезонных охот императоры передвигались между башнями, которые и дали начало столичным городам.

Система пяти столиц была не только у киданей, передавших монголам эстафету культуры, но и, например, у бохайцев [Окладников, 1957, с. 201]. Множественность и сменность столиц стали политико-административным оформлением кочевого феодализма на этапе его перехода к зрелой фазе, но как система организации жизни двора сохранились и позднее.

Хубилай, внук Чингис-хана, перенесший столицу из Каракорума в Пекин, жил там только зимой, а все остальное время проводил, как истый кочевник, в походах. Время в пути хан коротал, беседуя с компаньонами, в роскошном паланкине, который несли четыре слона. На стоянках разбивались богатые шатры или дворцы из сборных бамбуковых конструкций [Марко Поло, 1955, с. 117, 228].

Дели XVII в., столица Великих Моголов, снималась с места и двигалась огромным табором вслед за государем, спасающим-ся от летней жары или затеявшим войну. Два его разбрухных дворца попеременно разбивались на новом месте следующей стоянки и имели такие размеры, что сооружения одного из них перевозились на более чем шестидесяти слонах и сотнях верблюдов, мулов и носильщиков [Bernier, 1699, с. 218].

Маньчжурская династия, овладевшая Китаем, также ввела походный режим в организацию жизни императорского двора. Но кочевки императора Поднебесной были обставлены уже основательнее: во всех направлениях от Пекина построили с интервалом в 20 верст походные дворцы: малые — для обедов, большие — для ночлега [Покотилов, 1893, с. 12].

Таким образом, кочевые столицы, имея своим началом мобильные ставки ханов, противопоставленные по режиму жизни стационарным поселениям, с течением времени сливаются с последними, образуя оригинальные оседло-кочевые градостроительные системы.

Предшествующий опыт и последующие формы ставок-столиц в значительной степени определяют характер и монгольского градостроительства. На формирование и структуру монгольских столиц оказали влияние конкретные исторические события на северо-востоке Центральной Азии XII—XIV вв.

Начало монгольской государственности положено в местности Кодэ-Арал, в излучине среднего течения Керулена. Здесь Чингис-хана вознесли на войлоке и тем самым представили верховному божеству Тенгри в качестве великого хана [Дамдинсүрэн, 1974, с. 108]. Его оседлая ставка носила название «Ау-руг», т. е. двор, склад. Это был базовый город Чингис-хана, где, как полагают, находился его первый оседлый дворец. В этом же районе, неподалеку от священных могил предков и

капища, кочевали четыре ставки хана, управляемые его женами.

Монгольские столицы государственного значения начали, однако, формироваться не в Кодэ-Арале, а на 500 км западнее.

Почему Чингис-хан решил покинуть землю предков?

Средневековые историки объясняют это тем, что в землях на Орхоне были первые важные приобретения монголов; туда, на дороги к богатым среднеазиатским городам, переместился центр экономических интересов кочевников. Перенести на запад ставку заставило и соседство чжурчжэней, наиболее могущественных соперников монголов начала XIII в. Обе кочевые державы активно готовились к решающей схватке.

Главной задачей кочевников в подготовке армий было обеспечение их металлическим вооружением: наконечниками копий и стрел, мечами, латами, шлемами, а также продовольствием и транспортом — телегами, самой ценной деталью которых был цюнь — чугунная втулка колеса. Основание военно-продовольственной базы в глубине страны, где имелись условия для металлургического и сельскохозяйственного производства, для развёртывания войск, гарантировало ее безопасность.

Такой базой и стал Каракорум.

О нем было известно много. Посланник французского короля монах В. Рубрук в 1256 г. был принят в Каракоруме Мункэ-ханом и дал подробное описание города и ханского дворца. При всей объективности его отчета нельзя забывать, что Рубрук наблюдал кочевую столицу глазами средневекового европейского горожанина, точнее, обитателя монастыря. В XII—XIII вв. города и монастыри Европы, сжатые крепостными стенами, не превышали по площади 5—10 га [Грушка, 1963, с. 109], а в поперечнике — 300—500 м. Такими же были и размеры аббатства Сен-Дени, с которым Рубрук сравнивает Каракорум [Рубрук, 1892, с. 146]. А столица Франции (Сен-Дени было одним из ее предместий) представляла в это время несколько рассредоточенных очагов концентрированной застройки — о-в Ситэ, монастыри, замки, — которые быстро объединялись жилой застройкой, «изживали территориальную раздробленность» [Бунин, 1979, с. 145]. Вместе с тем отдельные районы сохраняли свою городскую автономию и старые названия.

На впечатления Рубрука влияли, конечно, и пороговые представления о плотности города. Средневековые города Европы были чрезвычайно плотно застроены, а кочевники не терпели скученности лагерей. Вот почему внимание Рубрука остановилось лишь на обнесенном крепостной стеной, квадратном в плане, городе «не больше Сен-Дени» с четырьмя воротами и более чем десятком храмов самых различных вероисповеданий (Рубрук оказался здесь не единственным миссионером!), а окрестные территории, занятые юрточными и палаточными лагерями, остались вне его поля зрения.

Отчет В. Рубрука не дал возможности установить местонахождение монгольской столицы. Плано Карпини и Марко Поло

до нее не добрались. Пока не была установлена хронология монгольской истории, исчезнувший Каракорум искали в самых разных местах. Г. Ф. Миллер, автор истории Сибири (1750 г.), изучая маршрут В. Рубрука, предположил, что Каракорум находился на берегах Иртыша [Миллер, 1937, с. 523—524].

После анализа средневековых китайских династийных хроник французским синологом Ж. П. Абель-Ремюза ни у кого не оставалось сомнений в расположении Каракорума в долине Далалха-Тала на Орхоне. Старинные рукописи и собственная оценка местности убедили историков в том, что «страна к востоку от Алтайских гор и к югу от Байкала всегда была центром могущества народов тюркской и монгольской расы... сборным пунктом для окружающих народов» [Abel-Rémusat, 1825, с. 17], что «это место, в котором все дышит для того, чтобы образовать государство на Хангае» [Ядринцев, 1890, с. 5].

Далалха-Тала — обширная долина в среднем течение Орхона, пригодная как для скотоводства, так и для земледелия, с существовавшими издавна очагами металлообработки, действительно была колыбелью государственности многих кочевых племен Центральной Азии: хунну, тюрков, уйгуров, монголов. На ее территории собраны памятники ключевых событий истории кочевников: погребения выдающихся полководцев и ханов, разрушенные мемориальные комплексы, оплывшие валы городищ, контуры целых кварталов застройки. Эти свидетельства интенсивной некогда городской жизни концентрируются вокруг двух очагов: руин уйгурской столицы VIII—IX вв. Карабалгаса и следов городских кварталов на северо-восток от Эрдэнэ-Зуу, ламаистского монастыря, строительство которого началось в 1585 г. Здесь и сошлись стрелки поиска Каракорума.

Знаменитая Орхонская экспедиция, организованная в конце XIX в. Российской Академией наук по инициативе академика В. В. Радлова, собрала в долине Далалха-Тала уникальный археологический материал, позволивший ощутить реальность территориальной привязки событий истории кочевников. Программным результатом экспедиции должно было стать «утверждение» места расположения Каракорума. К сожалению, взятые на вооружение представления о масштабе объекта ученые унаследовали от Рубрука.

Соседство Карабалгаса и руин при монастыре Эрдэнэ-Зуу — всего полдня конного перехода — естественно определило популярность гипотез о месте столицы Чингисидов, придавало особую остроту и тенденциозность сопоставлению материалов.

Участник Орхонской экспедиции Н. М. Ядринцев, подготовивший, в сущности, ее маршруты, идентифицировал Каракорум с уйгурским Карабалгасом. Но зафиксированные в отчетах экспедиции координаты 47°15' с. ш. и 102°20'15" в. д. (по Гринвичу) оказались ошибочными, так как показывали широту Эрдэнэ-Зуу, а долготу — близкую участку Карабалгаса, и только дополнительные указания на привязку города-столицы к горе

Эрдэнэ-Ула, «что около Хора-Болгосуна» [Ядринцев, 1890, с. 12—13], придали конкретность выбору. (Для справки: на современных картах координаты Эрдэнэ-Зуу следующие: 47°15' с. ш. и 102°50' в. д.).

Конечно, огромный и тщательно систематизированный материал, собранный экспедицией за короткий срок и в сложнейших условиях работы, ничуть не утрачивает своего научного значения из-за этой ошибки. Она была естественным следствием объективного состояния градостроительной науки конца прошлого века.

Советско-монгольская экспедиция 1947—1949 гг. под руководством видного советского ученого С. В. Киселева провела комплексные изыскания в районе монастыря Эрдэнэ-Зуу; подъемный материал раскопок указывал на размах металлургического производства в долине, интенсивную заготовку вооружения. Находки выявили большое стратегическое значение Каракорума в ряду других монгольских городов XIII в. Неподалеку от места, где Орхон вырывается из горных теснин и его воды развивают наибольшую энергию, необходимую для работы кузнечных горнов, были вскрыты кварталы плотно застроенного ремесленного поселения. Этот город кузнецов и гончаров — Каракорум С. В. Киселева, талантом которого разрозненные детали находок слились в единое, исторически достоверное и объемное описание монгольской столицы. Убедительно и ярко представлена С. В. Киселевым реконструкция ханского дворца.

Итак, два Каракорума?

Оба варианта — и Н. М. Ядринцева, и С. В. Киселева — хорошо аргументированы историческими данными и, несмотря на взаимоисключающие выводы, не противоречат один другому, если объективные результаты исследований сопоставить в иной плоскости, с учетом подвижности кочевых столиц.

Обратимся к хронике Каракорума периода становления.

Годом его основания считают 1220-й, когда на Орхон переносится ставка Чингис-хана. Вероятнее всего, местом ставки было избрано древнее городище у горы Малахитэ. В XII в. здесь размещалась резиденция хана керентов, названная Тахай-балгас [Даажав, 1974, с. 72]. Желтый походный шатер Чингиса поставили в центре просторного городища размером 400×400 м. Через три с половиной столетия на этом месте «родового очага» будет возведена юрта Абатай-хана, начавшего строить (или ремонтировать?) первые храмы Эрдэнэ-Зуу [Майдар, 1971, с. 67—68]¹. На месте юрты сохранилась обширная круглая платформа, окантованная каменным бордюром.

Застраивать Каракорум (Тахай-балгас) начали не ранее

¹ А. М. Позднеев в беседе с Э. В. Бретшнейдером, редактором XXII тома «Записок Императорского Русского географического общества», высказал мнение о том, что вал, окружающий монастырь Эрдэнэ-Зуу, и есть остаток древнего Каракорума [Палладий, 1892, с. 33].

1229 г., когда великим ханом стал Угэдэй, третий сын основателя империи.

С именем Угэдэя связан переход к новой экономической политике, к планомерной эксплуатации покоренных народов. Советники убедили хана в необходимости иметь стационарную столицу. И он дает распоряжение о строительстве (или восстановлении) дворца, названного Ваньяньгун (или Тумэн-амгалан — «Дворец мира на десять тысяч лет»). Младшие Чингисиды также должны были построить по дворцу. Информацию Рашид ад-Дина о том, что после строительства здания «стали прилегать одно к другому» [Рашид ад-Дин, 1960, с. 40], нужно понимать так: участки дворцов примыкали друг к другу границами своих запретных зон, обязательных в пространственной организации ставок сановников на Востоке. В итоге аристократический квартал при очень разреженной застройке занял большую территорию вокруг дворца Угэдэя и вдоль Орхона на север.

Одновременно в 1234 г., когда достигла апогея борьба с чжурчжэнями, город обносится крепостной стеной, в которую были уже включены и кварталы оружейников за пределами Тахай-балгаса. В 1235 г. заканчивается строительство дворца, а уже через год Угэдэй переносит столицу к другому дворцу, на 40 км севернее первого. Еще через год составляются планы нового города и нового дворца, в 17 км от ставки, основанной Чингисом [Abel-Rémusat, 1825, с. 9]. В этом непостоянстве нет случайности или прихоти хана; он следовал обычаю, и строительные мероприятия велись в рамках благоустройства четырех сезонных ставок, разбросанных по долине Далалха-Тала: «...весенним его местопребыванием были окрестности Каракорума, летом — луговья... осенним — (местность) Куше-нор по Усункулу, в одном дне пути от Каракорума, а зимним — Онг-хин» [Е. Лун-ли, 1979, с. 529—530].

Таким образом, уже во времена Угэдэя Каракорум (в Тахай-балгасе) перестает быть единственным очагом стационарной застройки в этой долине Орхона, превращаясь постепенно в пятую столицу, освященную именем основателя, предназначенную для содержания государственного аппарата, приема посольств, демонстрации могущества империи.

Гуюк за короткое время своего правления (1246—1248) также сменил место ставки [Abel-Rémusat, 1825, с. 36].

Мункэ-хан кочевал дальними меридиональными маршрутами, назначив губернатора Каракорума. Только дважды в год, «проездом», он устраивал во дворце Тумэн-амгалан пиршества [Рубрук, 1911, с. 138]. Однако уже на второй год правления Мункэ пришлось уделить столичным делам больше внимания: против него готовился заговор приближенных принца Ширамуна. «В пределах Каракорума» (значит, не в самом городе!) [Рашид ад-Дин, 1960, с. 156] Мункэ по образцу киданьских городов-башен возводит в 1253 г. высокую пятиярусную пагоду Синъюаньгэ, издает указ о строительстве башни-обсервато-

рии в Мараге [Маньковская, 1980, с. 79]. География строительной деятельности Мункэ уже предвещает закат Каракорума как столицы. Учреждение ставки у оз. Долон-Нур и строительство г. Кайпина (1256—1259) указали направление перемещения монгольских столиц — Северный Китай. Хубилай, объявивший себя в Кайпине великим ханом (1260 г.), строит в Пекине храм восьми предкам, а в 1264 г. переносит туда и двор [Бичурин, 1828, с. 186], после чего на месте совершенно разрушенного Пекина, несколько севернее, по плану 1267 г. возводится Даду («Великая столица»), структура которой в общих чертах сохранена в планировке современного Пекина. Здесь идея пяти столиц получила концентрированное выражение в виде четырех угловых башен города и центральной Барабанной башни, но уже не в подражание киданьским башням-ориентирам, а следуя буддийским представлениям о схеме мироздания.

Таким образом, в качестве столицы (большую часть времени — номинальной) империи Каракорум существовал с 1220 по 1260 г. Значение военного плацдарма, базы подготовки к завоеваниям город утрачивает еще раньше, в 1252 г., с уходом на запад последних отрядов армии Хулагу, завоевателя Ирана. Производство оружия свертывается, подвоз продовольствия к городу прекращается, и жизнь в Каракоруме постепенно замирает. Выплеск монгольского этноса за пределы собственно Монголии оказался подобным взрыву, и столица опустевшей страны переводится в ранг провинциального города.

Расцвет Каракорума в первой половине XIII столетия объяснен интенсивной подготовке нашествий, объектами которых были ближайшие соседи монголов: государства Средней Азии, чжурчжэни, тангуты, Северный Китай.

Необходимость централизованной экипировки войск стала ведущим градообразующим фактором, вызвавшим Каракорум к жизни как объект строительных работ. Задача организации «военно-металлургической базы государства» [Киселев, 1957, с. 99] могла быть полноценно решена только посредством создания комплексного с функциональной точки зрения градообразования — с развитой металлообработкой, земледелием, ремеслом, торговлей, гарнизоном, войсками, прибывшими на комплектование, административным аппаратом, кварталами аристократической застройки, балластным населением.

Как производственно-экономический центр империи, Каракорум, где были сосредоточены огромные массы населения, занимал всю северную территорию долины Далалха-Тала, пригодную для поселения, и в этом плане его сравнение Рубруком с Сен-Дени неуместно. С Парижем — было бы допустимо. В период своего расцвета Каракорум синхронно Парижу проходил ту же стадию изживания территориальной разобщенности, а по росту населения в короткий период начала XIII в. опередил французскую столицу.

Очагами стационарной застройки города были районы: зем-

ледельческий Карабалгаса и металлургически-керамический близ городища Тахай-балгас,— а также возникающие цепочкой вдоль западной гряды гор и Орхона ханские и княжеские ставки (рис. 1).

Но в развитии кочевой столицы были и свои особенности.

Места в просторной долине хватало и земледельцам, и куреням воинов, и стадам скота, основные массы которого были рассредоточены по смежным долинам, окруженным невысокими, но хорошо укрывающими от зимней стужи горами. Однако земледелие и скотоводство взаимноисключают друг друга по способу использования земель. Поэтому в тех районах, где два хозяйственных уклада соседствовали, например в Чуйской долине Киргизии, поселения вместе с пашнями и садами обносились «длинными стенами», преграждавшими доступ скоту на возделанные земли. Стены древнего Согда достигали в длину 120 км [Кожемяко, 1959, с. 175].

Такая модель территориальной дифференциации использовалась, вероятно, и в долине Орхона. Стены здесь представляли невысокие валы с плетневым забором. Они защищали поселения ремесленников и земледельцев.

Территория между кварталами стационарной застройки была занята временными юрточными и палаточными лагерями войск, строительных рабочих, приезжих торговцев.

При всей очевидной стихийности застройки и незрелости структуры города он все-таки формировался по строгим законам организации жизненной среды, выработанным кочевниками Азии. Учитывался принцип социальной иерархии, взаимное расположение по странам света, выделялись охранные зоны вокруг ставок важных лиц. Куренная структура лагерей переплеталась с традиционной планировкой оседлых городов.

Выводы

1. Стационарные столицы кочевников (пусть даже на короткий период) возникают уже на ранних этапах формирования феодальных отношений в степном обществе как результат взаимного наложения двух процессов: усложнения состава кочевых ставок и их оседания; общего развития городов как центров ремесла, сельского хозяйства и торговли. Обычное число столиц — четыре-пять.

2. Каракорум как административная столица и плацдарм подготовки военных походов занимал практически всю долину Далалха-Тала, и отождествление его с ремесленным поселением у монастыря Эрдэнэ-Зуу или с уйгурской столицей Карабалгасом недостаточно, чтобы оценить подлинные масштабы этого гигантского градообразования, возникшего в «героический» период Монгольской империи.

3. Территория монастыря Эрдэнэ-Зуу, бывшее городище Тахай-балгас, есть генетическое ядро Каракорума как столицы.

4. Неустойчивость исторического градообразующего ядра степных столиц приводила к параллельному развитию несколь-

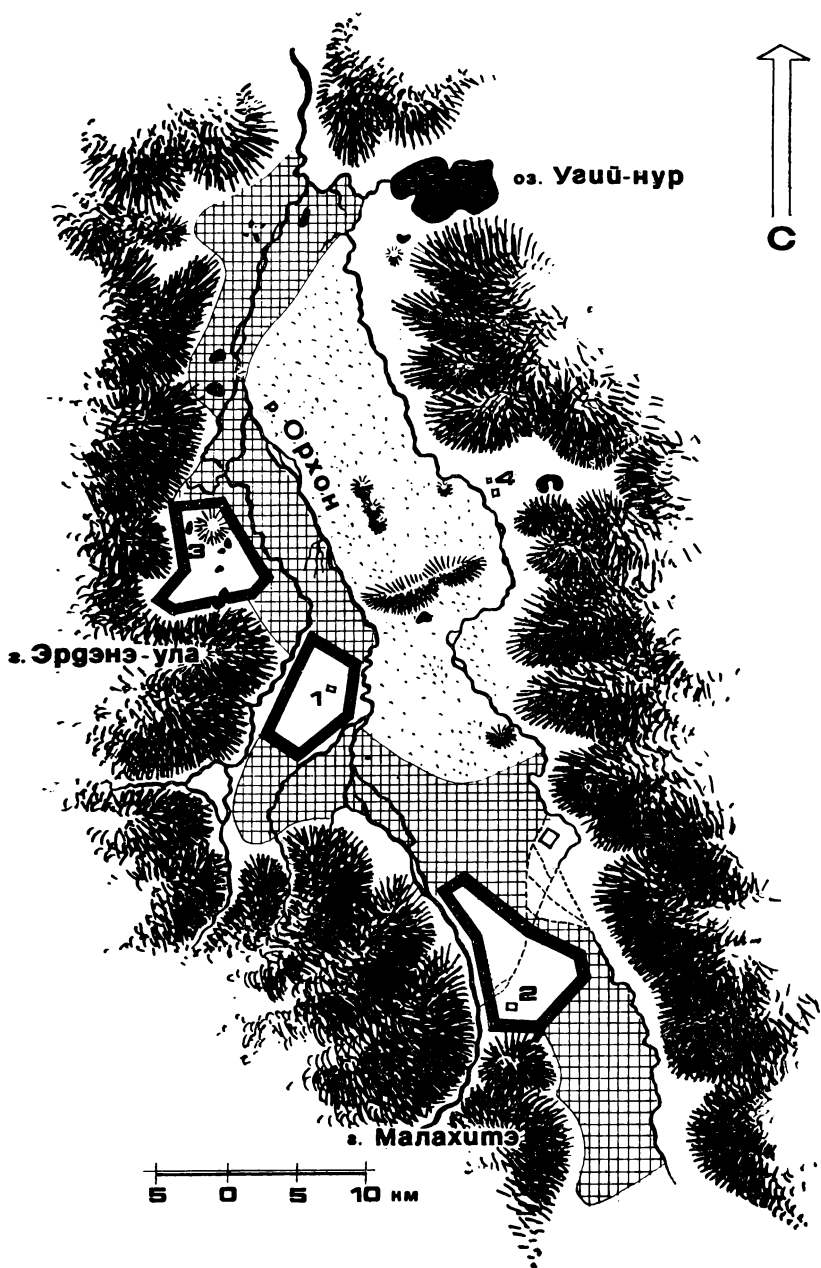


Рис. 1. Расположение Каракорума в долине Далалха-Тала. Жирным контуром обозначены очаги стационарной застройки; клеткой — юрточные лагеря; точками — обработанные поля.

Условные обозначения: 1 — городище Карабалгас, 2 — Тахай-балгас (Эрдэнэ-Зуу), 3 — Тойтен-толгой — «дворец ханши», 4 — тюркские мемориальные комплексы.

ких очагов городской застройки, иногда расположенных по соседству и попеременно принимавших на себя функции административного центра. Эта рассредоточенность столиц характерна для степного градостроительства во все периоды существования кочевого феодализма.

- Бичурин, 1828.— *Иакинф*. Записки о Монголии, сочиненные монахом Иакинфом. Т. 2. СПб., 1828.
- Бичурин, 1950.— *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950.
- Бунин, 1979.— *Бунин А. В.* История градостроительного искусства. Т. 1. М., 1979.
- Владимирцов, 1934.— *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Геродот, 1888.— *Геродот*. История в девяти книгах. Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. Т. 1. Кн. 1—4. М., 1888.
- Грушка, 1963.— *Грушка Э.* Развитие градостроительства. Братислава, 1963.
- Даажав, 1974.— *Даажав Б., Гэрэлхуу Ж.* Эрдэнэ-зуугийн уран барилга, түүний үүсч хөгжсөн нь.— Монгол Улсын Их Сургууль. Эрдэм шинжилгээний бичиг. 1974, № 47.
- Дамдинсүрэн, 1957.— *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
- Дамдинсүрэн, 1974.— *Дамдинсүрэн Ц.* Исторические достопримечательности трех урочищ в Керулен Баин Улане.— Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаанбаатар, 1974.
- Е Лун-ли, 1979.— *Е Лун-ли*. История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введ., коммент. и прил. В. С. Таскина. М., 1979 (Памятники письменности Востока, XXXV).
- Киселев, 1957.— *Киселев С. В.* Древние города Монголии.— СА. 1957, № 2.
- Кожемяко, 1959.— *Кожемяко П. Н.* Раннесредневековые города и поселения Чуйской долины. Фрунзе, 1959.
- Майдар, 1971.— *Майдар Д.* Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1971.
- Маньковская, 1980.— *Маньковская Л. Ю.* Типологические основы зодчества Средней Азии (IX — начало XX века). Таш., 1980.
- Марко Поло, 1955.— Книга Марко Поло. Пер. со старофранц. И. П. Минаева. М., 1955.
- Марков, 1976.— *Марков Г. Е.* Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.
- Миллер, 1937.— *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 1. М.—Л., 1937.
- Окладников, 1957.— *Окладников А. П.* Остатки бохайской столицы у г. Дунцзинчэн на р. Муданьцзянь.— СА. 1957, № 3.
- Палладий, 1892.— *Палладий*. Дорожные заметки на пути по Монголии в 1847 и 1859 гг. архимандрита Палладия.— ЗИРГО по общ. геогр. 1892, т. 22, вып. 1.
- Покотилов, 1893.— *Покотилов Д.* У Тай, его прошлое и настоящее. Отчет о поездке, совершенной в мае 1889 г., Д. Покотилова.— ЗИРГО по общ. геогр. 1893, т. 22, вып. 2.
- Рашид ад-Дин, 1960.— *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 2. М.—Л., 1960.
- Рубрук, 1911.— *Иоанн де Плано Карпини*. История Монгалов. *Вильгельм де Рубрук*. Путешествие в восточные страны. Введ., пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1911.
- Тереножкин, 1966.— *Тереножкин А. И.* Об общественном строе скифов.— СА. 1966, № 2.
- Ядринцев, 1890.— *Ядринцев Н. М.* Путешествие на верховья Орхона, к развалинам Каракорума Н. М. Ядринцева (читано на общем собрании ИРГО 21 февраля 1890 г.). Отд. оттиск. СПб., [6. г.].
- Abel-Rémusat, 1825.— Recherches sur la ville de Kara-Koroum... Mémoires sur

plusieurs questions relative à la géographie de l'Asie Centrale par M. Abel-Rémusat. P., 1825.

Bernier, 1699.—Voyages de François Bérnier — docteur en Medicine de la Faculté de Montpellier — contenant la Description des États du Grand Mogol... T. 2. Amsterdam, 1699.

Ögel, 1974.—*Ögel B. Cattle-breeder and agricultural nomadism.*—Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаанбаатар, 1974.

Д. Ёндон, А. Г. Сазыкин

**ОДНО ИЗ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКИХ
ДИДАКТИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ
О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВОДКИ И ВРЕДЕ ПЬЯНСТВА**

Идея подготовки настоящей статьи была подсказана нам небольшой заметкой Б. Я. Владимирцова, появившейся в печати еще в 1910 г. [Владимирцов, 1910]. В этой работе автор, сообщая о значительном распространении в то время курения и винопития среди монголов, называет также некоторые причины, обусловившие, на его взгляд, подобное явление. Далее Б. Я. Владимирцов пишет о существовании на монгольском языке сочинений, специально посвященных разъяснению вреда курения и пьянства, и приводит краткое изложение содержания двух таких образцов монгольской письменной словесности. Для публикации мы выбрали одно из произведений тибето-монгольской дидактической литературы, а именно сочинение о происхождении водки и пагубности пьянства.

Рукописи и ксилографы этого сочинения, которое приписывается Падма-Самбхаве, известному индийскому проповеднику буддизма в Тибете в VIII в., имеются в собраниях Улан-Батора и в монгольском фонде Рукописного отдела Института востоковедения АН СССР. Публикуемые в данном сборнике транслитерация текста и перевод выполнены по ксилографическому изданию Н 232 из собрания ИВАН, напечатанному в одном из бурятских дацанов во второй половине XIX в.

Назвать более точно место и время появления указанного издания пока не представляется возможным, поскольку в коллофоне не содержится никаких сведений на этот счет. Не упоминается оно и ни в одном из пяти каталогов бурятских ксилографов [Чойжилсурэн, 1959]. Правда, в списке издания Ацагатского дацана, опубликованном Б. Ринченем, находим сочинение под заглавием «Запрет на водку, [наложенный] наставником Падма-Самбхавой» (*Badm-a Sambau-a bayši-yin arakin-u qorlγul*) [Rinchen, 1959, с. 107, № 1098/64]. Однако по столь кратким сведениям невозможно установить, имеется ли в виду наше издание или же какое-либо другое. Вероятнее все же, что в упомянутом списке указано какое-то неизвестное нам издание сочинения, ибо ксилограф Н 232 отличается от него и по коли-

честву листов (20 вместо 21, указанного Б. Ринченом), и по заглавию.

Выбор текста ксилографа Н 232 для нашей публикации был определен тремя причинами. Во-первых, только в данном издании назван переводчик сочинения с тибетского языка на монгольский. Как явствует из колофона, им является Радна, т. е. известный бурятский литератор лама Ринчин Номтоев (1821—1907), который не только «точно перевел все на монгольский язык» (Н 232, л. 196), но и снабдил перевод собственными стихотворными поучениями о порочности и вреде пьянства.

Во-вторых, это издание выявлено пока лишь в собрании Рукописного отдела ИВАН. Во всех же остальных коллекциях монгольских рукописей и ксилографов Европы, США и Японии оно, судя по известным нам печатным каталогам, отсутствует. Не удалось обнаружить такового и в собраниях Улан-Батора, где летом 1982 г. мы специально разыскивали рукописи и ксилографы, относящиеся к данной теме. Зато там были найдены сразу две рукописи, содержащие версии, во многом близкие номтоевскому переводу, хотя и без стихотворного послесловия и колофона.

Одна монгольская рукопись хранится в Государственной Публичной библиотеке под шифром 294/Б-153 и имеет заглавие: «Наставление учителя Падма-Самбхавы» (*Badm-a Sambhau-a baγsi-yin nomlal orosibai*). В ней кроме проповеди о пагубности пьянства (л. 1а—19а) содержится также краткое наставление о вреде табака (л. 19а—21б).

Другая, ойратская рукопись находится в собрании Института языка и литературы АН МНР (№ 36) и озаглавлена: «Объяснение царевича по имени Всерадостный Победоносный наставнику [по имени] Место появления лотоса причины происхождения водки» (*Xān kübüü ilüqsan бүкү bayasxan kemēkü surγal-yin baqši Badama γarxu-yin oron-du angxan terigüün-dü ariki kemēkü alin-ēce γaruqsan učir siltayan ayiladaqsan orošibo*) [Лувсанбалдан, 1975, с. 216, № 0070]. Следует отметить, что на сегодняшний день это единственная рукопись назидания о вреде пьянства, записанная с помощью заяпандитовского алфавита.

И наконец, в-третьих, версия ксилографа Н 232 самая полная из всех, известных нам. Дело в том, что существует и вторая, краткая версия сочинения Падма-Самбхавы, которая представлена в Рукописном отделе ИВАН бурятским ксилографическим изданием, выпущенным в Агинском дацане во второй половине XIX в. [Чойжилсурэн, 1959, с. 12]. Ксилограф напечатан на девяти листах русской бумаги и имеет заглавие: «[Шастра, в которой] наставник Падма-Самбхава рассказал о происхождении водки и показал вред пьянства» (*Badm-a Sambhu-a baγsi-yin ayiladuqsan arakin-u γaruqsan uγ siltayan kiged ayuqsan-u gem eregüü-yi üjegüleki-lüge selte orošiba*). Один из экземпляров этого издания (Н 154, экз. 1) поступил в собрание ИВАН в

составе коллекции А. Д. Руднева и потому включен в список коллекции, опубликованный Б. Я. Владимирцовым [Владимирцов, 1918, с. 1561, № 45]¹. Автор списка переводчиком данной версии называет Доржи Данжинова. Это явная ошибка, так как в колофоне ксилографа Н 154, экз. 1 читаем: «Это клише выгравировал человек по имени Сумади-Базар» (Egün-ü keb-i Sumadi Baĵar kemekü nigen ber seyilgebel). Таким образом, Сумади-Базар, он же Доржи и Лувсандоржи [Чойжилсурэн, 1959, с. 6] — такими именами обычно подписывался ширетуй Агинского дацана Д. Данжинов, — является не переводчиком, а издателем [Кара, 1972, с. 166, примеч. 265], о котором известно, что он «по заказу тайши Зориктуева и группы нойонов и лам издал в 1892 г. серию дидактических брошюр» [Очерки, 1972, с. 471].

Эта версия сочинения с тем же заглавием, но на восьми листах была ксилографирована и в Сартульском дацане Бурятии (л. 86: Ene keb-i Sartuul-un keyid-tür orošiĵulaba). Единственный экземпляр сартульского издания был обнаружен нами в фондах ГПБ Улан-Батора (шифр 294.2/Б-153). В единственном числе найдена и рукопись этой краткой версии. Она озаглавлена: «Объяснение наставником Падма-Самбхавой царевичу Гунгаджалу порочности и вреда водки» (Badm-a Sambhau-a baĵsi Gunga-gyal qan köbegün-dür arakin-u gem qoor-a-yl nomlaĵsan oro-siba) — и хранится в Рукописном отделе ИВАН (шифр Q 1838).

Версия ксилографа Н 232 отличается от краткой версии сочинения не только упомянутым уже стихотворным послесловием Р. Номтоева, но и подробным описанием физических страданий, вызываемых неумеренным потреблением водки. Да и весь текст версий существенно разнится и стилем изложения, и в языковом отношении. Степень и характер отличия их в достаточной мере позволяют уяснить сопоставление двух небольших, соответствующих друг другу отрывков из ксилографических изданий Н 232 и Н 154, экз. 1:

Н 232

Н 154, экз. 1

(86)... simnus-ul yisün qoora-aĉa ĵaruĵsan ene araki-yl ayuĵu soĵtoĵsan ĉaĵ-tur uridu ali töröl-eĉe törögsen-ü abĵyas-i medekäy-e kilbar bolai: ali kemebesü: urida tngri ba kümün-ü oron-aĉa törögsen kümün-nügüd ber araki ayuĵu soĵtoĵsan ĉaĵ-tur: bey-e kelen sedkil ĵurban anu ülü doroyitan oyua anu batu tübsin dölgен

(5а)... yerü kümün ene yisün qoor-a-bar bütügseñ araki-nuĵud-i (5б) ayuĵu soĵtoĵsan ĉaĵ-tu

uridu töröl-dür tngri kümün-eĉe irigsen bögesü

bey-e kelen sedkil ĵurban anu ülü eb-dereküi sidurĵu dölgен törö yosun-u

¹ В Рукописном отделе ИВАН имеются и другие экземпляры издания: Н 154, экз. 2; Q 45, 4 экз.; Q 1226; Q 2038; Q 2933. Два экземпляра этого же издания хранятся в библиотеке Восточного факультета ЛГУ им. А. А. Жданова: Mong. С 43; Mong. D 422.

boloḡad siduraḡu üges ögülejü noma-
qan aburi-bar orosimui:
asuri-yin oron-ača (9a) törögsen kü-
mün-nügüd soḡtoḡsan čaḡ-tur
kereldün temeceldükü ba: bayiladun
nočuldaqu kiged:
keregül-ün üges-i ögüleged:
ataḡarqaqu ba: qaram
terigüten eldeb jüil maḡui aburi
aḡasi-bar orosiqu boloyu ...

üge-yi ögülen nomoqan aburi-bar soḡ-
tomui: asuri-ača irigsen bögesü
soḡtaḡu čaḡ-tu

keröldün temceldün

keregül-ün üges-i ögüleged
ataḡarqaqu qaramlaqu
eldeb maḡu
aḡasi-bar soḡtomui...

Сравнивая обе версии, невозможно с полной уверенностью установить, что есть вторая, краткая версия — еще один перевод или сокращенное изложение перевода Р. Номтоева. По нашему мнению, вполне возможно и то, и другое. Помочь решению этой задачи смогли бы, возможно, тибетские версии сочинения. Но, к сожалению, мы располагаем лишь одним таким рукописным образцом (см. примеч. 13 к переводу сочинения), заключающим в себе первую, пространную версию. К тому же рукопись не окончена и содержит приблизительно треть всего произведения.

Существует еще одна версия интересующего нас сочинения Падма-Самбхавы. Эту версию с достаточным основанием можно назвать монгольской, так как, судя по надписи на первом листе списка, переписана она была А. В. Бурдуковым в 1910 г. с «подлинника Ламужят Мерина, Го-гуня хошуна (бывший хошун Ло-Гуня, т. е. на Северо-Западе Монголии)» [Бурдуков, 1969, с. 234]. И это единственный список версии, совершенно неизвестный по бурятским и ойратским (калмыцким) письменным источникам. Данная копия, озаглавленная «Сутра, в которой великий учитель и будда Лобон Падма-Самбхава объяснил происхождение водки и вред пьянства» (Yeke baḡši Lobon Badm-a Sambaua burqan arikin-u egüskel odoqu-a učir-a aḡuḡsan-u gem-nuḡud-i toḡalan nomlaḡsan sudur orosibai), в том же, 1910 г. была передана в Азиатский музей и теперь хранится в Рукописном отделе ИВАН под шифром F 267.

Версия этой монгольской рукописи настолько отлична от рассмотренных прежде бурятских версий, что просто невозможно здесь перечислить все ее особенности и отличия, поэтому назовем некоторые из них.

Так, если, по единодушному свидетельству всех бурятских версий, Падма-Самбхава произносит свою проповедь по просьбе царевича Гунгаджала, то в рукописи F 267 таким просителем выступает тибетский царь Тисрондэвцзан (в F 267 — Tuusröng-čabja), во времена которого, как известно, Падма-Самбхава явился в Тибет распространять учение Будды.

Только в рукописи F 267 помещено имя царя демонов — Могушественный Всерадостный (Masi bayasqulang-un erke-tü),

причем здесь же перечислены вовсе не встречающиеся в остальных версиях чиновники его, как-то: чиновник с собачьей головой, чиновник с головой лягушки, чиновник со змеиной головой, чиновник-скелет, одноглазый чиновник.

Вместо обычно упоминаемого гения-хранителя, надоумившего царя демонов приготовить пагубную отраву, именуемую водкой, в F 267 такой совет дает жена царя демонов по имени Обладающая прекрасной гирляндой из цветов (ᠰᠡᠴᠡᠭᠦᠨ ᠶᠡᠭᠦᠰᠦᠬᠦᠯᠡᠩᠭᠡᠷᠢᠯᠡᠭᠦᠨ).

Отличается и рецепт приготовления водки, указанный в F 267. Вместо традиционных девяти ядов, якобы составивших ее, монгольская рукопись называет десять, к тому же несколько иных, нежели в остальных письменных источниках: 1) утробная кровь женщины-якшаса, 2) срамная плоть умершей женщины низкого рода, 3) зрачок волка, пожиравшего трупы, 4) костный мозг человека, переродившегося из демонов, 5) слюна бешеной собаки, 6) мед злой пчелы, 7) язык ядовитой змеи, 8) пена из пасти кусающегося верблюда, 9) кровь из родимого пятна злодея, переродившегося из асуров, 10) менструальная кровь распутной красивой женщины, переродившейся из демонов.

Перечень различий можно было бы продолжить, но из приведенных примеров вполне очевидно, что рукопись F 267 содержит особую версию, которая, вероятнее всего, являет собой еще один (к сожалению, анонимный) перевод сочинения.

Несмотря на существующие различия, все известные нам версии рассматриваемого произведения Падма-Самбхавы сходны по композиционному построению. Все они тематически составлены из шести частей, расположенных в одной и той же последовательности:

1. Легенда о происхождении водки.
 2. Сведения о действии девяти ядов, ее составляющих.
 3. Определение предыдущих форм бытия людей по поведению их в состоянии опьянения.
 4. Наставления Будды Шакьямуни.
 5. Описание пороков, порождаемых пьянством.
 6. Перечисление несчастий, к которым приводит пьянство.
- В ксилографическом издании Н 232 к этим шести разделам прибавлено еще послесловие переводчика.

В целом, характеризую представленное в нашей публикации сочинение, можно отметить, что наряду со значительным числом религиозных мотивов и сентенций, неизменно присутствующих во всей тибето-монгольской дидактической литературе, в данном произведении весьма существенное место занимают примеры и доводы, апеллирующие к обычному здравому смыслу, к общим для всех нас человеческим чувствам. И в этом критика пьянства более чем тысячелетней давности (если, конечно, указанное авторство ее не является еще одним примером арханизации, довольно распространенной в тибетской пись-

менной литературе) ничем принципиально не отличается от методов, используемых в аналогичной литературе наших дней. В ней также содержатся предостережения о болезнях, разорении, распаде семьи, нарушении общепринятых законов, умственной и физической деградации, преждевременной старости и смерти и тому подобных печальных последствиях, вызываемых пьянством.

- Бурдуков, 1969.— *Бурдуков А. В.* В старой и новой Монголии. М., 1969.
 Владимирцов, 1910.— *Владимирцов Б. Я.* Этнографические мелочи из жизни монголов: I. Водка. II. Табак.— Живая старина. СПб., 1910, т. 19, вып. 1—2.
 Владимирцов, 1918.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от проф. А. Д. Руднева.— ИРАН. 1918.
 Кара, 1972.— *Кара Д.* Книги монгольских кочевников. М., 1972.
 Лувсанбалдан, 1975.— *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.
 Очерки, 1972.— Очерки истории культуры Бурятии. Т. I. Улан-Удэ 1972.
 Чойжилсүрэн, 1959.— *Чойжилсүрэн.* Буриад модон барын номын таван гарчиг.— StM. 1959, т. 1, fasc. 16.
 Rinchen, 1959.— *Rinchen B.* Four Mongolian historical records. New-Delhi, 1959. Vol. 11/2. (Sata-pitaka series. Indo-Asian Literatures.)

Описание бурятского ксилографа Н 232 из собрания ИВАН СССР

Ксилограф напечатан на 20 листах русской бумаги второй половины XIX в. Размер листа — 44,5×9 см. Размер рамки текста — 30×7 см. На лицевой стороне каждого листа по 23 строки, на оборотной — по 24. Монгольская пагинация представлена внутри рамки текста на лицевой стороне каждого листа. Здесь же находится порядковый номер этого издания в серии текстов, напечатанных в данном дацане, изображенный тибетской буквой *cha* (соответствует № 6). Диакритическими точками отмечены *п*, *γ*, *š* в препозиции к *а*. Иноязычные имена и термины снабжены тибетскими глоссами, вписанными слева между строк.

(1a) BADM-A SAMBHAU-A BATSI-YIN JOKIYATSAN
 ARAKIN-U GARUTSAN UT KIGED SAYIN MATU-YI TEYIN
 ILTAGČI TEYIN NOMLAL NERETŪ OROŠIBAI ::
 (ТИБ.) SLOB-DPON PADMA 'BYUNG-GNAS-KYIS MDZAD-PA'I
 CHANG-GI 'BYUNG KHUNGS DANG BZANG NGAN RNAM-
 PAR PHYE-PA'I RNAM BŠAD ŽES-BYA-BA BŽUGS-SO ::

¶(1b) Ōm sovasti (тиб. Om svasti): Badm-a Sambhau-a bayši-dur
 Gun-dga-a-rgyal (тиб. Kun dga' rgyal) qan kōbegün eyin kemen
 -ōčir-ün: ene araki kemegči erte urida yaḡun-ača yambar učir

siltayan-iyar yaruyşan-i nomlan soyurq-a :: kemen öcibesü Badm-a Sambhau-a (туб. Padma Sambha-ba) başlı eyin kemen jarlıq bolor-un: ene erte urıda dörben mingyan yurban jarun nayan jiruyşan galab nögçigsen çay-tur tegünçilen iregsen Saran-Gerel neretü burqan yırtınçü-dür ögede bolju: nom-un kürdün-i ergigülküi tere çay-tur burqan-aça nom-i sonosuçı amitan: tngri-yin naiman qayan ba: (2a) asuri-yin naiman qayan kiged: kümün-ü qayan ba: ginari (туб. kinari) kiged: gadari (туб. gandharba) ba: mahoragi (туб. mahorage) kiged luus terigüten: naiman ayımaş-un qayan nökör-lüğe selte bügüde çiyulju: burqan-aça nom sonosquı tere çay-tur: amitan-i qoor-laçı kilinçe-tü simnus-un qayan tesün yadaşu: ene tegünçilen iregsen burqan-dur eyimü olan amitan çiyulun atala: nadur nıgeken çu amitan ülü irekü ene yaşun bui kemen sedkişü masıda şasalang-iyar barkırju noyırşaysan çay-tur: tere kilinçe-tü simnus-un qayan-u sakişulsun tngri Yeke Doşsin (2b) Qar-a neretü tere-ber: qayan-dur eyin kemekü jegüdün-i ögbei: qayan-a çı buu şasalaşun: bı çımadur nıge şasin-i ögsügel kemen eyin ögüler-ün: şalıjaşu çayan arşlan-u taraki: şalıjaşu doşsin mungqay şayan-u aman-u kögesü: qoor-a-tu moşai-yin kelen: şalıjaşu jögei-yin bal: şalıjaşu noqai-yin silüsü: simnus-un yisün büjigeçin-ü çimüge: ükeger ideğçı çinu-a-yin nidün-ü çeçegel: ükeger-ün mıq-a: em-e ragka-yin umal-yin çısun-luş-a yisün tedeger ed-i olju bütügeküi-yin çay-tur: qarıyal-un (3a) tarni-yi urişad nıqumal jıřuraju bütügebesü: araki kemekü yeke qoora-yin mören şarqu bola! kemekü jegüdün-i ögşüküi: tere kilinçe-tü simnus-un qayan ber noyır-aça sereged ması yeke bayasuşu: tedeger qamuş ed-i çuşılayuluşad: yeke qada-tu aşula-yin orgıl degere çılayun toşo-a-yi sayitur şaşaşu: tedeger ed-i jegüdün-ü yosuşar bütügegsen-iyer arakin-u arban yeke mören ürgülji urusluş-a: tere çay-tur burqan-aça nom sonosuçı qamuş amitan tegün-i usun kemen şanaşu (3b) aşuyşan-iyar şořtaşu masıda mungqarabal: tere arakin-u qoora anu şajar-tur şınggıgsen-iyer üre-yin araki ba şaşaşan araki qoyaşulan tegün-ü uçır siltayan-iyar şaruşuquı :: tere kilinçe-tü simnus-un qayan bayasuşad: burqan-u dergede çiyuluşan amitan ba: simnus öber-ün dergede çiyuluşan amitan-u olan çöken inu kedüi çınegen bolba kemeşü tengser-e üşebesü: dörben qubi-aça yurban qubi boloşad ülegsın nıge qubi-yin yekengki inu burqan-u dergede quraşad nıge qubi-yin çögeken inu (4a) simnus-un dergede çiyuluşan-dur: tere simnus-un qayan ber çu şasalang-iyar nerbegdeşin emgenin jobaşu şaşuquı-dur: tere Yeke Doşsin Qar-a sakişulsun tngri inu eyin kemen ögüler-ün: çı buu şasalaşun: ene galab-un amitan-u nasun anu nıgen 'bum nasulaqu ba: yeke buyan-tan mön-ü tula çımadur çögeken çiyulaqu anu mön amui: egün-eçe qoyınarışı irege edüi çay-tur oqurşan nasutu galab-ud olan bolqu çay-tur: burqan-u şasin-aça çinu şasin ülemşı yeke delgerkü boloyu: (4b) kemen ögülegsın-i: kilinçe-tü simnus-un qayan tere üges-i sonosuşad: ene meşü buruşu irügel talbışuquı: egün-eçe qoyınarışıda oqur nasutu galab-ud-tur: burqan-u şasin-aça minu şasin masıda delgereged amitan yurban maşu şayayan-u üre-tü boloşad ilangşuy-a vaçar-tu tamu-dur unaqu üre-yi qurlyaqu.

boltuṛai :: kemen buruṛu irügel talbiṛsan-dur: burqan ber tegün-i ayiladun medejü sayın irügel-i ene metü talbir-un: çinu tedeger yisün qoor-a-tu ed-eçe bütüḡsen araki tegün-i: bi ber tabun rasiyan-u mön çinar (5a) bolṛan adistidlaṛad: tegün-dür tabun qoorayin nisvanis-i neyileḡülün qoliṛu joṛoṛloṛad qamuṛ amitan-i nisvanis-aça angḡiṛaṛulṛu: tengsel ügel üneker tusuluṛsan burqan-u qutuṛ-tur jokiyaqu minu boltuṛai :: kemen irügebek: ṛalıṛu çayan arslan-u tarakin-u qoor-a-aça bütüḡsen-ü tula: doora-du öçüken arad ene araki-yı aṛubasu: naḡa-aça degere yeke kümün ügel kemejü: ṛurban erdeni-yi basumṛilan doromṛiluṛsan-ıṛar: tamu terigüten ṛurban maṛu jayaṛan-dur unaqu-yin üre-yi quriyaqu (5b) ba: yekes qal noyad-i daṛariṛsan-ıṛar: qayan-u jasaṛ yala-dur oroqu ba: adalı nökörlüḡe keregül temçel kiṛü qaraçaqu terigüten boldaṛ anu angq-a qoor-a-aça bolbai :: ṛalıṛu doṛsin mungqay jayan-u aman-u köḡesün-eçe bütüḡsen-ü tula: araki ülü aṛuṛçi arad ber arakin-dur dura ügel üḡe öḡülebesü inu sedkil-degen ülü bayasuṛad: yidam burqan-dur dotoṛadu takil boluṛsan ba: degedü boṛda-nar-tur umdaṛan boluṛsan ene araki-yı ülü aṛuqu kemen öḡüleḡçi ene çinu yaṛun bui kemejü (6a) eldeb jül maṛu üḡes-i öḡüleṛü maṛusilan qariyaṛu: araki nadur olduṛsaṛar bayituṛai: bi dakin dakin aṛuqu boltuṛai: kemen sedkikü buruṛu üḡel-tü qalaṛu sedkil töröḡülḡçi inu qoyaduṛar qoor-a-aça bolbai :: qoor-tu moṛai-yin kelen-ü qoor-a-aça bütüḡsen-ü tula: kümün-dür maṛu üḡe öḡüleḡed qoriṛ gem-i aṛudalıṛu tesçü yaḡaṛuluṛçi anu ṛutayaṛ qoor-a-aça bolbai :: ṛalıṛu jöḡei-yin bal-aça bütüḡsen-ü tula: araki-yin amtan anu bal-un amtan-aça ülemṛi amtan-tai (6b) boluṛsan-u tula: tebçin ülü çiduṛçi anu dötüḡer qoor-a-aça boljuqui :: ṛalıṛu noṛai-yin aman-u silüsün-eçe bütüḡsen-ü tula: busud olan arad-luṛ-a keregül temçel üleḡkü ba: askildun ḡübsilçekül kiged: arisun miq-a yasun terigüten-i silbura tatalçaṛu jobaṛçi anu tabdaṛar qoor-a-aça bolbai :: simnus-un yisün büṛḡeçi kümün-ü çimügen-ü qoor-bar bütüḡsen-ü tula: araki soṛtoṛsan arad ṛar köl-ün qamuṛ çimügen inu qalaṛu buçalaṛad saṛuqu ba kebtekü inu amur üḡei-yin tula: genedte bosun qarayilaqu ba: (7a) çuugıyan çurkirai ṛarṛaqu kiged: mori unubasu ṛalıṛaṛaṛsan metü ergi ba ṛuu nura: ṛanṛı-a qalil: qada ba usu mören terigüten-eçe ayul ügel dobtulan ḡüyülḡejü unaṛu miq-a yasun ba niṛur çirai silburçu jobaṛçi anu ṛirṛuduṛar qoor-a-aça bolbai :: ükeḡer-i ideḡçi çinu-a-yin nidün-ü çeçeḡei-eçe bütüḡsen-ü tula: araki ber masi soṛtoṛsan kümün-ü nidün inu balayiran kökeregged çabçin irmeṛü ülü çidaqu ba: yaṛuqan-i çu toḡorqai ülü tanin oyun anu toṛıṛaṛu budunḡuyıṛaṛçi (7b) anu doloduṛar qoor-a-aça bolbai :: ükeḡer-ün miqan-aça bütüḡsen-ü tula: arakin-i üḡülṛi sitüṛü aṛuṛçi kümün-ü öḡḡe çirai anu ünesün metü köb kökereṛü üḡesi üḡei boluṛçi anu naimaduṛar qoor-a-aça bolbai :: em-e ragka-yin (туб. rakša) umai-yin çisun-aça bütüḡsen-ü tula: araki üḡülṛi aṛuṛçi arad-un bey-e-lüḡe qamtu töröḡsen sülde tıḡri inu jayılaṛu ṛaruṛad: tegün-ü oron-dur simnus-un qayan batuda saṛuṛu tere kümün-ü naiman tümen döṛben mingṛan nisvanis-i ṛal metü (8a) badaraṛulqu ba: usun metü dabalṛan dolḡisqaqu

240

busu basa yurban maýu jayaýan-u jobalang-i amsaqu-yi daki yaýun-
 ögülekü: minu (11b) şabi toyid quvaray-ud sonosurtun: ene araki
 aýuqu-i-yi duralabasu ta-nuýud tere jobalang-i edlekü-eçe busu amur
 oron qamiý-a-aça olomui ta: ta-nuýud ene araki kemegdekü inu
 burqan-i takiqu jokis-tai boluýsan bögetele: bida ene arakin-i ülü
 aýumu kemen ögülekü boluýsan ene yaýun bul kemebesü: burqan-u
 qutuy-i ese oluýsan-u tula: burqan-u eyimü takil-i qamiý-a edleýü
 čidamu: üliгерlebesü arslan-u qarayıýsan ʔajar-tur: ünegen qarayı-
 ʔad uýuça-ban quýuraýu ükügsen (12a) kiged: garudi-yin qalin ni-
 sügsen ʔajar-tur biljuuqai nisün geýü jigür-iyen quýuraýsan üliгер-i
 üjegtün: burqan-u joýoý-i edlen čidaqu bögesü: burqan-u nomlaýsan
 vinal-yin čaýaýa ba: niýuça tarni-yin vaçar-tu kölgen-ü čaýajalaýsan
 ʔarčim-i edlekü yosu-yi ülü durasıyaqu tere yaýun bul: ene araki-
 -yi anu nom-un sakiýulsun-dur tabun miq-a tabun rasiyan bolýan
 adistidlaýu ergügsen-iyer tede bügüde amitan-u tabun qoor-a-yin
 nisvanis-i tegün-dür qoliju rasiyan bolýan joýoýloyad amitan-u
 nisvanis-i (12b) amurliýulbai: tabun miq-a kemegči-yin dotor-a kü-
 mün morin noqai-yin miq-a yurban bul böged: teden-i ta ber joýoý-
 lon čidaqu buyu: tabun rasiyan kemekü-yin dotor-a yeke ünür-tü
 ba ünür-tü usun kemegsen tere inu: kümün-ü baýasun stgesün
 qoyar böged: ta tegün-ü öngge-yin gem-i ariýulan (тнб. spyangs):
 rasiyan bolýan onuýu (тнб. rtogs): olan bolýan badaraýulqu (тнб.
 sbar) yurban-i (тнб. gsum) üiledýü aýun čidaqu buyu: kerbe čidaqu
 bögesü araki-yi aýuqu mön atala: ülü čidaqu bögesü ülü bolomui:
 niýuça tarni-yin yosun-dur ene araki-yi (13a) tabun rasiyan bolýan
 adistidlaqu ene yosun anu ali ündüsün tantar-a-aça nomlaýsan uý
 učir-i anu asaýubasu či yaýu ögülellei bul: Vaçar Dhara-yin (тнб.
 Badzra Dhara) ese ayiladuýsan-i içigüri ügei činu ene yosun:
 taulai-yin toloyai-dur eber uruýsan kiged: kegüser em-e-dür tung
 köbegün ügei-lüge adali bolai: buyan kilinče-yi ilýan üiledügči:
 Nom-un Qayan-u jasaý čaýaýa-dur jisur qayurmay ügei-yin tula
 simdan kičiyekü-yin egüden-eçe tebčikü keregtei bolai: basa nom-
 -un yosuray yabuýči (13b) qad noýad túsimed ba yekes terigüten
 kümün-nügüd masi sayitur sonosurtun: ene araki kemekü-dür:
 ʔaljaýuraýuluyči araki: baýaturqayči araki: bardam bolýayči araki:
 bayarqay araki: öggümer araki: bodulý-a ügei araki kemen nereyi-
 dejüküi ::
 ʔaljaýuraýuluyči araki kemegsen inu: qayan törö bariýči yekes araki
 aýubasu ʔaljaýuraýsan metü amitan-u yosun ba yosun busu-yi ülü
 medekü kiged: buyan kilinče kiged ünen quçal jöb buruýu-yi ülü
 ilýaqu qob sib terigüten-i medel (14a) ügegüý-e ʔaljaýu metü aýa-
 silaýsan-iyar: ene yirtinčü-dür maýu kümün kemen aldarsin: qoyitu
 töröl-degen ču buyan kilinče-yin üile-yi abqu oýoraqu-yi ese me-
 degsen-iyer: uridu nomlaýsan maýu jayaýan-u jobalang-i edlekü-yi
 ögülekü kereg inu yaýun ::
 baýaturqayči araki kemegsen inu: yurban erdeni-yi basumjilan do-
 romjilaqu-i-aça ülü aýuqu baýatur: qayan kiged túsimed yekes-i
 daýariqu üges-i ögüleýü jasaý yala-dur unaýayči baýatur ba: uruý
 sadun ba adali nököd-tür (14b) maýu üge ögüleýü askildün gübsil-

•dün keregül terigüten-i üiledjü çaçaçaqu-yin ülü medegçi bayatur arki bolai ::

bardam bolıayçı araki kemegsen inu: mayu ijayur-tu bögetele yekerken bardamlaqu ba: doora-du bögetele öndürken bardamlaqu kiged: ügegü bögetele bayarqan bardamlaqu ba: teneg bögetele çečerkejü bardamlaqu kiged: suruysan erdem ügel bolbaçu mer-gelken bardamlayçı araki bolai ::

bayarqay araki kemegsen inu: nadur altan mönggön terigüten bui: nadur ed mal terigüten bui kemen ögülen (15a) atala: busud-un eribesü ögçü ülü čidaqu içigüri-tü bayan ba: idegen yeke bui ke-men ögüleged olan kümün čuyıaju ideküi-dür baraydabası içigüri-tü bayan araki bolai ::

öggümer araki kemegsen inu: unuysan mori-ban öggüged yabayan boluysan öggümer ba: bey-e-degen emüsügsen qubçasun-ıyan öggü-ged ničügün bolon sayuıçı öggümer kiged: öber-ün idekü idegen-ıyen busud-tur öggüged öber-ıyen ölüsügçi öggümer araki bolai ::

ergičigülün ülü boduıçı araki kemegsen inu: (15b) qojim ögkü-yi uridu ögküi-ben ülü boduqu ba: qojim ögülekü-ben uridu ögüle-küi-yügen ülü boduqu kiged: busud-tur ögülekü čay-tayan ese kürügsen-i urida ögüleküi-ben ülü boduqu araki bolai :: yerü araki

ayurysan-ıyar angan-dayan bey-e-yin auı-a küčün doroyıtaqu ba: qoyadıyar čirai-yin öngge mayuqai boloıad olan qunıyar aturıı-a-tu bolıu ečenggi turanggi qatanggir bolomui :: yutayar qurča kelen inu čulčariju bölgülje čalčiy-a terigüten-i ögülekü bolai :: dötü-ger (16a) tođorqai oyun anu mungqay bolqu ba: tabdayar ene

qoyıtu-yin buyan kilinče-yin üile ür-e-yi sanal ügegüı-e ükükü bolai :: jırıduıyar ene nasun-dur tere jobalang-tu qubaquı soıtayı irebe kemen bögüde-dür sııoıbari bolon doromjılaydaqu-yin oron bolqu bolai :: doloduıyar ebedčin bolıaqul anu: qoor-luı-a araki anu adalı tulada: qoor anu qurča terigüten-ü erdem-ıyer: qoorlaqu

čidal ması yekē-yin tula: qoora busud-tur duıduıydıqu busu :: tungıalay čısun ba (16b) sedkil güyükü: toıtaysan sudal-un köndi-yi qayaysan-ača boluysan doıysıran ıaljayuraqu ba üküdekeü kiged qotala-da mungqaraqu ebedčin: toıqar-tu kel sıra badkan quraysan: dörben jüil araki-yin ebedčin boloyu :: bögüdeger ču

bükün-eče törökü atala: yekengki qubi-yi nereyidejüküi: ıııabari-tai kel-eče boluysan anu toloıai ebedkü amisquı ülü amuqu bey-e čičirekü: demel budungıul jегüdülekü ükügsed-lüge učıran jегü-dülekü :: sıra-ača bey-e qalaıu bučalan dayun čökekü: mungqaran qalaıu-bar uruıu sayuqu toloıai (17a) ergikü: usun-u öngge noıo-ıan sıra: nidün ıajar ulayan bolqu: badkan-ıyar bögeljin toloıal ebedkü: noıir yeke dayaraıu čičirekü gesigün kündü: bükün-eče

törögsen belge činar bükün-lüge tegüskü :: kemegsen metü böged: delgerenggüi-yi anaıaqul uqayan-u šastir-ača medegdeküi :: naima-duıyar qoyıtu nasun-dur ču uridu nomlayısan ıurban mayu jayayan-u jobalang-i edleged: kerbe kümün-ü oron-dur töröbesü mungqay oyutu boloıad mayu jang aburı bolqu bolai :: kemen (17b) nom-layısan bolai :: qotala yutumsıı-un ündüsün : qoor-a-tu araki-yi sayıtur tebčigdeküi :: : ::

oročiyluluysan-u temdeg inu (тнб. 'gyur byang-ni):

angq-a soŋtaŋu (тнб. ra ro dang-po) seremji ūgei ba:
ali basa qoyaduŋar soŋtaŋu anu (тнб. ra ro gñis-po) ɣaljaŋu ɟaŋan metü:
adaŋ ɟutaŋar (тнб. ra ro gsum-pa) soŋtaŋu anu ūküde! metü:
ai eyimü ɟurban soŋtaŋu-ača ɟayilaɟdaqui ::

edeger ɟurban soŋtaŋu bolbasu:
ene inu öd ūgei-yin: oron:
ene inu šaŋsibad čalɟayiraqu-yin sitügen:
ene inu maŋu ɟayaŋan-dur odqu ɟam-i:
endegürgülün ūjegülügči (18a) mön bülüge ::

ariŋun nom kiged nom busu ɟirɟalang ɟobalang:
ali keregtei kereg ūgei tusa-tai ba qoora-tai:
alin-i ču ilɟaju ūlü medegči:
araki tegün-dür mergen bögesü ken sinumu-a ::

ene araki-yi ken tebčin čidabasu:
erketen inu todorqai uqaŋan anu tungɟalay boloyad:
egüride keŋey-e ču tegün-ü bey-e sedkil inu:
eregüü qoor alin-lyar ču ūlü čidaydamui ::

duradqui uqaŋan-ača qaɟačaŋsan araki-yi aɟubasu:
doŋsin ɟaljaŋu killing ba bayasqui aburitan: (18b)
doriŋun dayisun bey-e-yi inu teberibeču:
doroyitaŋsan-ača ɟokis-tai ɟokis ūgei-yi tegsi bolɟaɟči mön bolai ::

osol ɟutumsıɟ bügüde-yin ündüsün qara araki-yi:
uɟuqui-dur ilete bayasuɟčin:
öber-i tusalan busud-i ɟirɟaŋulun ūlü čidamui:
öngge-yi maŋu bolɟan mungqaraŋulun üiledügči araki mön bülüge ::

araki-yin erke-dür orobasu degedüs ču:
adaŋ ünegen činu-a metü maŋusiyaydaqu-yin oro! boloyu:
ai eyimü yosu-yi medejü:
alaɟci hala-yin (тнб. ha la) qoora metü egün-i (19a) tebčigtün ::

todqar-tu araki-yin gem-üd-i medebeču sinuŋsan:
toyid-i nom-un sakiŋulsun ɟasaɟlaqu ba:
torɟaɟuli-tu gertei-dür ču öljei busu ursıɟ boloyu:
tung qoyitu ɟayaŋan-dur yekede ukilaɟči tamu-ača ɟayilalta ūgei ::

učir teyimü-yin tula kümün dürsü-tü adaŋusun busu bögesü:
ursıɟ-tu yeke qoora amin-i buliyaɟči egün-i türgen-e tebčiged:
usun-u čöbürigün metü ene bey-e-yi keŋiy-e oɟuraqu:
oɟta (19b) maɟad ūgei-yin tula ɟayaŋan buyan-i kičiyegtün ::

manaŋar ba qoyitu yirtinču qoyar-un:
man-dur amin (= alin) anu uridu kürčü irekü inu bolɟaŋ-a ūgei tula:
manaŋar-un aɟi törökü-yi simdal ūgei:
maɟaday-a qoyitu-yin tusa-yi kičiyekü ɟokistai ::

ene metü sanaŋulun duradqaju:
egenikte öber-lüge adalı arakın-a sinuɟčin-a tusa bolquu kemejü:
endegürel ūgei udq-a-yi ese onobaču:
eblegülin orčiɟulbai bi Mongɟol-un keleber Radn-a (тнб. Ratna) neretü::

(20a) egün-eče boluysan ması čaŋan-u čıŋulɟan-iyar:
eke qamuɟ amitan-iügüd:
endegürel-tü yabudal mör-üd-eče ɟayilaɟu:
erkin degedü bodhi-yi olqu-yin siltarɟan-dur ɟoriɟulumui :: ::

**[ИСТОРИЯ] ПРОИСХОЖДЕНИЯ ВОДКИ И НАСТАВЛЕНИЕ,
РАЗЪЯСНЯЮЩЕЕ [ЕЕ] ПОЛЬЗУ И ВРЕД,
ИЗЛОЖЕННЫЕ НАСТАВНИКОМ ПАДМА-САМБХАВОЙ**

[Однажды], когда царевич Гунгаджал попросил Падма-Самбхаву: «Соизволь рассказать, откуда и почему в древности появилась водка», наставник Падма-Самбхава поведал следующее:

«Давным-давно, 4386 калп¹ тому назад, Пришедший подобным образом² Будда по имени Лунный Свет³ явился в мир, чтобы проповедовать святое учение. В то время как слушавшие учение у этого Будды живые существа — владыки восьми областей [мира] со своей свитой, как-то: восемь царей тенгриев, восемь царей асуров, цари людей, киннаров, гандхарвов⁴, махорагов, нагов⁵ и прочие, собравшись вместе, внимали словам будды, греховный царь демонов⁶, чинивший зло живым существам, не сдержавшись, подумал со злостью: „Что же это ко мне никто не пожалует, тогда как у Будды Пришедшего подобным образом собралось такое множество живых существ?“ — и с досады заревел.

[Однажды], когда тот греховный царь демонов спал, его гений-хранитель⁷ по имени Великий Грозный Черный [Тенгри]⁸ ниспослал ему сновидение с таким советом: „Ты, царь, не печалься. Я и тебе дам религию. Если достанешь мозг свирепого белого льва, пену из пасти разъяренного слона, жало ядовитой змеи, мед злой пчелы, слюну бешеной собаки, костный мозг девяти демонических плясунов, зрачок волка, пожиравшего мертвецов, мясо трупа и утробную кровь женщины-ракшаса⁹ и затем, прочитав мантры-проклятия¹⁰, смешаешь эти девять веществ, то образуется большая река отравы, именуемой водкой“.

Тот греховный царь демонов, пробудившись от сна, очень обрадовался. Собрал все необходимое и, соорудив на вершине скалистой горы каменный котел, приготовил в нем смесь согласно тому, что услышал во сне. [И с тех пор] постоянно стали течь десять больших водочных рек. Все живые существа, слушавшие в то время учение Будды, выпили той водки, приняв ее за воду, и сильно опьянели. Оттого, что яд водки впитался в землю, появилось хлебное и фруктовое вино.

Греховный царь демонов, обрадовавшись, принялся подсчитывать, сколько живых существ собралось у Будды и сколько у него. Оказалось, что три четверти и большинство четвертой части [существ] собралось у Будды, у него же — меньшинство. Сокрушенный этим, царь демонов сидел, печалась и страдая. [Но опять явился] его гений-хранитель Великий Грозный Черный [Тенгри] и сказал: „Ты не горюй! Живые существа этой калпы живут сто тысяч лет и очень добродетельны. Именно поэтому у тебя собралась меньшая часть четверти их. В будущем, когда умножатся калпы короткой жизни, твоя религия

получит гораздо большее распространение, нежели учение Будды“.

Услышав эти слова, греховный царь демонов выразил такое злое пожелание: „Пусть в последующих калпах короткой жизни моя религия распространится более, чем учение Будды! Пусть живые существа будут наделены участью трех дурных перерождений¹¹, и особенно участью низвержения в Вечный ад¹²!“

Едва он произнес это злое пожелание, как Будда благодаря своей пронизательности узнал об этом и высказал благопожелание: „Пусть я своим благословением сообщу твоей водке, приготовленной из девяти ядов, свойства [пяти видов мяса¹³ и] пяти нектаров и, примешав к ней яд пяти пороков¹⁴, выпью все и тем избавлю живые существа от несчастий и возведу их в степень всецело совершенных будд!“.

[Будды предсказали]:

„Если простолудин выпьет водки, то из-за того, что в состав водки входит яд из мозга свирепого белого льва, он вообразит, что нет никого превыше его, и станет презирать три драгоценности¹⁵ и тем заслужит неизбежную участь низвержения в ад и прочие области трех дурных перерождений. Он станет также оскорблять высоких ханов и князей и за то подвергнется наказанию ханской властью. Он рассорится и подерется с равными себе товарищами и потому разлучится с ними. Вот что происходит от действия первого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит пена из пасти разъяренного слона, [испивший водки] будет недоволен, когда нельющие начнут осуждать водку. Он станет вопрошать: „Почему порицают водку, которую подносят в жертву буддам и которую пьют высокие правители?“ Начнет также всячески браниться и сквернословить, повторяя свое желание: „Пусть у меня [всегда] будет водка и я буду снова и снова пить ее“. Вот какие пагубные и низменные желания порождает второй яд.

Из-за того что в состав [водки] входит яд из жала ядовитой змеи, [испивший ее] будет выводить людей из терпения, оскорбляя их и копаясь в чужих грехах. Вот что происходит от действия третьего яда.

Из-за того что в состав [водки] входит мед злой пчелы и потому она даже вкуснее меда, [испивший ее] уже не сможет отказать от водки. Вот что происходит от действия четвертого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит слюна из пасти бешеной собаки, [испивший водки] ввязывается в ссоры и драки с другими людьми, а это приводит к ушибам и увечьям. Вот что происходит от действия пятого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит яд из костного мозга девяти демонических плясунов, у опьяненного водкой человека костный мозг рук и ног раскаляется и вскипает, и тогда человеку трудно спокойно сидеть и лежать. Он вдруг вскакивает

и поднимает шум и гам. Если же сядет на коня, то помчится, не обращая внимания на овраги и ущелья, на реки и скалы, и в результате упадет и разобьется. Вот что происходит от действия шестого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит зрачок глаза волка, пожиравшего мертвецов, у сильно опьяненного человека глаза гаснут и тускнеют и он не может [даже] моргать. Он ничего ясно не различает, и ум его омрачается. Вот что происходит от действия седьмого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит мясо трупа, лицо у постоянно пьющего водку становится безобразным и совершенно серым, как пепел. Вот что происходит от действия восьмого яда.

Из-за того что в состав [водки] входит утробная кровь женщины-ракшасы, от человека, постоянно пьющего водку, уйдет родившееся вместе с ним божество и его место прочно займет царь демонов. И [тогда] от поступков того человека 84 тысячи его пороков вспыхнут как огонь, взбурлят как река, затрепещут как на ветру, воздымнутся как пыль, и, совершив десять черных¹⁶ и пять неискупных¹⁷ грехов, нарушит он обет и клятву, отчего и низвергнется в область трех дурных перерождений, в Вечный и прочие ады, где подвергнется всяческому адским мукам". Так предсказали все будды трех времен¹⁸.

И еще [они] изрекли: „Хотя будды и бодхисаттвы¹⁹ ведают причины и следствия хорошего и дурного в настоящем и будущих перерождениях, однако [и простому смертному] [по поведению людей], опьяненных водкой, сотворенной из девяти ядов демона, нетрудно определить, кто из какой области перерождения появился на свет. Дело вот в чем. Когда водкой опьянены люди, возродившиеся из областей тенгриев и людей, то их тела, речи и души не слабеют. Рассудок становится тверже и спокойнее. Говорят они справедливые слова и ведут себя кротко.

Когда опьянены люди, появившиеся на свет из области асуров, то они сквернословят, ссорятся и дерутся. Ведут себя весьма недостойно — завистливы и скупы.

Когда опьянены люди, появившиеся на свет из области адов, то они беспричинно рыдают.

Когда опьянены люди, появившиеся на свет из области пре-тов²⁰, то они еле-еле держатся на ногах, качаются и падают.

Когда опьянены люди, появившиеся на свет из области животных, то они не могут вымолвить ни слова и [только] бормочут, став тупыми и немymi, как скот".

Наш учитель Будда Шакьямуни повелел так: „Воздерживайтесь вовсе от употребления водки, влекущей ко множеству пороков".

И еще он сказал: „Послушайте и вы, мои ученики-монахи. Если [кто из вас] выпьет водки хотя бы даже с росинку, удерживающуюся на кончике травинки, то он не будет более моим

учеником. Те из монахов, кто будет пить водку, как бы впадут в безумие и станут неводержанны в делах тела, речи и мысли. Будут болтать пустые, непристойные и грубые слова. В душе своей возлелеют все пороки, в том числе похоть, гнев, невежество, гордыню, скупость и зависть. Когда, [напившись водки], потеряют сознание и упадут замертво, то осрамятся они, дав собакам облизать свой испачканный рвотой рот и позволив посторонним людям созерцать свои совершенно обнаженные срамные места и прочее. Из-за того что рожденные вместе с ними божества покинут их, а грозные хранители святого учения разгневаются, у них ни с того ни с сего пойдет носом кровь и они погибнут какой-нибудь ужасной смертью — упав со скалы или с лошади, застигнутые наводнением или пожаром. И тогда они падут в восемнадцать адов, такие, как восемь горячих и восемь холодных, и будут невыносимо долго терпеть муки Вечного ада“.

[Вы] спросите: „Какова продолжительность пребывания в Вечном аду?“ А вот какова. Если выкопать квадратную яму глубиной в 80 маховых сажений и длиной-шириной [тоже] по 80 сажений и, наполнив ее зернами кунжута, вынимать по одному зернышку каждую калпу, то пребывание в Вечном аду окончится только тогда, когда [в яме] иссякнет весь кунжут. Надо ли еще тут говорить о страданиях трех дурных перерождений!

Слушайте же, мои ученики — монахи и послушники. Если пристраститесь к пьянству, то не обретете покоя, а будете испытывать все те [перечисленные] страдания. Зачем вы говорите: „Буддам-то подносят водку, а нам ее пить запрещают?“ Но ведь вы-то, не достигшие степени будд, не можете пользоваться их дарами. Посмотрите, например, притчи о том, как погибла лиса, сломав себе хребет, пытаясь прыгнуть так же далеко, как лев, или о том, как погибла пташка, обломив себе крылья, пытаясь взлететь столь же высоко, как и Гаруда²¹. Если можете употреблять напиток будд, то почему не желаете соблюдать правила поведения, изложенные Буддой в Винае²², и законы, установленные в тантрической Ваджраяне²³?

Когда подносят водку хранителям святого учения, благословляя ее с пожеланием, чтобы она обратилась в пять видов мяса и пять видов нектара, те [хранители], примешивая к ней яд пяти пороков всех живых существ, выпивают все, избавляя этим существа от их грехов.

В число пяти видов мяса входят человечесьё, лошадиное и собачье мясо. Вы должны будете съесть их. В число пяти видов нектара входят „вонючая“ и „очень вонючая“ жидкости. Это человеческие моча и кал. Вы, невзирая на отталкивающий вид, должны будете многократно испить их, как будто это нектар. Если сможете сделать это — вам будет дозволено пить водку. Если не сможете — будет запрещено.

Что вы ответите, если спросят, в каком разделе Тантры

описан ритуал таинственного благословения водки, превращающий ее в пять видов нектара? Ведь вы ответите то, чего и не говорил Ваджрадхара²⁴. Получится вроде того, что на голове у зайца выросли рога, а бесплодная женщина родила ребенка.

Закон Владыки Учения²⁵, различающего добродетели и грехи, одинаков для всех. Поэтому необходимо упорно воздерживаться [от пьянства].

И еще выслушайте-ка внимательно, цари, князья, сановники и прочие знатные люди, следующие святому учению [Будды]. Водка имеет такие названия: „Водка, порождающая безумие“, „Водка, дающая [иллюзию] мужества“, „Водка, делающая высокомерным“, „Водка, заставляющая похвально богатьством“, „Водка, ведущая к расточительству“, „Водка, побуждающая к неосмотрительности“.

„Водка, порождающая безумие“. Если цари и знатные правители станут пить водку, то будут поступать как безумные, не ведая, что прилично и что неприлично, не отличая добродетели от порока, правды от лжи, истины от заблуждения. Не будучи в состоянии разобратся в клевете, прослынут в этой жизни плохими людьми, а в последующих перерождениях из-за того, что не знали [основ] принятия и отвержения добра и зла, претерпят все муки дурной участи, о которых уже упоминалось прежде.

„Водка, дающая [иллюзию] мужества“. [Пьяный мнит себя] героем потому, что не боится порочить три драгоценности; не ведает, что будет наказан за оскорбление царя и сановников; не знает, что в результате ссор и драк потеряет родных и друзей.

„Водка, делающая высокомерным“. [Выпив] водки, низкорожденный начинает изображать из себя высокородного, простолудин — вельможу, бедняк — богача, глупец — мудреца, невежда — ученого.

„Водка, заставляющая похвально богатьством“. Кто, [выпив водки], похваляется: „У меня много золота и серебра. У меня много имущества и скота“, но, когда другие просят, не дает ничего — тот презренный богатеи. Кто, [выпив водки], похваляется: „У меня много еды“, но когда у него собирается много людей, то еды не хватает, — тот презренный богатеи.

„Водка, ведущая к расточительству“. От водки становятся такими щедрыми, что, отдавая коня, сами остаются пешими, отдавая одежду, сами остаются нагими, отдавая пищу, сами голодают.

„Водка, побуждающая к неосмотрительности“. От водки становятся настолько неосмотрительными, что преждевременно отдают то, что следовало бы отдать попозже; преждевременно говорят то, что следовало бы сказать попозже; обещают то, для чего не настало время.

И вообще, если будете пьянствовать, то:

Во-первых, физическая сила пойдет на убыль.

Во-вторых, лицо станет некрасивым, покроется морщинами, исхудает и огрубеет.

В-третьих, язык закоснеет и будет нести вздор.

В-четвертых, ум отупеет.

В-пятых, умрете, не ведая, какие плоды принесут вам добрые и дурные деяния в этом и последующих перерождениях.

В-шестых, в этом перерождении все будут презирать и унижать вас, говоря: „Вот, явился этот назойливый пьяница!“

В-седьмых, водка порождает болезни без помощи других ядов, поскольку она сама подобна сильнодействующему яду и обладает большим отравляющим действием. [От потребления] водки возникают четыре заболевания: бешенство, обморок, помрачение рассудка и скопление излишнего воздуха и желчи, вызываемое закупоркой сосудов, по которым текут кровь и животворная сила. Хотя все они могут появиться и по другим причинам, но в большинстве своем [симптомы отравления водкой] таковы: от избытка воздуха болит голова, учащается дыхание, бросает в дрожь, во сне мерещатся покойники и прочие кошмары. От [избытка] желчи поднимается температура, пропадает голос, слабит, кружится голова, моча приобретает зеленый цвет, краснеют глаза. От [избытка] слизи болит голова, тянет в сон, знобит, отнимаются конечности. В общем, проявляются симптомы всяческих болезней. Подробнее об этом смотрите в медицинских трактатах.

В-восьмых, в последующих перерождениях будете испытывать муки трех видов дурной участи, о которых речь уже шла выше. Если ж возродитесь в мире людей, то будете слабоумны и скверного нрава». Так поведал [Падма-Самбхава].

Полностью откажитесь от вредоносной водки — причины всех пороков!

Примечания переводчика

Поначалу, опьянев, становисься беспечным.

Затем — похож на взбесившегося слона.

И наконец — подобен трупy.

Избегай этих видов опьянения.

Что касается трех состояний опьянения,

То первое — источник глупости,

Второе — причина нарушения обетов,

Третье — путь страданий, открытый для заблудших.

Если ты мудр, то зачем тебе водка —

Препятствие к постижению различий

Между святым учением и неверием, блаженством и страданием,

Нужным и ненужным, полезным и вредным?

Если сумеешь отказаться от водки,
То органы чувств прояснятся, ум просветлеет.
Душа и тело станут неподвластны
Любому вредоносному яду ее.

Когда пьешь водку, лишаящую памяти и рассудка,
То тебе безразлично, в чьи объятия попасть —
Добродушного или злобного [человека]
Или [даже] злейшего врага.

Кто с явным удовольствием пьет водку,
Причину всех ошибок и пороков.
Тот себя не спасет, других не осчастливит.
И, рано подурнев, владет в слабоумие.

Даже знатные [люди], попав во власть водки,
Становятся объектом осуждения, подобно подлому шакалу.
Знай это!
И воздерживайся [от водки], убивающей подобно яду.

Те из монахов, кто знал о вреде водки, но был охоч до нее,
Будут наказаны Хранителем Учения.
Не пользу, а бедствие несет [водка] и простым мирянам.
В грядущих перерождениях не избежать им Ада рыдающих ²⁶..

Потому-то, если ты не скот в человеческом облике,
Немедленно откажись от этой пагубной, вредоносной отравы.
Стремись творить добро, ибо неизвестно,
Когда покинешь это тело, подобное пузырьку в воде.

А поскольку все равно не ведаешь,
В какой жизни будешь счастлив — в нынешней или будущей,
То, не забываясь о сегодняшней жизни,
Старайся ради своего будущего блага.

Напоминая об этом
И стремясь помочь подобным мне, падким на водку людям,
Я, по имени Радна, хотя и не постиг целиком смысл [написанного],
Но точно перевел все на монгольский язык.

Пусть созданное благодаря этому
Собрание белых добродетелей
Поможет живым существам избежать ошибок
И обрести высшее совершенство!

Примечания к переводу

¹ К а л п а — период времени, равный существованию вселенной с момента зарождения и до полного разрушения ее.

² Пришедший подобным образом — один из эпитетов будд.

³ Будда по имени Лунный Свет — один из будд, которых, по мнению буддистов, было, есть и будет великое множество.

⁴ Тенгри, асуры, киннары, гандхарвы — в буддийской мифологии существа, населяющие верхние области вселенной.

⁵ Махораги, наги — мифические гигантские змеи, обитающие в морях и в подземном мире.

⁶ Греховный царь демонов — глава демонов-искусителей, постоянно стремящихся отвлечь людей от учения Будды.

⁷ Гений-хранитель — при рождении каждого существа вместе с ним появляется якобы и его гений-хранитель, сопутствующий и покровительствующий на всем жизненном пути.

⁸ Тенгри — в данном ксилографическом издании это слово пропущено, однако проставлено во всех остальных рукописях и ксилографических изданиях сочинения.

⁹ Ракшасы — в древнеиндийской мифологии один из основных классов демонов, выступающих в роли врагов людей.

¹⁰ Мантры-проклятия — один из видов магических заклинаний, имеющих, по убеждению буддистов, чудесную силу воздействия на окружающий мир и потому чрезвычайно распространенных среди них.

¹¹ Участь трех дурных перерождений — т. е. перерождений в виде животных, претов (биритов) и адских существ.

¹² Вечный ад — по описаниям буддийских сочинений, самое нижнее и самое ужасное восьмое отделение горячего ада.

¹³ [Пяти видов мяса] — дополнено по тибетской рукописи Slob dpon padma-'byung-gnas-kylis mdzad-pa'i chang-gi 'byung khung dang bzang ngan gnam-par phyed-ba'i gnam bśad žes-bya-ba bzugs-so (из личной коллекции Д. Ендона).

¹⁴ Пять пороков — убийство, воровство, разврат, ложь и злословие.

¹⁵ Три драгоценности — Будда, его учение и буддийская община.

¹⁶ Десять черных грехов — убийство, воровство, разврат, ложь, злословие, грубость, клевета, жадность, злоба, превратные воззрения.

¹⁷ Пять неискупных грехов — см. примеч. 14.

¹⁸ Будды трех времен — т. е. будды прошедшего, настоящего и будущего времени.

¹⁹ Бодхисаттва — существо, достигшее степени Будды, но отказавшееся выйти из круговорота жизни и оставшееся в мире людей ради спасения их. В сочинениях северных буддистов наиболее часто упоминаются восемь бодхисаттв, в Тибете же и Монголии особенно популярны были три из них — Авалокитешвара (Хонгшим-бодхисаттва), Ваджрапани и Маньджусри.

²⁰ Преты — обитатели одной из областей перерождений дурной участи. Страдания претов заключались главным образом в постоянном голоде и жажде.

²¹ Гаруда — в буддийской мифологии — огромная птица, вечный враг нагов (см. примеч. 5).

²² Виная — старейший по времени составленный раздел буддийского канона «Ганджура», содержащий правила монашеской дисциплины.

²³ Тантрическая Ваджраяна — направление буддизма, пользовавшееся большой популярностью в Тибете и Монголии.

²⁴ Ваджрадхара — одна из форм Ади-Будды, первичного Будды, «хранителя всех тайн» и первопричины вселенной.

²⁵ Владыка Учения — эпитет Эрлик-хана, грозного судьи умерших и повелителя ада.

²⁶ Адрыдающих — четвертое отделение буддийского горячего ада.

З. К. Касьяненко

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ РЕДАКЦИИ МОНГОЛЬСКОГО «ГАНДЖУРА»

Рукописный «Ганджур», хранящийся в библиотеке Восточного факультета ЛГУ, представляет собой первую полную редакцию буддийского канона на монгольском языке начала XVII в. [Касьяненко, 1977, с. 156—162]. Веком позже была издана ксилографическим способом новая редакция «Ганджура» [Ligeti, 1942].

Текст ленинградской рукописи остается до сих пор неизвестным научному миру, поэтому исследование и публикация рукописи — актуальная и перспективная задача. Настоящая статья посвящена сравнительному анализу рукописного и печатного вариантов самого значительного по объему отдела «Ганджура» — *Dandir-a* (санскр. Tantra). Из 1161 сочинения, входящего в ксилографический «Ганджур», на долю этого отдела приходится 745, примерно такое же соотношение наблюдается и в рукописном «Ганджуре». В рукописи отдела *Dandir-a* (т. I — XXVI) содержится 523 сочинения. Однако разница на 222 сочинения не означает, что всех этих сочинений нет в рукописном «Ганджуре», они могут входить в другие, еще не каталогизированные отделы, как, например, L. 161¹, L. 175, L. 621, обнаруженные в отделе *Eldeb* рукописного «Ганджура».

Сопоставление текстов отдела *Dandir-a* печатного и рукописного «Ганджура» привело к следующим результатам:

1. В рукописи есть сочинения, которые не обнаружены в печатном «Ганджуре»: 1) рук. 74: *Čoγ-tu belge bilig včir qamuγ-ača quriyangγui: kemegdekü ündüsün* (IV, 78a—93a); 2) рук. 93: *Ilete bodi qutuγ oluγsan neretü* (V, 8a—10a); 3) рук. 96: *Čoγ-tu včir erike-yi ilete ögülegči qamuγ dandras-un niγuča jirüken-i teyin böged negeküi neretü ma-ha yoga čar-dr-a* (V, 48b—67a); 4) рук. 106: *Čoγ-tu [ulaγan] Erlig-ün dayisur-u qaγan neretü* (VI, 48b—59b); 5) рук. 126: *Qutuγ-tu bilig-ün či-*

¹ Здесь и далее сочинения из печатного «Ганджура» обозначены порядковыми номерами, соответствующими каталогу Лигети [Ligeti, 1942]; сочинения из рукописного «Ганджура» названы полностью и обозначены номерами, под которыми они значатся в подготовленном нами к изданию «Каталоге ленинградского рукописного „Ганджура“» (Ч. I. „Тантра“).

nadu kijaγar-a kürügsen-ü qorin tabun qaγalγ-a-tu neretü yeke kölgen sudur (VIII, 2a—2b); 6) рук. 127: *Čoγ-tu vdir jirüken čimeg neretü dandiras-un yeke qaγan* (VIII, 2b—27b); 7) рук. 231: (начало)... *kemen naimanda ögülen egülen qariγu boluyu* (XIV, 30b—31b); 8) рук. 296: *Teyin böged alaqui γurban doγsid-i nomuqadqaγči neretü niγuča dandir-a* (XX, 122a—124a); 9) рук. 445: *Silesün ebečir-i arilγaqui tarni* (XXIV, 37b); 10) рук. 448: *Yeke mingγan-ača boluγsan em-tü tarni üiledküi* (XXIV, 37b); 11) рук. 450: *Čuburil-tu teγ-e-γi öglige ögküi tarni* (XXIV, 37b—38a); 12) рук. 481: (начало) *γurban erdeni-tür mörgümüi* (XXIV, 82b).

2. В рукописи отдела *Dandir-a* обнаружено 150 сочинений, имеющих по паре идентичных сочинений в печатном «Ганджуре»². Тексты содержат расхождения, не выходящие за пределы вариантных. В рамках статьи нет возможности привести все различия, выявленные нами в идентичных сочинениях. В подавляющем большинстве случаев текст рукописного сочинения совпадает полностью с текстом одного сочинения из пары идентичных. Второй ксилографический текст из этой же пары оказывается в вариантном отношении как к своей паре, так и к рукописному. Например, текст рук. 386 (XXIII, 90a): *Qoyar silüg-tü tarni* — идентичен тексту L. 316 и L. 559. Различия в текстах ксилографического «Ганджура» следующие:

L. 316	L. 559
gemürekü	gemsikü
eregüd bügüde	gem bügüde
ayalγu ba	üge ba
qamuγ ijaγur	qamuγ oron-nuγud

Рукописный текст полностью совпадает с L. 316.

Примерно одна треть из этих сочинений полностью или почти полностью идентична печатным. Так, например, текст рук. 159 (XV, 5a—5b): *Qutuγ-tu alcar tegüsügsen eke-yin tarni* — полностью идентичен текстам L. 196 и L. 633, различий в печатных текстах также не обнаружено. И только 13 сочинений из 150 содержат различия из обоих текстов печатного «Ганджура». Например, текст рук. 367 (XXIII, 72a—74b): *Ary-a Avalokita-išvari-yin türbel ügel niγuča-yin sang sedkil metü kürdün-ü jirüken neretü tarni* — идентичен текстам L. 375 и L. 539. Различия в них распределяются следующим образом:

Рук. 367	L. 375	L. 539
нет санскритского и тибетского названий сочинения tarni	есть санскритское и тибетское названия сочинения toγtaγal	нет санскритского и тибетского названий сочинения tarni

² Идентификация производилась по тексту монгольского печатного «Ганджура» [Mongolian Kanjur, 1974].

badma-yin
üiledkülsügei
ebdegci neretü
nököge bölüg
em-i barilduyluluşan
qolo-yin yosutu
Ços-grub

lingqu-a-yin
üiledküi bui bölüge
ebdegci neretü
nököge bölüg
em-i barilduyluluşan
qola-yin yosutu
Ços-grub

badma-yin
üiledkülsügei
ebderekü-yin tarni
qoyaduğar bölüg
em-i nayıraqluqi
öni yosutu
Ços-grub ber

На примере этих соотношений обнаруживается тенденция, которая оказалась ведущей при редактировании, в частности, этих 150 сочинений в период подготовки печатного «Ганджура»: рукописные тексты, как правило, полностью включались в ксилограф.

3. Одно сочинение — рук. 379: Qutuğ-du nidüber üjegci[-yin] jürüken (XXIII, 83a) — идентично трем печатным — L. 377, L. 392, L. 552.

4. В рукописи отдела *Dandir-a* есть 26 пар идентичных сочинений, каждая из которых соответствует одному сочинению печатного «Ганджура». Поскольку речь идет об идентичности сочинений, входящих в рукописный «Ганджур», текст которого не публиковался, представляется целесообразным дать текстологическую характеристику всех этих пар³.

1) Рук. 21 (III, 22a—23b) и рук. 79 (IV, 117b—119a) идентичны L. 90. При одинаковом содержании рукописные сочинения обнаруживают значительные лексические расхождения:

Рук. 21

Название: Niyučas-un dandr-a
bügüde-yi teyin böged ilayaqui
yurban doysid-i nomuqadqai
neretü sitügen
Имя переводчика: Soyiji-bsan-
gbo

Рук. 79

Niyuča tarni dandiras-i teyin
böged ilayaşan doysin-i nomu-
qadqayci: kemegdeküi suburğan
Sayin nom-tu

Большую близость к L. 90 обнаруживает рук. 21.

2) Рук. 23 (III, 25a—26a) и рук. 81 (IV, 120b—121b) идентичны L. 92. Различия между ними носят лексический и морфологический характер:

Рук. 23

Название в конце сочинения:
İaju tegüs nöğcişen köke de-
bel-tü Vçir-a banı vçir-iyar
negeküi kemekü: dandir-a-aça
yurban ijayur-i teyin böged
ilayaqui neretü
öbesüben
ken-iyer çajar
boluyu
qamuğ

Рук. 81

Çar-çayan vçir-tu köke degel-
tu: vçir-a angçayışan dandir-a
yurban yirtincü[-yıl] teyin böged
ilaşuşan kemegdeküi
öber-ün böged
qamuğ çajar
bolbai
qotala

³ Имена, эпитеты и отдельные слова в цитируемом тексте приводятся в неисправленном виде в целях сохранения достоверности текста.

Колофоны в рукописи совпадают с колофоном в L. 92, лишь в рук. 81 после имени индийского переводчика стоит *keteg-dekü*.

3) Рук. 24 (III, 26a—31b) и рук. 82 (IV, 121b—127b) идентичны L. 93. Различия между рукописными текстами значительны: отличаются не только слова и грамматические формы, но и части предложения. Однако смысловая близость сочинений не нарушается:

Рук. 24	Рук. 82
Название вписано слева от вертикальной черты:	
Çoγ-tu včir sedkil-ün niγuça-yin dandır-a luus-un qaγan ijaγur-un dalai jarliγ boluγsan	Çoγ-tu včir-un doγsin jirüken-ü dandır-a qaγan ijaγur-tu luus-un dalai jarliγ jokiyaγsan

Текст рук. 24 полностью совпадает с текстом L. 93. Колофоны всех трех текстов также совпадают.

4) Рук. 25 (III, 31b—33b) и рук. 83 (IV, 127b—129b) идентичны L. 94. Различия в рукописных текстах касаются не только отдельных слов и грамматических форм, некоторые части предложений построены по-разному, но по смыслу тексты идентичны:

Рук. 25	Рук. 83
Название: Çoγ-tu qundur včir sedkil-ün niγuça qoyitu dandır-a sayitur tegüsügen oγtarγui-yin niγuça jirγalang-i tegüskegči kürdün yirtinčüs-i küleged qaγuluγulaγči rasiyan-u qumqan-iyar çoγlaγsan ba dotor-a uququi qoros-i eçügülküi	Çoγ-tu doγsin včir jirüken-ü niγuça-yin qoyitu dandır-a niγuça-yin amin masi tegülдер kürdün-ü jirγalang-i tegüsügen yirtinčü-yi qarilγul-un küiligči rasiyan-u bumba mandal-un dotor-a onoqui qoor-a-yi qorilγaqui

В колофонах имеются расхождения в написании имени тибетского переводчика, а также небольшие лексические различия:

Hindkeg-ün baγsi Ab-a yukata kiged Töbed-ün kelemürči laban-a Sn-a uugči rjun nayirayulju orčiγuluyad orosiγulbai:::	Enedkeg-ün ubadini Ab-a yuktila kiged: Töbed-ün kelemüči lam-a paṇḍida Nom-un kičiyenggüi orčiγulju orosiγulbai:::
--	--

Большую близость к печатному тексту обнаруживает рук. 83.

5) Рук. 26 (III, 33b—34b) и рук. 84 (IV, 129b—130b) идентичны L. 95. Различия в названии и тексте сочинений носят лексический и морфологический характер:

Название: Çoγ-tu včir-tur [sed-
kil-ün niγuça-yin qoyitu-yin]
qoyitu dandır-a
tede-nügüd
öçibel
qoor-a-yi ebdegçi
qoor-tan-u γool kürdün
Manjuširi
qaγuluγçi
jegüdkel ügei üiles-ün kürdün

Çoγ-tu doγsın včir Jirüken-ü
niγuça-yin qoyitu-yin qoyitu
dandır-a
nügüd tedeger
öçir-ün
qoor-a-yi darun üiledügçi
qoor-tu amin-u kürdün
jögelen
kereglegçi
jegüdkel-ün üiles-ün kürdün

В колофонах рукописных сочинений имеются небольшие расхождения, связанные с именами индийского и тибетского переводчиков:

Hindkeg-ün bayı Aukyula ki-
ged Töbed-ün kelemürçi laban
Nömun kiçiyenggüi orçiyulıyad
nayıγulju orosiyulbai:: : ::

Enedkeg-ün ubadini Ab-a yuk-
ti-la kiged Töbed-ün kelemüçi
lam-a bañdida Nom-un kiçiy-
enggüi orçiyulju orosiyulbai ::
::

Текст рук. 83 более близок к печатному.

6) Рук. 77 (IV, 102b—117a) и рук. 293 (XX, 26b—44a) идентичны Л. 87. Разночтения в них носят лексический и морфологический характер:

Рук. 77

Qutuγ-tu qoyar ügei tegsi či-
nar-i teyin böged ilaγıγsan
kemegdekiı uqaγan-u qaγan
ijaγur diyan-u
çiyulıaqui
küsegdekün-ü
quriyangγui
bütügeküi

Рук. 293

Qutuγ-tu qoyar ügei saça-yi
teyin böged ilaγıγsan onol-un
qaγan
ijaγur-tanu samadi-yin
quriyangγui
küseküi
quriyaγsan
bütügel-ün

Количество глав в сочинениях одинаковое — 22. Помимо деления на главы в рук. 77 имеется подразделение на 7 jüil, номера которых вписаны в тексте слева от вертикальной черты. В рук. 293 есть соответствующее выделение частей, но нет нумерации. В текстологическом отношении рук. 293 более близка печатному. Существенные различия обнаруживают колофоны сочинений, ни один из них не совпадает с печатным полностью:

Yeke ubadini Tarba kelemürçi biçig-
ün jabsar-aça tabun çayasun γarçu:
uridu kürbegülğsen-eçe: Nangstod
smoņa groi-yin keyid süm-e-yin ger-
eçe Enedkeg-ün biçig-ün ülemjı-tu-
γud-l olju: kürbegülküi toγurbıγsan-
aça çoγ-tu çay-un kürdün dotuγadu
γadaγadu busu γurban yosutan-aça ülü

Yeke ubadiy-a Tarba ke-
lemürçi biçig-üd dottor-
aça tabun qaγudasu urida
orçiyuluγsan-aça: qoyına
Nanstod smong-royin bu-
qar keyid-eçe ülegsın:
enedkeg biçig-üd-i olju
orçiyulun toγurbıqı-tur

ayuqui sambay-a olju: lam-a üneger buyan-u yeke nökör sayitur barilduju: dayun-u doki-y-a uçıraşsan-u yosuñar oyun masi geyigülügseñ yirtinčü-yin nidün Nom-un aldarsışsan sayın čoy-tu jarlıy-ıyar duradču öglige-yin ejen bolju: köbegün bayşı-yin orčıyluluşsan-u bičigeçi inu ayaq-q-a tegimlig Erdeni ilaşıysan čimeg buyu: ündüsün busu[-yi] ündüsün metü jasaşsan buyu: nom busu-yi sonjin üledkü-yin tula kiged degedü nom-i geyigülün nemegülkü-yin tula: kerkijü čidayşan-ıyar orčıyluluşsan buyu: ene udq-a ilaşıqtı tayılburı kiged: Enekeg-ün bičig erketü ese olju: gün narin udqas-i dayun-ı uqaqui berke-eče sang sgrida-ača ese bisilıaşsan: dayun udqas-i yambar metü ese bisilıaşsan-u: endegürügseñ-i qamuş merged köličen soyurq-a: qoyıtu boluşsan qoyar dayun ögülekül nuşud-i aşıun busu medegseñ-i jasaşul-un öčimüi: ene yeke ündüsün inu orčıyluluşsan-ača minu alımad oluşsan buyan-ıyar: tegüber kılajlal ügei qamuş amitan: yeke včir-a dar-a-yin činar-tu boltu-ıai: öljei qutay boltuıai: egün-tur dumdadu nigen čaşıu ese büridügseñ-i olju orčıylulbai: ene yerü busu-yin nişuča nigen küsegseñ bay-a endegürekiöl üjel bolai: egün-ıyer orčilang dakin-u jobalang-un yeke dalal üder sirgikü boltuıai: ene ündüsün qoyadıar qamuş medegči köbegün üjügülügei [köl-ün] boluşsan adalı busu qoyar ügei beye-eče: egüni boluşsan jırjıalang tegüni činar-ača bičigseñ buyu: Enekeg-ün gün narin bičig bölüg bölüg-eče silüglegseñ köi nişeged qosıyad qosıyad tedüi bölüg büridügseñ nuşud-i Enekeg-ün dayaşsan belge tamaşalaşsan buyu meden üiledümüi: : : :

čoy-tu čay-un kürdün-ü yadaşadu dotuşadu öber-e şurbañ yosuñ-tur ayul ügei sambay-a-yi oluşsañ ünün mayad degedü yeke bayşı sangrida-yin ayalıu dokiyan-u yosuñ-tur oy-un-ıyan masi bisiluşsañ yirtinčü-yin şayča-kü nidün Čoyig-ıay-dbal-bzangbo öglige-yin ejen duradıaşsan-ıyar: bodisung orčıylulbai: bičigeçi-yin Rinče rgyamčan bolai: manjšıri Kuşa-odzer mergen bandida gusi-tur duldıyıldı: Şesrab sengge orčıylulbai : : :

7) Рук. 86 (IV, 130b—140a) и рук. 502 (XXV, 1b—9a) идентичны Л. 97. Более близок печатному текст рук. 86. Самые значительные расхождения обнаружены в названиях и колофонах рукописных сочинений:

Рук. 86

Название: Tar-dayan včir-tu köke degel-tü yeke doşın yakşas-un včir-a ıal-un oči dandır-a kemegdeküi

Колофон: Enekeg-ün yeke ubadini Radn-a-kirti kiged: Töbed-ün kelemü-či gsul Khyung-grags jarlıy abču ači-tu: kitad bičig-i Töbed jalaju: orči-

Рук. 502

Tar-dayan včir-tu köke degel-tü-yeke qatayı yakş-a včir ıal-un oči-yin dandır-a neretü Enekeg-ün ubadiy-a Rat-na-kirti kiged: Töbed-ün kelemeči dgechul Čograş-čin jarlıy-un ači-yı abču

γuluγsan bolai: bodi dandiras ene
urida nijeged-eče orosiγsan: γar-daγan
včir-tu γal-un oči dandiras-un arban
qoyar bölüg inu: ene dandiras-un
činar bölüg: doloγan naiman yisün
nuγud-i gegedejü: arban qoyar nere-
yidügsen buyu: ene kiged adali busu
dandiras-ača ülemji busu boluyu: : ::

bür-ün: enedkeg čin bi-
čig-i Töbed-tür kürejü
iregülüged: orčiγuluγsan
bolai: : ::

8) Рук. 87 (IV, 140a—141a) и рук. 125 (VIII, 1b—2a) иден-
тичны L. 100. В названии и тексте сочинения имеются лекси-
ческие и морфологические различия:

Рук. 87

Название: Včir jirüken-ü
včir kelen-ü baγulγaqui
kemegdekü tarni
üneger seregü
saγuju
diyan-dur
jobaγaqu
tegüs nöğčigsen-ü

Рук. 125

Včir-un jirüken včir ay-
ungγ-a baγulγaγči neretiü
tarni
üneger
saγun bölüge
samadi tegsi
jobalang kiged
tegüs nöğčigsen

Большую близость с печатным текстом обнаруживает текст
рук. 87, колофон — рук. 125.

9) Рук. 88 (IV, 141a—142a) и рук. 503 (XXV, 9a—10a) иден-
тичны L. 98. Лексические различия между ними более зна-
чительны:

Рук. 88

Название: Čoγ-tu γar-da-
γaγ včir-tu niγuča üjügül-
küi dandir-a
üjügülügsen
joriγdaqu
nökör
uqayan beldegülügsen

Рук. 503

Čoγ-tu γar-daγan včir-tu-
-yin niγuča-yl uqayulqui
dandir-a
uqayuluγsan
joriγ-i
nököd-i
arvis-i öggügsen

Количество и названия глав совпадают, есть небольшие от-
личия в колофонах, касающиеся имени тибетского переводчика:

Enedkeg-ün bandida Vala-
-čandr-a kiged kelemüči Lang-
-čung dharm-a šaγšabad orčiγ-
ulju orosiγulbai: : ::

Enedkeg-ün bandida Valan-čai-
dir-a kiged kelemüči Glang-
-čurγ darm-a chultem orčiγulju
nayiγaγuluγad orosiγulbai: : ::

Рук. 503 значительно ближе текстологически к печатному.

10) Рук. 89 (IV, 142a—149a) и рук. 504 (XXV, 10a—15b)
идентичны L. 99. Различия в рукописных текстах касаются
не только лексики и морфологии, наблюдаются также и раз-
личия в построении предложений:

ʧar-ɖaɣan
 ile ilete
 üjügülküi
 ʧartaɣan včir-tu
 bodisatua nar
 qumaki-luɣ-a sača
 uqaɣan-u killing-ɖen-ü čaɣlası
 ügei čiyulɣan
 asuri nar-un yakša-a selte ber ni-
 gen-e qamtu saɣubai

ʧartaɣan
 ilete
 uqaɣulqui
 Včir-a bani
 bodisung nar
 qumaki-yin toɣan-luɣ-a sača
 čaɣlası ügei killing-tü uqaɣa-
 tan-u čiyulvan
 asuris-un yakšas-luɣ-a nigen-e
 qamtu saɣun bölüge

Количество глав различно: рук. 89 — 19 глав, рук. 504 — 21, но объем содержания одинаков. В рук. 89 отсутствует колофон. Ближе к печатному текст рук. 504.

11) Рук. 90 (V, 1b—4b) и рук. 519 (XXVI, 17a—19b) идентичны L. 128. Расхождения в названии и тексте сочинений носят лексический и морфологический характер:

Рук. 90

Название: llaɣu tegüs nöǵǵig-
 sen ʧar-ɖaɣan včir-tu köke de-
 gel-tü-yin dandir-a neretü
 qamuɣ qoortan
 deledkü
 ɣal mandal-un jerge
 deledkü kürdün-i

Рук. 519

[llaɣu tegüs nöǵǵigsen köke de-
 gel-tü Včir-a bati-yin ündüsün
 neretü]
 qoortan bögüde
 todqur-i daruqui
 öǵlige tülesi-yin
 üldeküi kürdün-i

Текстологически почти полностью совпадают L. 128 и рук. 519. Лишь в колофоне печатного текста тибетский переводчик назван индийским. В колофоне рук. 90 содержатся сведения о монгольском переводчике — Kunga-odser manjuširi baṇḍida.

12) Рук. 91 (V, 4b—6a) и рук. 520 (XXVI, 19b—21b) идентичны L. 129. Расхождения в основном в названии сочинения, в тексте — очень малочисленные морфологические и лексические различия:

Рук. 91

Название: Qutuɣ-tu ʧar-ɖaɣan
 včir-tu köke degel-tü včir dele-
 kei-yin door-a neretü ɖaɖdr-a
 dabčang
 bölüge
 domoɣ-i uqaɣulqui

Рук. 520

Qutuɣ-tu köke degel-tü: ʧarta-
 ɣan včir-tu ɣaɣar door-a neretü
 ündüsün
 siregen
 bölügei
 siltaɣan uqaɣulqui

Текст рукописных сочинений одинаково близок печатному. Но колофон рук. 91 содержит лишь первую фразу печатного колофона.

13) Рук. 107 (VI, 59b—60b) и рук. 505 (XXV, 15b—16b) идентичны L. 110. Разночтения в названии и тексте, незначительные по количеству, носят лексический и морфологический характер:

Название: Čoγ-tu ilaju tegüs
nögčigseγ γaγča üsütü-yin oγol-
ul yeke dandir-a-yin qaγan ne-
retü
nomlasuγai
sitüju

Čoγ-du ilaju tegüs nögčigsen
γaγča üsü-du yeke dandir-a-yin
qaγan neretü
nomlamui
sitüju bürün

В текстологическом отношении ближе к печатному текст рук. 107. В колофоне рук. 107 имя тибетского переводчика передано по-монгольски — Asaraqui čoγ-tu, в рук. 505 по-тибетски — Wimbai-dbal. В колофоне рук. 505 отсутствует имя монгольского переводчика — Matl-bada-šri-bra toyin čorji, имеющееся в рук. 107.

14) Рук. 111 (VI, 81a—82a) и рук. 273 (XVII, 99a—100a) идентичны L. 398. Имеются незначительные расхождения в названии и тексте:

Название: Getülgegčl Dar-a eke
ökin tngri Jaγun naiman ner-e
asuri-yin

Dara okin tngri-yin Jaγun nai-
man neretü kemegdekü
asuru nar-un

15) Рук. 112 (VI, 82a) и рук. 274 (XVII, 100a) идентичны L. 399. Существенных расхождений в рукописных текстах нет, в рук. 112 отсутствует колофон.

16) Рук. 113 (VI, 82a—82b) и рук. 275 (XVII, 100a—100b) идентичны L. 400. Расхождения обнаружены в названии сочинения:

Dar-a eke-yin öber-ün aman
aldaγsan neretü tarni

Qutuγ-dai getülgegčl eke öber-
iyen aman aldaγsan ner-e-dei
tarni

Более близок к печатному текст рук. 275.

17) Рук. 114 (VI, 82b—83a) и рук. 270 (XVII, 98a—99a) идентичны L. 401. Имеются незначительные расхождения в названии и тексте сочинений:

Название: Qutuγ-tai Dar-a eke-
yin ayul-ača ibegegčl sudur
tegün-dür
Dar-a eke

Qutuγ-tai getülgegčl eke nai-
man ayul-ača yibegegčl sudur
tegün-e
Dara tngri

Текст рук. 270 более близок к печатному. Колофон рук. 270, отсутствующий в рук. 114, соответствует печатному колофону.

18) Рук. 116 (VI, 83a—83b) и рук. 272 (XVII, 99a) идентичны L. 403. Имеются незначительные лексические и морфологические расхождения в названии и тексте сочинений:

Рук. 116

Название: Uran daγutu čoy-tu
 ökin tngri maγtaγsan
 bolqul
 köbegün selte
 boluyu

Рук. 272

Čoy-dai Sarasvadi ökin tngri-tür
 maγtaγsan
 ireküi
 köbegüd-lüge
 boluγsan

Более близок печатному текст рук. 272.

19) Рук. 117 (VI, 83a—84b) и рук. 276 (XVII, 100b—101b) идентичны L. 404. Расхождения в названии и тексте сочинений носят главным образом лексический характер, в незначительной степени морфологический:

Рук. 117

Название: Qutuγ-dai eke čoy-tu
 ökin tngri-dür viyanggiriḍ üjü-
 gülügen
 nidüber üjegči
 γartaγan včir-tu
 soyurq-a

Рук. 276

Qutuγ-tu yeke čoy-dai ökin
 tngri-tür bosuγ öggügen ke-
 mekü
 Avalokita işvari
 Včira bani
 soyurqatuγai

Текст рук. 276 более близок печатному. В рук. 117 отсутствует колофон. Колофоны рук. 276 и L. 404 полностью совпадают.

20) Рук. 119 (VI, 84b—85a) и рук. 278 (XVII, 101b—102a) идентичны L. 406. Имеются незначительные расхождения лексического характера в названии и тексте сочинений:

Рук. 119

Название: Yeke čoy-dai ökin
 tngri-yin arban qoyar ner-e
 saγubai
 ayay-q-a tegimlig

Рук. 278

Čoy-tai yeke ökin tngri-yin ar-
 ban qoyar ner-e
 bayibai
 toyin

В колофонах рукописных текстов есть лексические расхождения, а также отличаются имена монгольских переводчиков:

Hindkeg-ün ubadiy-a Jin-a
 mitr-a kiged yeke üjegči kele-
 mürči pandi Yešes-sde orčiγul-
 ju nayiraγuluγad orčiγulbai:
 Mongγol-un kelen-tür Kuḍga:
 odser manjuširi bandida-tur du-
 lduyidču Mati badr-a sagar-a
 širi badr-a toyin čorji orčiγul-
 bai:: : ::

Enedkeg-ün ubadini Jin-a mitr-a
 kiged: yeke dokiyaldyuluγči
 kelemürči bande Ye-šesde [orči-
 γulun] rayiraγulju orosiγulbai::
 kümün-ü ejen dai erketü dele-
 kei-tekin-ü qormusda-yin Jarliγ-
 -iyar Samdan seḡge Töbed-ün
 kelen-eče Mongγol-un kelen-tür
 orčiγuluγad nayiraγulju orosi-
 γulbai:: : ::

Текст и колофон рук. 278 полностью совпадают с L. 406.

21) Рук. 140 (X, 17b) и рук. 483 (XXIV, 83a—83b) идентичны L. 166. Расхождения обнаружены в названии сочинения:

Рук. 140

llaḡu tegüs nögčigsen qurča
Maḡjuširi-yi maḡtaḡsan

Рук. 483

llaḡu tegüs nögčigsen qurča
Maḡjuširi-dur maḡtaḡsan

Колофон рук. 140 полностью совпадает с печатным, а в рук. 483 он отсутствует.

22) Рук. 144 (XII, 1b—86a) и рук. 285 (XVIII, 1b—56b) идентичны L. 408. Разночтений в названии и тексте не обнаружено. Колофон рук. 144 полностью соответствует печатному колофону, в колофоне рук. 285 есть дополнительные сведения о монгольском переводчике: Mongḡol-un kelen-ḡur Čulkrim-ḡur oḡči-ḡulbal:: : :

23) Рук. 155 (XV, 1b—4a) и рук. 425 (XXIV, 16a—18a) идентичны L. 192. Имеются лексические расхождения в названии сочинений:

Рук. 155

Qutuḡ-ḡai včir kinčirta-yin daḡ-
dir-a-yin onol

Рук. 425

Qutuḡ-tai kinčirtei eke-yin ün-
düsün onol

Колофон рук. 155 полностью совпадает с колофоном L. 192, в колофоне рук. 425 нет имени монгольского переводчика Kundḡa-oidser.

24) Рук. 190 (XV, 29a) и рук. 479 (XXIV, 81b) идентичны L. 233. Обнаружены расхождения в названии сочинений:

Рук. 190

Öḡlige-yi oḡoḡata arılḡaḡči ne-
retü

Рук. 479

Lab oḡoḡata bisilquı neretü

25) Рук. 475 (XXIV, 45b—53a) и рук. 522 (XXVI, 39a—47b) идентичны L. 435. Разночтений в названии нет, есть незначительные расхождения лексического и морфологического характера в тексте:

Рук. 475

busud-a
enggeḡsen
jokıyaquı
qamuḡ maḡdal

Рук. 522

busud-un
enggebei
jokıyaḡsan
yerü büḡüde

Текст рук. 475 более совпадает с печатным текстом. В рукописях нет колофонов.

26) Рук. 484 (XXIV, 83b—84b) и рук. 523 (XXVI, 47b—49b) идентичны L. 438. Есть лексические расхождения в названии сочинения:

Рук. 484

Qutuḡ-tu sedkikü ündüsün yeke
erike bodisung nar-un teyin bö-
ged yeke maḡad uqaḡuluḡsan-

Рук. 523

Qutuḡ-tu taḡalal-un ündüsün-ü.
yeke erike: teyin böged maḡad
yeke bodisung nar uqaḡuluḡsan-

-aça yeke mani erdeni-dür mār-
gen uqaγuluγsan oγoγata yeke
irügel-ün qaγan neretü

-aça: yeke mani erdeni-tür mer-
ged uqaγuluγsan yekede jorin
irügeküi: neretü qaγan

Колофоны рук. 484 и L. 438 совпадают полностью. В рук. 523 за колофоном следует дополнение общего характера. Оно может быть отнесено ко всему отделу *Dandir-a*, поскольку рук. 523 — последнее сочинение в этом отделе: (49a)

... degedü nom-un mergen čakirvd-un qutuγ-tu Činggis dang tayi-sung qaγan-u jarliγ-iyar: degegsi qutuγ-tu nidü-ber üjegči erketü ijaγur ündüsün-ü qaγan linqu-a toor-a-tu egün-i: tegüs tabun uqa-γan-tur mergen Darqan lam-a kiged bañdıda qoyar-i kerelen sitüjü: tal kelen-i öčüken medegči Bsinba toyin orčiγuluγsan-iyar: dele-kei-yin ejen qaγan qatun qamuγ açitan engke esen burqan-u qu-tuγ-i olqu boltuγai:: masida n'düber üjegči erketü ijaγur ündüsün-ü qaγan egün-i: maγad yeke uqaγatan-dan-u köl-ün ölmel-tür sitijü: bičün tegüsöl:: : ::

Текстологический анализ 26 пар идентичных сочинений из рукописного «Ганджура» отчетливо показал, что в печатный «Ганджур» был включен один из текстов этой пары, второй находится в вариантном отношении к нему.

5. В рукописи отдела *Dandir-a* обнаружено 38 пар идентичных сочинений, которые имеют по одной паре идентичных печатных текстов, и две пары идентичных рукописных сочинений, которым соответствуют по три ксилографических текста. В рамках данной статьи нет возможности привести их полную характеристику, однако следует отметить, что в текстологическом отношении отчетливо обнаруживается большая близость к идентичным печатным текстам одного из пары рукописных текстов. Например:

а) рук. 110 (VI, 80b—81a) и рук. 269 (XVII, 97b—98a) идентичны L. 397 и L. 641. В названии и тексте рукописных сочинений имеются лексические и морфологические расхождения:

Рук. 110

Название: Getülgegči qutuγ-tu
Dar-a eke-yin jaγun naiman
ner-e-yin kemegdekü
duran-tur jokis-tu
ijaγur
yirtinčü-dekin-i edegegči yeke
jokis-tu

Рук. 269

Ariγun esi qatuγtai getülgegči
eke-yin jaγun naiman neretel
kemegdekü
sedkil-tür jokis-tu
ijaγur-iyar
yirtinčü-yi emčilegči yeke al-
dar-tai

В рук. 110 отсутствует колофон, имеющийся в рук. 269 и печатных текстах. К печатным текстам более близок текст рук. 269.

б) Рук. 118 (VI, 84b) и рук. 277 (XVII, 101b) идентичны L. 405 и L. 646. В рукописных текстах имеются незначительные лексические и морфологические расхождения:

Рук. 118

nidüber üjegči
kürüged
saγubai

Рук. 277

Avalokita-išvari
kürčü
bayibai

Большую близость с печатными текстами обнаруживает рук. 277.

в) Рук. 120 (VI, 85a) и рук. 279 (XVII, 102a—102b) идентичны L. 146, L. 407 и L. 650. Между рукописными текстами имеются незначительные лексические и морфологические расхождения:

Рук. 120

Название: Qutuγ-tu qamuγ ma-
γui jayaγan-u teyin böged aril-
γaγči neretü tarni
tarni
uribasū
bolqu boluyu

Рук. 279

Qutuγ-tu üiles-ün qamuγ tüid-
ker-i teyin böged arilγaγči ne-
retü tarni
toytaγal
uriju ögülebesü
bolqu bolai

Большую близость к печатным текстам обнаруживает рук. 279. В рук. 120 имеется колофон, отсутствующий в рук. 279 и печатных текстах: (85a) Mongγol-un kelen-tür Kundga-odser merged manjuširi baγdıda-tür dulduyidču Mati badr-a sagar-a širi badr-a toyin čorji orčiγulbai.: : :

6. В рукописи отдела *Dandir-a* обнаружено два случая, когда три текста, идентичных между собой, соответствуют одному печатному тексту, один — совпадения трех рукописных текстов с двумя печатными. В этих случаях соотношение между текстами сложнее, хотя удастся все же заметить большее сближение одного из рукописных текстов с печатными.

На основании текстологического анализа рукописного и печатного текстов отдела *Dandir-a* можно сделать вывод, что кардинального расхождения между текстами нет, но обнаружены существенные различия в распределении материала и варианты различия как внутри рукописи, так и между рукописным и печатным текстами.

Касьяненко, 1977.— Касьяненко З. К. Монгольский рукописный Ганджур.— Востоковедение. 3. Л., 1977.

Ligeti, 1942.— Ligeti L. Catalogue du Kandjur mongol imprimé. Budapest, 1942.
Mongolian Kanjur, 1974.— Mongolian Kanjur. Vol. 101—125. New Delhi, 1974 (Sata-pitaka series. Indo-Asian Literatures).

А. Г. Сазыкин

**МОНГОЛЬСКИЕ РУКОПИСИ И КСИЛОГРАФЫ,
ПОСТУПИВШИЕ В АЗИАТСКИЙ МУЗЕЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК ОТ Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА**

Вспоминая с благодарностью отечественных востоковедов, собравших в стенах Азиатского музея Российской Академии наук (ныне Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР) богатейшую за пределами Монголии коллекцию памятников монгольской письменности, необходимо отдать должное и трудам Б. Я. Владимирцова, обогатившего упомянутое собрание немалым числом редких (порой уникальных) и весьма ценных в научном отношении письменных образцов монгольской словесности.

В программу всех научных командировок Б. Я. Владимирцова в Монголию наряду с лингвистическими и этнографическими исследованиями, записью эпоса и фольклора монгольских народов неизменно входил и сбор письменных источников на монгольском языке. Причем, доставляя такие материалы, Б. Я. Владимирцов в большинстве случаев помещал в своих отчетах о поездках полные списки приобретенных им рукописей и ксилографов, что, на наш взгляд, не только является очень полезным для уяснения истории формирования монгольского фонда Института, но дает к тому же надежные (и порой так необходимые) сведения о районах бытования тех или иных произведений монгольской письменной литературы. И если учесть обширность территории расселения монгольских народов и очевидную теперь неоднородность литературных процессов в разных ее частях, то становится понятным, что такие сведения оказываются весьма существенными и ценными для понимания всей истории развития письменной словесности монголов в дореволюционный период.

Правильное представление о состоянии монгольской письменной литературы в указанный период невозможно также без максимально полного учета всего письменного наследия монголов. Потому-то давно уже назрела необходимость введения в научный обиход всех рукописных и печатных изданий на монгольском языке¹, рассредоточенных во многих храни-

¹ Мы не касаемся здесь обширной тибетоязычной литературы монголов [Ендон, 1977, с. 579—597; Ендон, 1981, с. 208—227], поскольку это не связано с темой настоящей статьи.

лищах Европы, Азии и США². И здесь мы опять должны вспомнить Б. Я. Владимирцова, составившего обзор монгольской части фонда Азиатского музея [Владимирцов, 1920, с. 77—88], а также описание коллекции монгольских рукописей и ксилографов, приобретенных для Музея А. Д. Рудневым [Владимирцов, 1918, с. 1549—1568].

К сожалению, письменные материалы, доставленные в Азиатский музей самим Б. Я. Владимирцовым, не были описаны подобным же образом. Поэтому возникают серьезные трудности при выяснении происхождения целого ряда рукописей, включенных ныне во вторую коллекцию Б. Я. Владимирцова. Всего же в монгольском фонде ИВАН хранится сейчас пять коллекций Б. Я. Владимирцова. Известно, что Б. Я. Владимирцов побывал в Монголии пять раз — в 1908, 1911, 1913—1915, 1925 и 1926 гг. [Шастина, 1958, с. 5—7]. Можно было бы предположить, что и собранные им материалы поступали в Музей в той же последовательности и время поступления каждой коллекции близко к указанным датам. Однако при ближайшем рассмотрении истории владимирцовских коллекций возникает немало вопросов и противоречий.

Так, в отношении времени поступления означенных коллекций в фонды Музея Л. С. Пучковский называет следующие даты: колл. I — 1914 г.; колл. II — 1915 г.; колл. III — 1925 г.; колл. IV — 1929 г.; колл. V — 1927 г. [Пучковский, 1954, с. 98; Пучковский, 1957, с. 4]. Основанием для подобной хронологии послужили Л. С. Пучковскому, несомненно, даты инвентаризации, проставленные на всех рукописях и ксилографах, поступивших от Б. Я. Владимирцова. Но необходимо учесть, что это даты инвентаризации, а не поступления. Поступить же материалы (особенно первые три коллекции) могли гораздо раньше и какое-то время храниться без инвентаризации и шифрования. Это, кстати, подтверждается расхождением дат приобретения Музеем третьей коллекции рукописей от Б. Я. Владимирцова (1919 г.) [Владимирцов, 1919, с. 934] и их инвентаризации и шифрования (1925 г.). Подобная задержка с обработкой новых поступлений в монгольский фонд Азиатского музея вполне объяснима, если учесть существовавший в то время недостаток в квалифицированных специалистах. В 1917 г., например, в штате Музея было всего два монголоведа — В. Л. Котвич и Б. Я. Владимирцов [Иориш, 1972, с. 213].

Существует также различие между последовательностью составления Б. Я. Владимирцовым коллекций и их порядковым номером в фонде ИВАН. Самая ранняя коллекция была собра-

² Подробный перечень зарубежных коллекций с указанием количества монгольских рукописей и ксилографов, имеющихся в каждой из них, помещен в предисловии к каталогу копенгагенского собрания, опубликованному в 1971 г. [Heissig, Bawden, 1971, с. XIX—XX]. Уже после выхода в свет этого издания появились каталоги (точнее, списки) еще нескольких коллекций [Bese, 1977, с. 17—50; Bese, 1978, с. 45—53; Nom-un garᠭay, 1979].

на им в Западной Монголии в 1908 г. В Рукописном же отделе она числится как четвертая коллекция, а инвентаризированные рукописи были, как мы видим, в последнюю очередь. Б. Я. Владимирцовым были опубликованы два отчета об этой поездке. Первый — в 1909 г. в «Известиях Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии» [Владимирцов, 1909, с. 47—60], по поручению которого Б. Я. Владимирцов и был командирован в Монголию. Второй отчет был заслушан на заседании Отделения этнографии Русского географического общества в 1909 г. и напечатан в его «Известиях» в 1911 г. [Владимирцов, 1911, с. 323—355].

Эту первую свою поездку в Монголию Б. Я. Владимирцов осуществил, будучи еще студентом. Потому-то, публикуя список привезенных рукописей и желая как-то охарактеризовать значимость доставленных им материалов, он делит их на две части: «Имевшиеся в библиотеке С.-Петербургского Университета» и «Не имевшиеся в библиотеке Университета» [Владимирцов, 1909, с. 59]. Но поскольку данная коллекция попала не в университетскую библиотеку, а в Азиатский музей, то теперь уместно, вероятно, определить новизну и научную ценность этих (а также и всех остальных), доставленных Б. Я. Владимирцовым письменных источников применительно к музейным собраниям.

Прежде чем перейти к характеристике наиболее редких и ценных в научном отношении рукописей и ксилографических изданий в каждой из коллекций Б. Я. Владимирцова, скажем несколько слов об общем составе и специфичности этих материалов, их месте и значении для монгольского фонда ИВАН в целом.

Во всех пяти коллекциях Б. Я. Владимирцова насчитывается 128 единиц хранения. Из них 88 на ойратском «ясном письме». Такая особенность сразу же выделяет владимирцовские материалы среди большинства коллекций ИВАН. Дело в том, что в старой части фонда, т. е. в той части его, которая была образована до 1955 г., включающей 3360 единиц хранения, находим всего 398 рукописей и ксилографов на заяпандитовском письме. Таким образом, почти четвертая часть всех письменных образцов на «ясном письме» была доставлена в Музей Б. Я. Владимирцовым.

Необходимо при этом отметить, что значительное число ойратских рукописей, имеющих в других коллекциях Рукописного отдела ИВАН, поступило уже после включения коллекций Б. Я. Владимирцова в состав фонда. Среди поздних поступлений, содержащих ойратские рукописи, можно назвать коллекцию А. М. Позднеева (87 ойратских рукописей), коллекцию «Mongolica Nova» (25 ойратских рукописей), коллекцию Б. Ц. Самданова (2 ойратские рукописи). За последнее время в новую часть монгольского фонда (шифр Q) [Сазыкин, 1981, с. 56—60] вошло еще 70 рукописей на «ясном письме», и

в итоге на сегодняшний день в Рукописном отделе ИВАН хранится 468 рукописных и ксилографированных ойратских книг. Даже такое сравнительно небольшое количество³ ойратских письменных источников, представленных в хранилище ИВАН, является тем не менее самым большим собранием такого рода за пределами МНР [Лувсанбалдан, 1975, с. 208—255, 320].

Формирование ойратской коллекции Азиатского музея — Института востоковедения продолжается уже более двух с половиной столетий. Начало ей было положено в 1720 г., когда в библиотеку Кунсткамеры поступили первые монгольские рукописи, обнаруженные в развалинах монастыря Аблай-хит на Иртыше [Пучковский, 1954, с. 91—92; Пучковский, 1957, с. 3]. Были среди них и фрагменты ойратских рукописей [Владимирцов, 1920, с. 79]. После создания в 1818 г. Азиатского музея эти материалы были переданы туда, но выделить их теперь с полной уверенностью в составе фонда не представляется возможным. Существует предположение, что они находятся среди ойратских рукописей первой коллекции Музея (19 ойратских рукописей), куда помимо рукописей и ксилографов, собранных И. Иеригом, вошли и материалы, которые «находились уже до него в тогдашнем Восточном отделении Библиотеки АН» [Каталог Зере, с. 1]. У нас на этот счет есть немалые сомнения. Дело в том, что, упоминая ойратские письменные материалы, вывезенные из Аблай-хита, Б. Я. Владимирцов пишет о фрагментах ойратских рукописей [Владимирцов, 1920, с. 79]. В первой же коллекции Музея никаких ойратских рукописных фрагментов нет. Есть лишь полные (за единственным исключением) экземпляры.

Как ни странно, наибольшее количество ойратских фрагментов появилось в новой части фонда (шифр Q), образованной из рукописей и ксилографов, выявленных при разработке тибетского фонда ИВАН. Некоторые фрагменты весьма почтенного возраста, и в отдельных случаях к тому же на них присутствуют следы работы европейских ученых. Все это вызывает предположение, что упомянутые ойратские фрагменты из Аблай-хита так и не были в свое время зашифрованы и включены в монгольский фонд и каким-то непонятным теперь образом затерялись в недрах обширнейшего тибетского фонда Института. Лишь в наши дни они обрели наконец должное место среди монгольских письменных материалов Института востоковедения.

В первые годы существования Музея [Пучковский, 1954, с. 94—95] в его фонды поступила вторая коллекция, состоящая главным образом из ойратских рукописей (81 из 86 ед. хр.). Это было крупнейшим за прошлое столетие поступлением пись-

³ Рукописей и ксилографов на старомонгольской графике в собрании ИВАН насчитывается сейчас более 7 тыс.

менных материалов на заяпандитовском «ясном письме». К сожалению, так и остается неизвестным, когда и где эти рукописи были приобретены и кем доставлены в Музей.

В период, предшествующий появлению владимирцовских рукописей в фондах Музея, туда поступило еще несколько десятков, преимущественно калмыцких, рукописей на «ясном письме». Наибольшее число их имеется в коллекциях Н. О. Очирова (35 ед. хр.), К. Ф. Голстунского (28 ед. хр.), В. В. Радлова (7 ед. хр.) и в коллекции библиотеки Азиатского департамента («Старый фонд») (11 ед. хр.). Отдельные экземпляры встречаются и в некоторых других ранних коллекциях Азиатского музея. Всего в названный период в монгольском фонде Музея было собрано 196 рукописей на заяпандитовском письме (из 2 тыс. ед. хр., имевшихся в нем тогда) [Владимирцов, 1920, с. 83].

Из этого видно, что ойратские (калмыцкие) рукописи и ксилографы, собранные Б. Я. Владимирцовым, существенно дополнили соответствующую коллекцию Азиатского музея. Но значение интересующих нас коллекций отнюдь не ограничивается только количественными показателями. Еще больший интерес и ценность представляет их состав. И в этом отношении материалы Б. Я. Владимирцова дают много нового по сравнению с уже имевшимися в фондах Музея. Потому-то, например, в списке рукописей одной из коллекций, приобретенной у Б. Я. Владимирцова (третья коллекция), нередко встречаем пометки: «Единственный полный экз.», «Единственный известный образец», «В особой редакции, сильно отличающейся от тех, которые были раньше известны», «В совершенно особой редакции, бывшей до сих пор неизвестной» [Владимирцов, 1919, с. 934]. Подобным же образом могут быть охарактеризованы и многие другие ойратские (а также монгольские) рукописи и ксилографы из остальных владимирцовских коллекций.

Коллекция 1908 г. (колл. IV)

Среди 23 рукописей и ксилографов, собранных им в 1908 г. (четвертая коллекция Б. Я. Владимирцова в собрании ИВАН) [Владимирцов, 1909, с. 59—60], большую часть которых составляют рукописи на «ясном письме» (18 ед. хр.), особо можно отметить № 107 описания, содержащий ойратское переложение монгольской «Повести о мальчике на черном неоседланном быке». Данная рукопись и поныне является единственной ойратской рукописью повести в собрании ИВАН.

В единственном числе в фондах Института востоковедения остаются также ойратские версии сургала «Бумажная птица» монгольского автора Равжи (№ 101), индийской «Повести об Ушандари (Вессантара)-хане» (№ 112) и тибетской «Истории

субургана Джаронг-хашур» (№ 99). С этой же коллекцией поступила и ойратская рукопись молений горам Алтая и Хангая (№ 108). В разделе «Кульť земель и гор» так называемых шаманских рукописей ИВАН это пока вообще единственный письменный образец на заяпандитовской графике [Поппе, 1932, с. 184, № 1].

Несомненный интерес представляет рукопись под № 100, содержащая сочинение, не обнаруженное пока на старомонгольской письменности. Причем второй экземпляр этого сочинения (№ 7) тоже был доставлен Б. Я. Владимирцовым из второй (1911 г.) поездки в Западную Монголию. И по настоящее время в наших фондах указанное сочинение представлено только этими двумя рукописями.

Первой рукописью «Комментария к Ваджраччхедике» (не только среди ойратских, но и в фонде в целом) стала рукопись с 15 рассказами (№ 98)⁴.

Продолжая перечисление ойратских переводов и переложений, впервые поступивших в Азиатский музей в составе коллекции Б. Я. Владимирцова, собранной им в 1908 г., укажем еще ойратскую версию одного из пророчеств (№ 103), получивших широкое распространение в письменной литературе монголов в XIX в., и рукопись, содержащую магическую формулу Авалокитешвары (№ 96), также относящуюся к очень обширному разделу письменной словесности монгольских буддистов.

Собрание ойратских рукописей Музея пополнилось и тремя переводами Зая-пандиты, прежде в нем отсутствовавшими. Это переводы тибетской «Книги мертвых» (№ 113), сборника эпитетов Будды (№ 102) и заклинаний против злословия (№ 109). Имеется в четвертой коллекции Б. Я. Владимирцова также астрологический рукописный справочник (№ 91). Такие справочники имелись и прежде в собрании Музея, однако вновь поступивший экземпляр может быть признан одним из самых полных. Остальные сочинения, представленные в данной коллекции, относятся к числу наиболее распространенных буддийских текстов и уже имелись в фондах Музея.

Кроме рукописей на «ясном письме» в четвертой коллекции Б. Я. Владимирцова находим также одно рукописное и четыре печатных издания на старомонгольской графике. Рукопись (№ 106) включает в себе практическое медицинское пособие по кровопусканию у людей и животных и является одним из чрезвычайно редких образцов такого содержания в собрании ИВАН. Из печатных изданий в указанной коллекции

⁴ В списке коллекции, приложенном к отчету [Владимирцов, 1909, с. 59], указан еще один ойратский список сочинения (№ 9). Однако в четвертой коллекции Б. Я. Владимирцова он отсутствует. Возможно, что по ошибке эта рукопись помещена в первую коллекцию Б. Я. Владимирцова (№ 19), поскольку в отчете за поездку 1911 г., когда была составлена коллекция, упомянут только один список этого сочинения (№ 10).

представлены две части (первая и третья) пекинского ксилографического издания 1733 г. ритуальных текстов к культу четырех докшитов (№ 92—93) [Heissig, 1954, № 76] и одна неполная тетрадь из пекинского ксилографированного маньчжурско-монголо-тибетско-китайского тематического словаря (№ 94)⁵. Здесь же находится и изданное в 1872 г. в Пекине «Евангелие от Матфея» (№ 95)⁶.

Из всех доставленных Б. Я. Владимирцовым письменных материалов пекинские ксилографы представляют, пожалуй, наименьший интерес. Объясняется это тем, что пекинские издания за два с половиной столетия своей деятельности выпустили большое количество ксилографов на монгольском языке [Heissig, 1954] и такие издания были наиболее доступны европейским собирателям монгольских книг. Вполне естественно, что они составляют теперь значительную (иногда основную, см., например, [Ligeti, 1930, с. 119—178; Farquhar, 1955, с. 161—218; Bese, 1977, с. 17—50]) часть зарубежных собраний монгольской старописьменной литературы. Хорошо представлены они были и в ранних коллекциях Музея⁷. Имелись там, в частности, и почти все издания, приобретенные Б. Я. Владимирцовым. Именно поэтому к ним вполне применимо высказывание самого Б. Я. Владимирцова, сделанное по поводу пекинских изданий из собрания А. Д. Руднева: «Пекинские ксилографы настоящей коллекции никакого интереса не представляют» [Владимирцов, 1918, с. 1552]. Можно лишь выделить Евангелие, «да и то только потому, что раньше Музей не располагал подобными изданиями»⁸ [Владимирцов, 1918, с. 1552].

Коллекция, привезенная в 1911 г. (колл. I)

За время второго путешествия в Западную Монголию, состоявшегося в 1911 г., Б. Я. Владимирцовым была собрана коллекция из 36 рукописей⁹. Эта коллекция числится в фонде ИВАН как первая коллекция Б. Я. Владимирцова. Большую

⁵ Полный экземпляр словаря из 11 тетрадей см.: РО ИВАН, F 321.

⁶ В своем отчете Б. Я. Владимирцов ошибочно называет его «Евангелием от Св. Марка» [Владимирцов, 1909, с. 60, № 23].

⁷ «Наибольшее количество монгольских (изданных в Пекине.— А. С.) ксилографов падает на старый фонд Музея; особенно много ксилографов находится в коллекциях бар. Шиллинга фон Канштадта и б. Азиатского Департамента» [Владимирцов, 1920, с. 81].

⁸ Позже с коллекцией «Mongolica Nova» поступили еще два экземпляра этого издания (РО ИВАН, D 1, экз. 1—2)

⁹ В отчете Б. Я. Владимирцова перечислено 38 рукописей [Владимирцов, 1912, с. 100—104]. Из них № 9, 15 поступили в Музей в одном экземпляре каждый, тогда как в списке Б. Я. Владимирцова под этими номерами значатся по два экземпляра. Не поступила в фонд и рукопись под № 36. В то же время в списке пропущен № 19, под которым, судя по нынешнему составу данной коллекции, должна была бы значиться рукопись «Комментария к Ваджраччхедике», по ошибке перемещенная сюда из четвертой коллекции Б. Я. Владимирцова.

часть ее (30 ед. хр.), как и в предыдущей коллекции, составляют рукописи на ойратском «ясном письме». В их числе поступили такие, остающиеся и доныне единственными в собрании Института письменные образцы, как ойратское переложение с монгольского поучений, приписываемых Чингис-хану, известных под кратким названием «Ключ разумения» (№ 6), и записи молитв, сохранивших элементы добуддийских народных верований монголов (№ 23, 32—33). Впервые в фонд вошла ойратская версия «Повести о Цагаан Дара-эхэ» (№ 14). Прибавилось еще три списка отдельных глав «Гэсэра» (№ 1—3), две рукописи ойратской версии «Комментариев к Ваджраччхедике» (№ 10, 19) и вторая рукопись упомянутого уже выше «Послания Эрлик-хана», но имеющая в отличие от предыдущего списка колофон, в котором автором сочинения назван Падма-дзундай, т. е. Падма Самбхава, один из известнейших проповедников буддизма в Тибете.

Среди рукописей на старомонгольской графике, поступивших в составе рассматриваемой нами коллекции, также обнаруживаем несколько интересных и новых для фонда Института образцов. Так, единственной в собрании рукописью стала «Повесть об Оюун-сэтгэл-хане» (№ 21). Впервые с данной коллекцией поступила рукопись «Повести о Хирхир-хане» (№ 20). Несомненный интерес представляют маньчжурско-монгольский разговорник (№ 17) и маньчжурско-монгольский тематический словарь (№ 18), поскольку относятся они к довольно малочисленному разделу лексикографических пособий, хранящихся в собрании ИВАН.

Коллекция, привезенная из поездки 1913—1915 гг. (колл. III)

Из третьего путешествия, наиболее продолжительного, занявшего два с половиной года (1913—1915), в Западную и Северную Монголию Б. Я. Владимирцов привез самую немногочисленную коллекцию — всего 11 единиц хранения. Эти материалы в собрании Музея составили третью коллекцию Б. Я. Владимирцова. Однако, несмотря на малочисленность, коллекция памятников монгольской письменности, доставленная в этот раз, представляет большой интерес, ибо почти целиком состоит из уникальных и ценных с научной точки зрения образцов. Оценка научной ценности и редкости доставленных материалов была дана самим Б. Я. Владимирцовым в списке коллекции, приложенном к отчету о командировке [Владимирцов, 1919, с. 934]. Тем не менее мы считаем необходимым еще раз уделить внимание содержанию третьей владимирцовской коллекции.

Первой в списке Б. Я. Владимирцова значится ойратская рукопись «Сказок Волшебного мертвеца» (№ 80), о которой сказано, что это «единственный полный экземпляр, содержа-

щий 25 рассказов» [Владимирцов, 1919, с. 934]. В фонде Музея данной рукописи был присвоен шифр С 283. Но, ознакомившись с ней, мы обнаружили, что содержит она не 25, а только 13 сказок (с 1-й по 13-ю). Вторая же часть произведения (14—25-я сказки) находится в рукописи под шифром С 283^а, поступившей, судя по пометке на ее обложке, якобы с коллекцией «Mongolica Nova». Это явное недоразумение. При сличении обеих рукописей становится очевидным, что это две половины одного списка. Теперь трудно, конечно, с полной уверенностью установить, почему рукопись была разделена и одна часть ее была причислена к другой коллекции. Может быть, причина в том, что вторая часть также имеет отдельное заглавие и, не будучи продублирована шифром и инвентарным номером при первичной инвентаризации 1925 г., впоследствии была принята за отдельный список и с новым индексом приписана к коллекции «Mongolica Nova», в которой за время с 1925 по 1937 г. были собраны «единичные рукописи и ксилографы, поступившие от разных лиц и (в отдельных случаях) от научных учреждений» [Пучковский, 1954, с. 98]. Что же касается замечания Б. Я. Владимирцова о том, что это «единственный полный экз.», то оно и сейчас остается верным по отношению к ойратским рукописям «Сказок Волшебного мертвеца», коими располагает ИВАН.

Кроме указанного сборника в третьей коллекции представлены еще два монгольских перевода произведений индийской литературы. Это ойратская рукопись заяпандитовского перевода «Повести о Молон-тойне» (№ 82) и монгольский сборник рассказов из «Панчатантры» (№ 90). В собрании Института ойратская версия «Повести о Молон-тойне» пока единственная. Уникальна и рукопись «Панчатантры».

В числе ойратских рукописей данной коллекции находятся также монгольские переводы двух тибетских сочинений (№ 83, 84). Оба они уже и прежде были в фондах Музея, и новые поступления в составе третьей коллекции заслуживают внимания лишь как старейшие по происхождению, поскольку выполнены они могли быть не позднее XVIII в.

В третьей коллекции в отличие от двух предыдущих коллекций Б. Я. Владимирцова, включавших преимущественно переводные сочинения, имеется сразу четыре образца литературного творчества самих монголов. Два из них содержат записи монгольских эпических сказаний. Наибольшую научную ценность представляет запись «Повести о хане Харангуй» (№ 81), которая являет собой «единственный известный образец самостоятельной записи монголами произведения эпического творчества» [Владимирцов, 1919, с. 934] и остается к тому же вплоть до наших дней единственной ойратской рукописью повести в собрании Института. Вторая из указанных ойратских рукописей включает две главы сказания о Гэсэре (№ 85).

Значительный интерес вызывает единственная в фонде Института ойратская рукопись «Повести о Цагаан Дара-эхэ» (№ 88), в которой сочинение предстает, по словам Б. Я. Владимирцова, «в совершенно особой редакции, бывшей до сих пор неизвестной» [Владимирцов, 1919, с. 934]. Названная повесть, известная более как «Повесть о Нарану-Гэрэл», является оригинальным произведением монгольской литературы, «одной из малочисленных историй, написанных, видимо, на монгольском языке» [Дамдинсүрэн, 1977, с. 62].

До настоящего времени в монголоведной литературе упоминались две редакции, различающиеся преимущественно характером и полнотой описания ада, куда по воле автора пришлось ненадолго спуститься героине повести. Так, если в первоначальной редакции это описание «очень кратко и не вызывает ужаса» [Дамдинсүрэн, 1977, с. 69], то во второй изображен «поистине печальный и страшный город, подобный адам в историях Чойджид-дагини и Молон-тойна» [Дамдинсүрэн, 1977, с. 69].

В данном случае мы видим еще один пример уже не раз отмеченной монголоведами ламской переработки литературных произведений, приспособления их к нуждам пропаганды идей буддийской нравственности. А в этой пропаганде изображение ада и посмертных страданий за прижизненные грехи занимает центральное место. Неудивительно поэтому, что в сочинениях буддийских авторов столь часто встречаются эсхатологические мотивы. Не обходили своим вниманием они как сказочную, так и, подобно нашему случаю, повествовательную светскую литературу.

В монгольском фонде ИВАН представлены обе указанные редакции «Повести о Нарану-Гэрэл». Редакция же владимирцовской рукописи повести действительно является совершенно особой и показывает к тому же следующий этап трансформации идеи и характера произведения.

Действие всей повести, созданной, по мнению В. Хайсига, из эпизодов разных китайских сочинений, и главным образом театральных пьес [Heissig, 1972, с. 110], разворачивается на земле и в подземных областях ада. Причем большая и наиболее увлекательная часть повести, посвященная изображению прижизненных деяний Нарану-Гэрэл, светская по своему характеру и практически лишенная каких-либо буддийских мотивов, целиком опущена в рукописи, приобретенной Б. Я. Владимирцовым. И все содержание ее ограничено описанием путешествия героини в ад. Это пока единственный образец подобной «обработки» повести, добавляющий новый штрих к картине многообразных процессов в развитии письменной монгольской словесности дореволюционного периода.

Четвертый образец монгольской письменной литературы содержит отрывок исторического сочинения об ойратах (№ 86), где «наиболее ценными являются родословные дэрбэтских и

торгутских князей, о которых сообщаются различные исторические сведения» [Пучковский, 1957, № 111].

Сравнивая рукописи, поступившие в составе третьей коллекции, с письменными материалами двух предшествующих его коллекций, нетрудно заметить различие в принципе подбора рукописных источников на монгольском языке. В коллекциях 1908 и 1911 гг. наряду с редкими и новыми для фонда Музея рукописями поступило немалое число рукописных копий буддийских, в частности канонических, сочинений, широкое распространение которых в Монголии диктовалось не столько реальными потребностями читателей в литературе такого рода, сколько догматами буддийского учения о спасительной силе переписки священных текстов. Такая деятельность объявлялась наиболее действенным (и была наиболее доступным) средством искупления грехов, и в результате во всех почти собраниях находим значительное число рукописных копий буддийских трактатов, переписка которых при наличии большого числа аналогичных печатных ксилографических изданий, без учета упомянутых обстоятельств, казалась бы излишней.

В третьей же коллекции находятся в большинстве своем не только произведения, отсутствовавшие в собрании Музея, но и неизвестные ученому миру. И здесь очевидна несомненная целенаправленность поисков Б. Я. Владимирцова, обусловленная кругом его научных интересов, что в полной мере подтверждается изданием Б. Я. Владимирцовым трудов, выполненных с привлечением двух рукописей именно этой коллекции [Владимирцов, 1921; Владимирцов, 1923].

Материалы третьей коллекции представляют интерес не только для пополнения сведений по истории монгольской письменной литературы. Имеются в ней и очень редкие печатные издания, проливающие свет на историю ойратского ксилографирования.

В списке коллекции, приложенном к отчету Б. Я. Владимирцова, под номером восьмым значится: «Гимн в честь Майтреи. ойр. ксил., второй из двух известных ксилографов ойратов» [Владимирцов, 1919, с. 934]. Какой же именно ксилограф подразумевал здесь Б. Я. Владимирцов в качестве первого ойратского ксилографа? В Музее до появления там владимирцовских коллекций находился уже один ойратский ксилограф (РО ИВАН, В 11), поступивший в составе первой коллекции в конце XVIII в. Но, видимо, не этот экземпляр имел в виду Б. Я. Владимирцов, поскольку впоследствии он писал, что «Музей располагает ... двумя ойратскими ксилографами, которые содержат два буддийских текста в ойратском переводе и вывезены из С.-З. Монголии» [Владимирцов, 1920, с. 81]. Столь точное указание места приобретения ксилографов свидетельствует о том, что речь идет о материалах, собранных самим Б. Я. Владимирцовым в одной из трех его поездок в Северо-Западную Монголию. И действительно, в составе второй кол-

лекции Б. Я. Владимирцова, поступившей не позднее 1915 г., имеется ойратский ксилограф (№ 64), который, надо полагать, имел в виду Б. Я. Владимирцов, называя упомянутый «Гимн в честь Майтрен» вторым из известных в то время ксилографов ойратов. Эти два ойратских печатных издания упоминаются и в другой работе Б. Я. Владимирцова [Владимирцов, 1927, с. X]. Третий ойратский ксилограф, доставленный в Музей Б. Я. Владимирцовым, был зафиксирован как рукопись: «Гимны в честь Тара, ойр. рук., старинная с миниатюрами» [Владимирцов, 1919, с. 934]. На самом деле это не рукопись, а ксилограф, причем богато иллюстрированный, где кроме восьми гравюр с изображениями буддийских святых и божеств (л. 16—26, 20а) помещены гравюры 21 ипостаси Дара-эхэ (л. 3а—13а) (№ 39).

В обзоре монгольского фонда Азиатского музея Б. Я. Владимирцов писал: «Музей располагает несколькими клише с ойратским текстом» [Владимирцов, 1920, с. 81]. К сожалению, эти клише не были своевременно инвентаризированы и включены в фонд, и потому о местонахождении их ничего не было известно. И только среди монгольских рукописей и ксилографов, выявленных при разборе тибетского фонда Института, была обнаружена одна дощечка с ойратским текстом (Q 89). Оттиск с дощечки и описание ее помещены в работе Д. Кара «Книги монгольских кочевников» [Кара, 1972, с. 115, табл. 10], где автор сообщает, что «настоящая доска является пока единственным в своем роде зарегистрированным образцом» и что «печатное издание этого текста пока не обнаружено» [Кара, 1972, с. 115].

Недавно среди новых поступлений монгольского фонда ИВАН была обнаружена еще одна дощечка с текстом этого же ойратского ксилографического издания, на которой помещено название данного сочинения: «*Kilince pamanchilaxu altan üsün xutaṭa kemēkü tamu ebdeqči xouṅai*». Таким образом, выяснилось, что на имеющихся в фонде ИВАН клише вырезан текст заяпандитовского перевода [Лувсанбалдан, 1975, с. 127, 302] канонического сочинения, входящего в XIV т. раздела «Тантра» «Ганджура» [Ligeti, 1942, № 255]. Это сочинение, довольно распространенное в рукописях на «ясном письме», имеется и в числе ойратских материалов коллекций Б. Я. Владимирцова (№ 43, 48). Печатное издание данного текста пока не обнаружено, поэтому, учитывая внешний вид и сохранность дощечек, можно согласиться с мнением Д. Кара о том, что это сочинение было ксилографировано не позднее XIX в. [Кара, 1972, с. 115].

В новой части монгольского фонда Института выявлено еще одно неизвестное прежде ойратское ксилографическое издание (Q 3394). Этот ксилограф, отпечатанный на десяти¹⁰ ли-

¹⁰ В ленинградском экземпляре в наличии л. 1—2, 4—6, 10.

стах старой русской бумаги, не имеет заглавия. Но нам удалось установить, что в нем представлен еще один заяпандитовский перевод также распространенной в рукописном виде покаянной молитвы. Такая ойратская рукопись имеется в материалах, доставленных Б. Я. Владимирцовым (№ 68).

Итак, в настоящий момент в фондах Института хранится всего пять ойратских ксилографов и клише двух листов еще одного, пока не найденного издания. Но даже такая скромная коллекция ойратских печатных книг позволяет говорить о том, что ИВАН располагает самым большим собранием ойратских ксилографов за пределами МНР. Ведь, судя по изданным каталогам, кроме ленинградских и уланбаторских коллекций ойратскими ксилографами обладают лишь немецкие собрания монгольских рукописей и ксилографов [Heissig, Sagaster, 1961, № 254, 351, 427, 660]. Причем все имеющиеся там образцы фрагментарны, и только один из них (№ 254) был точно атрибутирован Хайссыгом. Нам удалось идентифицировать еще один фрагмент из немецких коллекций. При сравнении опубликованных В. Хайссыгом начальных строк текста фрагмента № 351 с аналогичной частью текста ойратского ксилографа, поступившего в Музей в конце XVIII в. (В 11), стало очевидным, что л. 2 и, вероятно, л. 3 немецкого фрагмента принадлежат ойратскому ксилографу «Хутуқта билигийн чинаду күрүгсен табуу үйиийн хугангүи зүрекен». Под этим же номером в каталоге В. Хайссига указаны также л. 10 и 14. Наш же ксилограф отпечатан всего на четырех листах. Поэтому неясно, является ли немецкий фрагмент частью другого, более полного издания, или же на л. 10 и 14 напечатано какое-то иное сочинение и они по ошибке присоединены к фрагментам известного нам теперь сочинения. Остальные два ойратских печатных издания, отдельные листы которых находятся в немецких коллекциях, отсутствуют в ленинградских фондах. Возможно, их удастся определить по ойратским ксилографам из собраний Улан-Батора, где имеются 10 изданий [Лувсанбалдан, 1975, с. 112—122], которые не дублируют (за исключением упомянутого выше ксилографа с гимном Майтрее) ксилографы ИВАН. Следовательно, в настоящий момент можно с уверенностью говорить о существовании 15 ксилографических изданий на заяпандитовском «ясном письме». Но этим, видимо, не ограничивается круг печатной литературы ойратов, и в будущем вполне возможны новые находки, какой, к примеру, может стать ойратское издание буддийской космологии «Егеі хангүагсі», о существовании которой сообщается в колофоне одной ойратской рукописи [Лувсанбалдан, 1975, с. 120—121].

Начало ойратскому ксилографированию было положено в Джунгарии в 40-х годах XVIII в. при ойратском хане Галдан-цэрэне [Лувсанбалдан, 1975, с. 114, 116, 121]. Позже изданием ксилографов занялись и калмыки. Так, по крайней мере одно издание сутры «Алтан гэрэл» было осуществлено в Поволжье

[Лувсанбалдан, 1975, с. 114—115]. Не исключено, что были и другие издания, хотя точные данные на этот счет более не встречались в колофонах ксилографов на «ясном письме».

Коснувшись участия калмыков в распространении письменной литературы, отметим одну особенность, присущую списку третьей коллекции Б. Я. Владимирцова. Комментируя собранные материалы, автор пишет то об ойратских (№ 2—3, 5—6, 10), то о калмыцких (№ 1, 4) рукописях [Владимирцов, 1919, с. 934]. И здесь возникает предположение, что не все материалы данной коллекции собраны в Монголии. Известно, что Б. Я. Владимирцов бывал у приволжских калмыков в 1907 и 1917 гг. [Шастина, 1958, с. 5—6]. Отчетов об этих поездках опубликовано не было, и потому у нас нет никаких сведений о том, приобретал ли он там рукописи. Но, учитывая несомненную заинтересованность Б. Я. Владимирцова в собирании образцов монгольской и особенно ойратской письменной словесности, такую возможность вовсе не следует исключать. И, может быть, как раз калмыцкие рукописи составили основную часть коллекции, значащейся в фонде ИВАН как вторая коллекция Б. Я. Владимирцова.

Коллекция, привезенная из поездок 1908, 1911, 1913—1915 гг. (колл. II)

О происхождении этой, самой многочисленной (43 ед. хр.) коллекции почти ничего не известно. Возможно лишь установить, что две тетради торговых записей, составленных на монгольском языке в тибетской графике (№ 78, 79), были привезены Б. Я. Владимирцовым из поездки в Монголию в 1911 г. [Владимирцов, 1912, с. 104]. В собрании ИВАН нет примеров подобного употребления тибетской письменности в Монголии. Хотя, надо полагать, такая практика не была столь уж необычным, из ряда вон выходящим явлением, о чем можно судить по неоднократно встречающимся в работах Б. Я. Владимирцова упоминаниям о засилье в то время тибетской и маньчжурской письменностей и плачевном состоянии монгольской грамоты, отмеченных, например, в исследуемых им северо-западных областях Монголии [Владимирцов, 1909, с. 58; Владимирцов, 1911, с. 355].

Таким образом, упомянутые рукописные тетради могут служить вещественным доказательством, и, на наш взгляд, весьма убедительным (поскольку это обычные, деловые записи)¹¹, пра-

¹¹ Обыденность и прикладной характер данных записей особо подчеркиваются нами отнюдь не случайно. Дело в том, что в собрании ИВАН находим несколько рукописных «казусов», среди которых назовем, например, «зеркальное» воспроизведение текста заклинаний (РО ИВАН, С 286), имеющее, по-видимому, какое-то особое магическое значение, или же рукопись, в которой вертикальные строки идут не слева направо, как это принято в

вильности суждений Б. Я. Владимирцова о современном ему состоянии письменной культуры монгольских народов и достаточно явственных тенденциях ее дальнейшего развития.

Представленные в этой же (второй) коллекции восемь рукописей на старомонгольской графике и пекинское ксилографическое издание могли быть приобретены Б. Я. Владимирцовым в Монголии во время командировок 1908, 1911 и 1913—1915 гг., поскольку в 1915 г. вторая коллекция была уже зафиксирована в фондах Азиатского музея. Письменные материалы на старомонгольской графике весьма разнородны по своему содержанию, и объединение их в одной коллекции носит, по всей видимости, случайный характер. По крайней мере, знакомясь с рукописями названной коллекции, мы не видим еще той целенаправленности, того научного пристрастия и тщательности в подборе письменных источников, какие были проявлены Б. Я. Владимирцовым при составлении третьей коллекции.

Все это и дает нам основание считать, что вторая коллекция Б. Я. Владимирцова составлена из рукописей и ксилографов, привезенных им в разное время из Монголии (и, возможно, Калмыкии), но по какой-то причине не включенных в его отчеты. И только при поступлении Б. Я. Владимирцова на работу в Азиатский музей осенью 1915 г., где он приступил к описанию монгольских и ойратских рукописей, эти материалы были объединены и переданы в дар Музею и потому составили отдельную коллекцию, о происхождении которой, следовательно, и не могло быть сведений в отчетах Б. Я. Владимирцова.

Коллекция, привезенная из поездки 1925 г. (колл. VI)

Результаты четвертой командировки Б. Я. Владимирцова в Монголию в 1925 г. отражены в книге «Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах» [Владимирцов, 1927 (I)]. В разделе, посвященном монгольской письменной литературе, автор сообщает о редких рукописях, виденных им в собрании тогдашнего монгольского Ученого комитета, пишет о некоторых новых южномонгольских и пекин-монгольской письменности, а в обратном порядке, т. е. справа налево (РО ИВАН, Q 2751).

Более часто встречаются рукописи, где тибетский текст передан в монгольской графике (РО ИВАН, С 561; Q 1028; Q 1370). Появление таких рукописей вполне понятно и объяснимо. Все они содержат буддийские гимны и молитвы. А поскольку тибетский язык был объявлен священным языком буддизма, то, естественно, произнесение таких текстов по-тибетски, по утверждению лам, оказывалось более действенным и полезным для берущего, нежели исполнение их монгольских переводов. Но знание тибетского письма было доступно далеко не каждому, и потому был найден весьма простой выход: тибетский текст попросту записывался монгольскими буквами и тогда всякий, даже не знающий ни слова по-тибетски, мог уже «писать» и «читать» на этом священном языке.

ских изданиях на монгольском языке, но лишь в одном случае упоминает о копии одной из рукописей, заказанной им тогда в Урге [Владимирцов, 1927 (I), с. 12]. Данная рукопись, содержащая монгольский перевод «Лин-Гэсэра», действительно поступила в собрание Музея, но не в составе владимирцовских коллекций, а в числе рукописей коллекции «Mongolica Nova». Вероятнее всего, Б. Я. Владимирцовым была приобретена для Музея и другая упомянутая в работе рукопись [Владимирцов, 1927 (I), с. 13, примеч. 7], также числящаяся ныне в коллекции «Mongolica Nova» (F 40). Обнаружив в коллекции «Mongolica Nova» две рукописи, полученные Музеем благодаря трудам Б. Я. Владимирцова, мы обратили внимание на то, что рукопись «Лин-Гэсэра» имеет в указанной коллекции порядковый номер 137, а рукопись «Arad tümen-nü ariun yoson» (F 40) — номер 144. При просмотре промежуточных номеров (138—143) выяснилось, что среди них под номером 139 хранится еще одна названная в работе Б. Я. Владимирцова рукопись, заключающая в себе биографии ургинских хутухт [Владимирцов, 1927 (I), с. 14; РО ИВАН, F 66]. К тому же, судя по указанным автором количеству листов и размерам, это не копия, а именно та рукопись, с которой довелось ознакомиться ему в Урге.

Коллекция 1926 г. (колл. V)

Последняя научная командировка Б. Я. Владимирцова состоялась в 1926 г. На этот раз кроме Монголии он посетил и Пекин. Никаких отчетов об этой поездке Б. Я. Владимирцов не публиковал, и сведения о поисках и приобретении им монгольских рукописей в Пекине мы находим в дневнике академика В. М. Алексеева, бывшего тогда в Пекине вместе с Б. Я. Владимирцовым: «Едем с Борисом Яковлевичем [Владимирцовым] в Сунчжусы, где нам приготовили столь искомые

рукописи монгольских романов [„Эр ду мэй“, „Семь царств“, „16 государств“ и др.]. Заломили \$ 96. Я глупо и неуклюже торговался, но далее \$ 85 не смог (начал с 45). Выяснилось, что есть целый ряд охотников до всего этого (Лауфер, японцы, французы — целая галерея, американец Nicholsy). Разговор чрезвычайно веселый, идет в душном помещении в течение часа, а то и больше. Оканчивается приобретением рукописей, — для Б. Я. триумф» (цит. по [Рифтин, Семанов, 1981, с. 248]).

Упомянутые в дневнике монгольские переводы китайских романов составляют большую часть (8 из 15 единиц хранения) пятой коллекции. Интерес ученого к переводам китайской литературы на монгольский язык, несомненно, оправдан, поскольку об этом разделе письменной словесности у монголов в то время было известно мало. Заметим, что вплоть до недавнего времени исследователи старописьменной монгольской литературы знали далеко не достаточно о реальной распространенности в Монголии китайских романов и повестей, и потому в обзорах и очерках по истории монгольской литературы в качестве примеров неизменно назывались одни и те же немногие (не более десяти) переводы с китайского. Важный вклад в изучение указанной проблемы внесли Б. Л. Рифтин и В. И. Семанов, опубликовав систематизированный и достаточно подробный обзор монгольских переводов китайских романов и повестей [Рифтин, Семанов, 1981, с. 234—279].

Всего авторам удалось выявить «около 70 произведений китайской повествовательной прозы (романов и повестей)», переведенных на монгольский язык. Такое количество переводов, несомненно, впечатляет, хотя, надо думать, это еще не окончательный итог. Судя по изданному в 1979 г. каталогу собранных монгольских рукописей и старопечатных книг Китая, в них тоже имеется немало монгольских переводов с китайского [Not-un garčaᠭ, 1979, с. 235—307]. Таково положение на сегодняшний день. В 20-х же годах эта область монгольской литературы являла для европейских ориенталистов поистине белое пятно.

Первым и единственным известным в течение длительного времени переводом явился китайский роман «Сказание о борьбе против династии Тан», монгольская рукопись которого упоминалась в книге В. Грубе «О пекинском фольклоре» в 1901 г. [Рифтин, Семанов, 1981, с. 234].

Характерно, что и в монгольском фонде Музея до начала XX в. не было ни одного перевода китайской прозы и только в начале столетия туда стали поступать переводы китайских романов и повестей. До включения в фонды коллекций Б. Я. Владимирцова там имелось всего 10 таких рукописей, поступивших в составе материалов Ц. Ж. Жамцарано, А. В. Бурдукова и А. Д. Руднева. Но представлены в них были лишь 4 романа и 2 повести (роман «Пьяный монах» имелся в четырех списках, а «Повесть о Ли-мун сянь-шэне» — в двух).

Приобретенные же Б. Я. Владимирцовым восемь сочинений не только, естественно, не имели дублетов в самой пятой коллекции, но и, за единственным исключением¹², отсутствовали прежде в собрании Музея. И в этом заключается основная ценность последней коллекции Б. Я. Владимирцова. Остальную часть ее составляют рукописные лексикографические пособия (№ 125, 126) и пекинские ксилографические издания на монгольском языке (№ 122—124, 127—128). Среди последних следует отметить астрологический справочник (№ 124) и любопытный ксилографический образец буддийского сочинения, включающего некоторые элементы народного культа тенгриев (№ 127), поскольку представлены они в монгольском фонде ИВАН исключительно этими экземплярами.

Итак, в Рукописном отделе ИВАН в настоящее время хранятся шесть коллекций Б. Я. Владимирцова, собранных им в период с 1908 по 1926 г.:

- колл. I — 1911 г., инвентаризация в 1914 г.,
- колл. II — 1908—1915 гг., инвентаризация в 1915 г.,
- колл. III — 1913—1915 гг., инвентаризация в 1925 г.,
- колл. IV — 1908 г., инвентаризация в 1929 г.,
- колл. V — 1926 г., инвентаризация в 1927 г.,
- колл. VI («Mongolica Nova», № 137—141, 144) — 1925 г.

По языку и способу издания материалы Б. Я. Владимирцова делятся на монгольские и ойратские (калмыцкие) рукописи и ксилографы:

монгольские рукописи — № 17, 18, 20, 21, 27, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 54, 57, 71, 78—79 (в тиб. графике), 86, 90, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133;

монгольские (пекинские) ксилографы — № 52, 92, 93, 94, 95 (металлография), 122, 123, 124, 127, 128;

ойратские (калмыцкие) рукописи — № 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 134;

ойратские ксилографы — № 64, 87, 89.

Тематический диапазон этих рукописных и печатных изданий можно представить в таком кратком виде:

монгольский эпос — № 1, 2, 3, 81, 85;

монгольский фольклор — № 6, 40, 107;

монгольская литература — № 36, 88, 101;

индо-тибетская литература — № 10, 14, 19, 20, 21, 41, 42, 80, 82, 83, 90, 98, 112, 129;

¹² Это единственное исключение составляет уже упомянутая нами рукопись романа «История семи южных царств» (F 45), доставленная Б. Я. Владимирцовым из предыдущего путешествия в Ургу.

переводы с китайского — № 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 130;
 история — № 39, 86, 131;
 официальные документы — № 37, 132, 133;
 народная религия — № 23, 26, 33, 34, 108, 127;
 буддийская каноническая литература («Ганджур») — № 9, 11, 12, 13, 15, 22, 24, 28, 43, 47, 48, 53, 59, 61, 62, 63, 64, 84, 87, 97, 104, 111;
 буддийская неканоническая литература — № 4, 5, 7, 8, 16, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 89, 92, 93, 96, 99, 100, 102, 103, 105, 109, 110, 113, 128, 134;
 христианство — № 95;
 наставления маньчжурских императоров — № 123;
 лексикография — № 17, 18, 94, 122, 125, 126;
 медицина — № 108;
 астрология, гадания, приметы — № 25, 27, 54, 55, 57, 60, 69, 74, 75, 91, 124;
 хозяйственные документы — № 78, 79.

Условные обозначения, использованные в Списке рукописей и ксилографов из коллекций Б. Я. Владимирцова

А.— автор; Т.— переводчик; С.— инициатор перевода, заказчик; W.— писец, переписчик.

СПИСОК РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИЗ КОЛЛЕКЦИЙ Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВА

Первая коллекция

- (1). 1. С 174, № 595 — Geseriyin tuuji orošibo (1a). Главы 8—9. Ойратская рукопись, 24 л., 34×10,3, 33—34 строки.
- (2). 2. I 2, № 2890 — Arban zūgiyin arban xoroyin ündüsüni tasulun töröqsön açitu boqdo Geser xāni aldarsin दौरисуqsañ terigün bülöq (1a). Глава 1. Ойратская рукопись, 40 л., 45×14, 34—35 строк.
- (3). 3. С 9, № 421—[Geser]. Начало (1b): Erte nigen caq-tu: Ša-kyamuni burxani nirvan-ni düri üzüülküyin urida... Глава 1. Ойратская рукопись, л. 1—34, 36 (л. 35 отсутствует), 38,5×10, 33—34 строки.
- (4). 4. С 373, № 807 — Pancen boqdoyin ene gegēni niyouca touji orošibo (1a); Pancen boqdoyin ene gegēni niyouca touji čixula kereq-tü kemēkü öüni (22a). Ойратская рукопись, 22 л., 34×11, 31 строка.
- (5). 5. H 113, № 2459 — Xutuqtu Naγazuna zoköqson erdeni

töröy:n šasatır (1a); Yertüncüy:n tol[i] kemëkü šastır (21a).

Ойратская рукопись, 21 л., 45×9,5, 37 строк.

- (6). 6. B 158 (B 182), № 234 — Oyou:n tülküür kemëkü toujiy:n sudur orošibo (1a); Čingges boqday:n nomloqson oyoun tülküür (21a).

Ойратская рукопись, 21 л., 21,5×8, 17 строк.

- (7). 7. C 175, № 596 — Erliq nomiy:n xān lungdun surjaliy:n sudur orošibo (1a). A.: slobong Padma zuni.

Ойратская рукопись, 10 л., 36×10, 33 строки.

- (8). 8. C 369, № 803 — Xutuqtu Manzušriy n nomloqson xamuq xara ɣal xariuluqči toqtol orošibo (1a); Xara Kitadiy:n zedkeri-y:n xariulɣa kemëkü (1b).

Ойратская рукопись, 9 л., 37×12,5, 25 строк.

- (9). 9. C 169, № 590 — Xutuqtu caqlasi ügei nasun belge biligtü kemëkü yeke kölgön! sudur orosibo (1a). См.: [Ligeti, 1942, № 366].

Ойратская рукопись, 7 л., 35,2×11,2, 29—42 строки.

- (10). 10. C 170, № 591 — Zoɣboy:n ači tusa orošibo (1a). 15 рассказов.

Ойратская рукопись, 13 л., 35,5×11, 31 строка.

- (11). 11. C 171, № 592 — 1). Xutuqtu caqlasi ügei nasutu yeke kölgön! sudur orošibo! (1a). См. [Ligeti, 1942, № 366]. T.: toy:n cecen rab-jamba Za-ya; C.: Ačitu corji.

2) Yeke kölgön altan gerel neretü nomiy:n xurānɣul (6b). См. [Ligeti, 1942, № 177].

3) Начало (7): Šakya-muni Zongkapa bolöd burhan ...

Ойратская рукопись, 7 л., 34×11, 27 строк.

- (12). 12. B 180 (B 208), № 258 — Xutuqtu Mayidariy:n iröliy:n xān orošibo! (1a). См. [Ligeti, 1942, № 732].

Ойратская рукопись, 6 л., 22,2×8,8, 18 строк.

- (13). 13. B 184(I) (B 212), № 264 — Xutuqtu say:n yabudaliy:n iröüliy:n xān orošibo! (1a). См. [Ligeti, 1942, № 731].

Ойратская рукопись, 12 л., 22,5×8,7, 18—19 строк.

- (14). 14. C 172, № 593 — Caɣān Däre ekey:n tuuji orošibo (1a). W.: l'ombo-byab.

Ойратская рукопись, 12 л., 33,2×10,7, 32—33 строки.

- (15). 15. C 173, № 594 — Xutuqtu biligi-y:n činadu kürüqsen tasuluqči kemëkü yeke kölgön! sudur orošibo! (1a). См. [Ligeti, 1942, № 771]. T.: rab-jam Za-ya pandida.

Ойратская рукопись, 23 л., 36×10,5, 28—29 строк.

- (16). 16. C 168, № 589 — Sonosuksār toniluqči zūraduy:n sudur orošibo (1a).

Ойратская рукопись, 24 л., 30,5×11,5, 21 строка.

- (17). 17. C 446, № 882 — Angqan surqu kümün. (маньчж.): Tuqtan tačire n'yalma (обложка). Маньчж.-монг. разговорник.

Рукопись, тетрадь, 24 л.+обложка, 26×13, 8 строк.

- (18). 18. F 342, № 1907 — Начало (1a): Torɣ-a bös-y:n jüil ... Маньчж.-монг. тематический словарь.

Рукопись, тетрадь, 22 л., 25,5×24 (19×20).

- (19). 19. С 176, № 597 — *Zodboyin ači tusa orošibo* (1a). 15 рассказов.

Ойратская рукопись, 15 л., 31,5×10, 30 строк.

- (20). 20. F 34, № 1564 — [*Kirkir-a qaγan-u pamtar*]. Начало: ... *bayital-a jaγ anu čöm adili ügei öber öber bištu tegün-čilen sanaγ-a* ...

Рукопись, тетрадь, 28 л. (начало и конец отсутствуют), 26,5×13,5, 12 строк, без пагинации.

- (21). 21. F 33, № 1563 — [*Oγun sedkil qaγan-u tuγuji*]. Начало: ... *mön ükükü čaγ-tu mön basa nada kilinče bolumul* ...

Рукопись, тетрадь, 16 л. (начало и конец отсутствуют), 13×26, 11 строк, без пагинации.

- (22). 22. A 12 (A 16), № 19 — [*Iröliyin xān*]. Начало (1b): *ilaγun iögösüqsen saγān šükürtü burxani cuulaγan noγoud* ... См. [Ligeti, 1942, № 731].

Ойратская рукопись, 4 л., 11×6,5, 8—9 строк.

- (23). 23. B 166 (B 193), № 244 — *Γaliyin takilγa orošibai* (1a). См. [Поппе, 1932, с. 178, № 12].

Ойратская рукопись, 5 л., 12×8, 10×16 строк.

- (24). 24. B 115 (B 130), № 181 — *Caγān šükürteyin doqba orošibo* (1a) См. [Ligeti, 1942, № 208].

Ойратская рукопись, л. 1—3 (конец отсутствует). 21,3×7,6, 16—20 строк.

- (25). 25. B 171 (B 198), № 249 — *Aliba üyilegi ününki toddor-xa' zāmon* (1a). Гадания по шести слогам «ом ма ни пад мэ хум» и по крику сороки.

Ойратская рукопись, 4 л., 20×18, 16—26 строк.

- (26). 26. B 145 (B 169), № 216 — *Caγān öbögöni sang orošibo* (1a): *Γazar usuni nomoγoγxon darun čidačči neretü sudur* (1)

Ойратская рукопись, л. 1—4 (конец отсутствует), 13×7,5, 15 строк.

- (27). 27. B 168 (B 195), № 246 — *Jaγun üyes-tü üjilge-ü jiruq[a]i-y n salur orošiba* (1a). Гадательная книга.

Рукопись, 50 л., 17×7, 15 строк.

- (28). 28. B 35 (B 40), № 90 — *Xutuq-tu altan gereliyin zürken xanγuγi orošiboi* (1a); *Xutuq-tu dödü altan gerel suduriyin ayımagıyın erketü xān kemäküyın zürken* (1b): *Dödü altan gerel suduriyin ayımagıyın erketü xān-ēce altan kemekü boqtöl öüni* (4b). См. [Ligeti, 1942, № 177].

Ойратская рукопись, 4 л., 20×6,5, 19 строк.

- (29). 29. B 164 (B 191), № 242 — *Kei morini sang orošibui* (1a).

Ойратская рукопись, 2 л., 21×8, 19 строк.

- (30). 30. B 163 (B 190), № 241 — *Yoγazarı-yın sang sudur orošiboi* (1a).

Ойратская рукопись, 5 л., 21,5×7,5, 16 строк.

- (31). 31-a. B 162 (B 189), № 240 — *Xutuqtu Dare ekeyin maqtāl*

orošibol (1a). T.: toyin cecen rab-byam Za-ya; C.: Ariun sūzüqtü tayişi.

- (32). Ойратская рукопись, 14 л., 21,3×7,5, 12—16 строк.
31-b. B 182 (B 210), № 260 — Xutuqtu Dare ekeyin maqtal kemekü orošibol (1a). T.: toyin cecen rab-byam Za-ya; C.: Ariun sūzüqtü tayişi.

- Ойратская рукопись, 7 л., 22×8,5, 21 строка.
(33). 32. B 161 (1) (B 188), № 239 — Boqdo Geseriyin sang orošibol (1a).

- Ойратская рукопись, 4 л., 21,5×8, 19 строк.
(34). 33. B 183 (B 211), № 261 — Geser boqdoyin sang orošibol (1a).

- Ойратская рукопись, 4 л., 21,7×9, 20 строк.
(35). 34. B 160 (B 187), № 236 — Xongšim bodhi-satu Mila burhan xoyoriyin zarlıq orošibol (1a).

- Ойратская рукопись, 6 л., 22,5×8,5, 11—14 строк.
(36). 35. B 181 (B 209), № 259 — Erdem uçağan tegüsügßen toti sibuyun-u üliger-ün sudur orošibol (1a).

Рукопись, 18 л., 21,5×9, 20 строк.

Вторая коллекция

- (37). 1. F 203, № 1737 — Dörbed-ün jегün ayımaу-un čiyulаn-u daruу-a beyise Čaydorjab-narun qosıun-ača Alaу obo: Orki-yubulay: Čičarаn-a yurban qaraуul-dur saуulаqu tüsimel čerig-üd-ün per-e ene (обложка). Список личного состава трех пограничных караулов Западной Монголии с указанием состояния вооружения и количества лошадей. Дата составления: 1886 г.

- Рукопись, тетрадь, 3 л.+обложка, 26×26, 15 строк.
(38). 2. F 336, № 1901 — Orčiyuluуsan jirуan kereg-ün čeker soyul üge bičig (обложка). Поучения. Маньчж.-монг. текст.

- Рукопись, тетрадь, 17 л.+обложка, 26,5×26, 14 строк.
(39). 3. F 32, № 1562 — 1) Начало (1a): Tere metü-yin olan jüil oron-u ulus dotor-a-ača nom yirtinčü qoyar-ıyar qotola tegüsegßen ... История царей мифической Шамбалы.
2) Начало (15a): Mongуol-un qaуan iјауr anu ... — История монгольских ханов. Дата переписки: 1894 г.

- Рукопись, тетрадь, 23 л., 13×26,5 7 строк.
(40). 4. F 129, № 1660 — Olan дау-u debter ene amui (обложка). Сборник из 19 песен. Дата переписки: 1909 г.

- Рукопись, тетрадь, 10 л.+обложка, 12×27, 8 строк.
(41). 5. F 204, № 1738 — Čoyijid daуin-a-yin tuuјi kemekü sudur ene bolai (35b). Дата переписки: 1843 г.

- Рукопись, тетрадь, л. 2—36 (л. 1 отсутствует), 25×24,5, 19 строк.
(42). 6. F 313, № 1869 — Čing bisireltü qan-u tuујi orošiba (обложка).

Рукопись, тетрадь, 71 л.+обложка, 24,5×25, 11—16 строк.

- (43). 7. С 10, № 422 — Таму ebdekü xourai kemekü altan üsün xutuğan orošibo (1a); Хамуқ kilince namančilaxu sudur (1b); Kilince namančilaxui altan üsün xutuğa таму ebdekü xourai kemekü (6a). См. [Ligeti, 1942, № 255]. Т.: rab-byam-pa corji; С.: dgeslong Bloroi.

Ойратская рукопись, 7 л., 35×10,5, 27 строк.

- (44). 8. С 12, № 424 — Erdeni šastir oršiboi (1a). Т.: toyin cecen rab-gbyam Za-ya; С.: Očirtu tayiji.

Ойратская рукопись, 12 л., 36×10,8, 31 строка.

- (45). 9. С 162, № 583 — Sonosöd toniluqči zuurduyin zalbiril orošiboi (1a).

Ойратская рукопись, 8 л., 35×11.

- (46). 10. С 163, № 584 — Bürüne [=büküne] amuṛul[a]ng-tu Suk[a]vadiyin oroni zoköl orošiboi (1a).

Ойратская рукопись, 27 л., 36×11, 24 строки.

- (47). 11. С 164, № 585 — Xutuqtu caqlaši ügei nasun belgei bliq-tü kemekü yeke kölgöni sudur orošibo (1a). См. [Ligeti, 1942, № 366]. Т.: toyin rab-jam Za-ya pandita; С.: Ačitu corji.

Ойратская рукопись, 15 л., 30×10,5, 22 строки.

- (48). 12. С 165, № 586 — Tamuyigi xourai bolçoqči altan ildü kemekü sudur orošibo (1a). См. [Ligeti, 1942, № 255].

Ойратская рукопись, 8 л., 30,3×10, 22 строки.

- (49). 13. С 166, № 587 — Начало (1b): Ačitu boqdo Zongkapayin gegēn basa eyin ayiladba: ariun šajin ese delgerebesü amitan ülü jirṣamul ...

Ойратская рукопись, 4 л., 35×10,5, 22 строки.

- (50). 14. С 159, № 580 — Itegel oroboi (1a).

Ойратская рукопись, 3 л., 32×10, 22 строки.

- (51). 15. С 160, № 581 — Tarn'iyin ači kigēd: ṛučin tabun burxani mürgüliyin ači tusa (1a). Т.: ayaq-xa takimlıq čečen rab-byam-pa; С.: Očir-tu tayiji; Tayisi axai; Xurca čing süzüq-tü; 'Zodba.

Ойратская рукопись, 8 л. (л. 113—120), 32×9,8, 24 строки.

- (52). 16. С 447, № 883 — Jarlıq kiged šastir-ača nomlaṣsan kürdün ergigülkü-yin tusa erdem orosibai. (тиб.) Bka' dang bstan bčos las gsungs ba'i 'khor 10 bskor ba'i phan yon bžugs so (1a). См. [Heissig, 1954, № 181].

Пекинский ксилограф, 15 л., 29×9,7 (23,5×7), 3 тиб.-монг. строки.

- (53). 17. С 161, № 582 — Xutuqtu biligiyin činadu kürüqsen tasuluqči očir kemekü yeke kölgöni sudur orošibo (1a). См. [Ligeti, 1942, № 771]. Т.: rab-jam Za-ya.

Ойратская рукопись, 30 л., 34×9,5, 27 строк.

- (54). 18. С 405, № 839 — Qamuṛ tusayin udq-a qurıyaṣsan nayan tülkegür neretü sudur orosiba (1a); Adaṛusun sib[a]ṣun ki-

ged arayan-tan (!) göröged ba: aliba amitan-i sayın maıu yambar ba ıros-i quriyan (1b). Сборник предсказаний по поведению птиц и животных.

Рукопись, 34 л., 33×8, 24 строки.

- (55). 19. С 217, № 645 — Начало (1b): Xutuqtu Manzuşrı-du mürgümüi: eng urida oqtorıuyın jiliyin ıazar-ěce dorogşı tölöd toloulun ... Гадания при помощи камешков.

Ойратская рукопись, 15 л., 31,5×7,5, 25 строк.

- (56). 20. С 290, № 720 — Saba şimeyin axul yosunı sudur oroşıboi (1a). Стихотворные поучения.

Ойратская рукопись, 6 л., 27,5×8,5, 22—23 строки.

- (57). 21. С 14, № 426 — Beri-yın jül üjekü sudur orosiba. Nög-čigşedi-yın tala toıolqu sudur orosiba (1a). Гадательная книга.

Рукопись, 25 л., 29×9,5, 25—26 строк.

- (58). 22. С 291, № 721 — Xutuqtu Mayıdariyın sudur kemėkü oroşıbo (1a).

Ойратская рукопись, 24 л., 26,5×9,5, 19 строк.

- (59). 23. С 13, № 425 — Xutuq-tu bilgıyın čınadu kürüşen ta-suluqçı oçır kemėkü yeke kölgöni sudur orosı[bo] (1a). См. [Ligeti, 1942, № 771]. Т.: rab-ıam Za-ya pandida.

Ойратская рукопись, 34 л., 30,5×10, 27 строк.

- (60). 24. В 165 (В 192), № 243 — Manzuşrıyın zuraxayın üzülge sudur oroşıbol (1a). Гадательная книга.

Ойратская рукопись, 47 л., 24×8,5, 17 строк.

- (61). 25. В 123 (В 141), № 190 — Xutuqtu ıaruqsan tömör hoşu-un kemėkü toqtöl oroşıbo (1a); ıaruqsan tömör hoşoun kemėkü toqtöl (1b). См. [Ligeti, 1942, № 419].

Ойратская рукопись, 5 л., 22,5×8,5, 20 строк.

- (62). 26. В 37, № 92 — Yekė ekė bilıq baramıd oroşıbo (1a); İla-ıun tögösün üleqsen bilgıyın čınadu kürüşeni zürkeni (1b). См. [Ligeti, 1942, № 162].

Ойратская рукопись, 7 л., 19,7×8, 15 строк.

- (63). 27. В 38 (1) (В 43), № 96 — Xutuqtu caqlası ügei nasun belge bilıqtı yeke kölgöni sudur oroşıbol (1a). См. [Ligeti, 1942, № 366].

Ойратская рукопись, 17 л., 25×7,6, 23—27 строк.

- (64). 28. В 150, № 222 — Xutuqtu bilgıyın čınadu kürüşen ta-suluqçı oçır kemėkü yeke kölgöni sudur oroşıbol (1a). См. [Ligeti, 1942, № 771]. Т.: rab-ıam Za-ya pandida.

Ойратский ксилограф, 56 л., 22,7×9 (19,7×5), 22 строки, русская бумага с рельефным штемпелем: «КОРДЯЖСКОЙ ФАБРИКИ ПЛАТУНОВА».

- (65). 29. В 41 (В 46), № 99 — Sonosöd tonıloqçı zöraduyın sudur oroşıbo (1a).

Ойратская рукопись, л. 1—13 (конец отсутствует), 23,5×8, 22—23 строки.

- (66). 30. В 126 (В 144), № 193 — Mıla burxan-ni lungdun sudur oroşıbol (1a).

Ойратская рукопись, л. 1—3 (конец отсутствует), 22×8,8, 18 строк.

- (67). 31. В 131 (1) (В 151), № 200 — Xutuq-tu Däre ekeyin maqtal kemëkü oroşıbo (1a). *T.*: rab-byam Za-ya pandida; *C.*: Ariun süzüq-tü tayişi.

Ойратская рукопись, 8 л., 20,5×8,5, 17 строк.

- (68). 32. В 124 (В 142), № 191 — [öbörö pamančilamui]. Начало (1b): Xamugı ayıladıqçı blamayın ölmidü bişiren mürgümü: xamuq amıtan nasu ürgüljide blama-du itegemü: nom-du itegemü: ... *T.*: xamuq-gi medeqçıyin şabi toyın cecen rab-byam-ba.

Ойратская рукопись, 6 л., 21×9, 18 строк.

- (69). 33. В 125 (В 143), № 192 — Начало: ... xulıana. mečin jıldü. morin jıldü ... Астрологические таблицы.

Ойратская рукопись, 4 л. (начало отсутствует), 22×9, без пагинации.

- (70). 34. В 40 (В 45), № 98 — Mou zöüdeni xariulxu sudur oroşıbo (1a); Xamuq mou zöüdeni xariulxu toqtöl tarnı (5b).

Ойратская рукопись, 5 л., 22,2×8, 17 строк.

- (71). 35. В 215 (В 249), № 298 — Начало (1b): Yeke nigüles-sügçı-te mürgümü: yeke nigülesügçın ... sitügsen çıtulıan bütügekül küsegçın... Тиб.-монг. текст.

Рукопись, 15 л., 22,2×8, 4 тиб.-монг. строки.

- (72). 36. В 39 (В 44), № 97 — 1) Xutuq-tu xara aman kele amur-liulun üiledüqçı sudur orşıboı (1a); 2) Oçır kilingteni yeke xān xara ama kele xariuluqçı toqtöl (5b). *T.*: pandida rab-byam Za-ya; *C.*: Axai cökör.

Ойратская рукопись, 8 л., 21,5×6,8, 19 строк.

- (73). 37. В 16 (В 17), № 69 — Xutuqtu ükediyn oron kemëkü sudur oroşbo (1a).

Ойратская рукопись, 5 л., 17,5×7,3, 14—16 строк.

- (74). 38. В 7, № 59 — Начало (1a): Galdu suuxulal sor: xatqtal xorlohu cēji: ebedün kljıq xaloun ... — Гадания о больном человеке.

Ойратская рукопись, 7 л., 14,7×7, 13—17 строк.

- (75). 39. В 8, № 60 — Астрологические таблицы с пояснениями на тиб. языке.

Ойратская рукопись, тетрадь, 12 л., 17×6,5.

- (76). 40. А 16 (А 22), № 23 — Naroba Diluba zarlıq oroşıbo (1a).

Ойратская рукопись, гармоника, 6 л., 5,8×10,5, 4—6 строк.

- (77). 41. А 15 (А 21), № 22 — Arban burxanı zarlıq (1a).

Ойратская рукопись, гармоника, 8 л., 7×7,5, 7 строк.

- (78). 42. С 411, № 845 — «Записная книжка» (обложка). Начало (1b): Ba-tha-ro-yin si-dar 2 ba-ga čha-gan su-lu-ku 3 thur-hu ... Торговые записи на монг. языке в тиб. графике.

Рукопись, тетрадь, 86 л., 16×11.

- (79). 43. В 97 (В 108), № 161 — Начало (1a): Cha-ga-khu-gl'o (?)

68 čin no-so Bla-ma-gyab 'ob-gen 'ug-ba'i ... Торговые записи на монг. языке в тиб. графике.

Рукопись, тетрадь, 65 л., 9,8×22.

Здесь же: два фрагмента листовки кит. торговой фирмы.

Третья коллекция

- (80). 1. С 283, № 713 — Xutuqtu Naʒanzuna-yin zarligiyin eši ber amuɣuulanggi edleqči xān seriün űker-ēce siddhi-tū kűür zalaqsan touji orošiboi (1a). Сказки 1—13.

С 283^a, № 713^a — Altan siddhi-tū kűürliyin amuɣuulang edleqči xān-du űgűűlegsən touji xoyoduɣar bui (1a). Сказки 14—25.

Ойратская рукопись, 44+41 л., 35,5×14,7, 27 строк.

- (81). 2. G 35, № 2189 — [Xan Xarangɣuu]. Начало (1a): ... saq: Šakya-műnl burxanl ...

Ойратская рукопись в европейском переплете (реставрирована), л. 1—8 — фрагменты; л. 9—15, 17—26, 45—46 — дефектные; л. 27—44 сохранились полностью (л. 16 и конец отсутствуют), 21×34, 11 строк.

- (82). 3. С 22, № 434 — Moloni toyin ekēn tamu-ēce ɣarɣaqsan sudur orošiboi (1a); Xutuqtu Meűɣali-yin yeke kűbűn tamuyin oron-ēce ekēn ɣarɣaqsan sudur (1b); Xutuqtu Moloni toyin ekeđen tusalan űledűqsən sudur (47a).

T.: rab-byam Za-ya; C.: Sayixan cu xatun; W.: Culkrim zamco; Xurdun bicēči.

Ойратская рукопись, 47 л., 26,5×10, 19 строк.

- (83). 4. С 44, № 459 — [Ŭnekēr törűlkitű xānl tuuji]. Начало (2a): ... kemegēd: ilaɣun tögűsűqsənlgēgēnl dergede irēd: ...

Ойратская рукопись, л. 2—95 (л. 1 отсутствует), 32×9, 24 строки.

- (84). 5. I 58, № 2948 — Xutuqtu yeke toniluqsan zűqtű delge-reqsən kemēkű yeke kűlgűni sudur orošiboi (1a). T.: pandida rab-byam Za-ya; C.: Ačitu cos-rze; Caq-na rdo-rze; W.: Culkrim-zamco; Dalal ombo. См. [Ligeti, 1942, № 1021].

Ойратская рукопись, 74 л., 51×19, 30 строк.

- (85). 6. H 114, № 2460 — Geseriyin touji orošiboi (1a). Главы 8—9.

Ойратская рукопись, 30 л., 43×11, 32 строки.

- (86). 7. F 1, № 1531 — Начало: Jegűn-ɣar dűrben Oyirad tabun űngge ulus-l ejelegsən ... Отрывок исторического сочинения об ойратах. См. [Пучковский, 1957, № 111].

Рукопись, 11 л., 25,5×13, 9—10 строк.

- (87). 8. С 319, № 751 — Xutuqtu Mayıdariyin irűliyin xān orošiboi (1a). См. [Ligeti, 1942, № 732].

Ойратский ксилограф, 5 л., 31×8,8 (25×7), 24 строки, кит. двухслойная бумага.

- (88). 9. С 305, № 736 — Сагъан Даре екеyin туuji зарлиq орошibo (1a).
Ойратская рукопись, 10 л., 31×8,3, 31 строка.
- (89). 10. С 320, № 752 — Хутуqту Дара екеyin хорin nigen маq-
таi кемёкё орошibo (1a). Т.: toyin cecen rab-'byam Za-ya.
Ойратский ксилограф, 20 л., 31×10 (19×6), 8—
15 строк, с иллюстрациями.
- (90). 11. F 5, № 1535 — Начало (1a): Erten urida Enedkeg-ün
emün-e eteged nigen řajar-tur er-e em-e qoyar ařsan ařřu
... Панчатантра.
Рукопись, тетрадь, 39 л.+верхняя обложка, 26×13,5,
9 строк.

Четвертая коллекция

- (91). 1. Н 115, № 2461 — Тагхон ёре кемёкё орошibo (1a). Астро-
логия.
Ойратская рукопись, 49 л., 47×9,5, 39 строк.
- (92). 2. Н 116, № 2462 — Nom-un qaqan (1a). См. [Heissig,
1954, № 52].
Пекинский ксилограф, 20 л., 48,5×11 (40,5×7,8),
30 строк.
- (93). 3. Н 117, № 2463 — Yamandaga Maqakala Erliг qaqan
Ökin tngri dörbен döřsin sudur-un orosiba (1a). См. [Heis-
sig, 1954, № 76].
Пекинский ксилограф, часть I — 45 л., 48×10 (40,5×8),
30 строк.
- (94). 4. F 344, № 1909 — Dörbен řül-ün üsüg qabsuruřsan toli
bičig (1a). Маньчж.-монг.-тиб.-кит. тематический словарь.
Пекинский ксилограф, том 2, тетрадь 8, л. 9—126,
29×19 (21×16).
- (95). 5. F 230, № 1765 — Mattey-yin bayar-un čimeg kemegči
nom (1a). Евангелие от Матфея. Дата издания: 1872 г.
Пекинская металлография, 142 л.+обложка, 13×19,4
(11×15), 10 строк.
- (96). 6. С 414, № 849 — Nidü-ber üzeqčiyin toqtöl oрошibo (1a).
Ойратская рукопись, 19 л., 41×9,5, 35 строк.
- (97). 7. С 377, № 811 — Хутуqту билigyin činadu kürüqsen tasa-
luqči očir кемёкё yeke kölgöni sudur oрошibo (1a). См.
[Ligeti, 1942, № 771]. Т.: rab-'byam Za-ya pandida.
Ойратская рукопись, 22 л., 35,3×11, 31 строка.
- (98). 8. С 256, № 686 — 'Dorji-'Zodboyin açi tusa řayılbuur or-
šibo (1a). 15 рассказов.
Ойратская рукопись, 13 л., 35,2×11, 31 строка.
- (99). 9. С 255, № 685 — Byarong Ka-řur suburřan tuuji oрошibo
(1a).
Ойратская рукопись, 24 л., 33,8×11, 31—32 строки.

(100). 10. С 254, № 684 — Erlıq nomiyin xānlı lungdun surıulıyın sudur oroşıboı (1a).

Ойратская рукопись, 12 л., 31,5×10,5, 30 строк.

(101). 11. F 4, № 1534 — Cāsun šobuunı toujı oroşıboı (обложка). Cagıyın jımiyılǵı todoruuluqçı cāsun šobuun kemēkū nijēd debter (19b). [A.: Rabjai].

Ойратская рукопись, тетрадь, 18 л. + обложка, 13,5×26,5, 7 строк.

(102). 12. С 311, № 742 — Arya burxan terigöüteni nereyin zūyiliyın dokō öüni (17a). T.: ayaxa takılmiq (!) rab'-byam Zaya; C.: Arıun süzüqtü; Marza erdeni gā.

Ойратская рукопись, 17 л., 27×10, 21 строка.

(103). 13. С 350, № 783 — Mila burxan-nı zarlıq oroşıboı (1a).

Ойратская рукопись, 12 л., 22,5×10,5, 19 строк.

(104). 14. В 68 (В 76), № 128 — Xutuqtu caqlaşı ügei nasun beıge bilıqtü kemēkū yeke kölgöni sudur oroşıboı (1a). См. [Ligeti, 1942, № 366].

Ойратская рукопись, 20 л., 24,5×7,8, 16—20 строк.

(105). 15. В 105 (В 119), № 169 — [Arıun sang]. Начало (1b): Öm hūm: ıurban ta ögüül arban zūq kigēd ıurban cagıyın burxan ...

Ойратская рукопись, 2 л., 22,2×8,5, 18 строк.

(106). 16. В 107 (В 121), № 171 — Kümün mal adaıusun ıai ıarluı-a-yı qanaqu sudur oroşıboı (1a). О кровопускании у людей и домашних животных.

Рукопись, 4 л., 22×8,5, 17 строк.

(107). 17. В 106 (В 120), № 170 — ıurban nasutu küüken-nı tuujı oroşıboı (1a).

Ойратская рукопись, 8 л., 22×9, 18—19 строк.

(108). 18. В 188 (В 217), № 269 — Altai Xangıai-ǵı zalıbran takıxu sudur orsıboı (1a). См. [Понне, 1932, с. 184, № 1].

Ойратская рукопись, 3 л., 22×9, 17×20 строк.

(109). 19. В 92 (В 103), № 156 — 1) Xutuqtu xara ama kele amurliulun üiledüqçı toqtöl oroşıboı (1a); 2) Očir kilingtū-yin yeke xān xara ama kele xarıluluqçı toqtöl (5a). T.: pandida rab'-byam corji; C.: Axaı cöükör.

Ойратская рукопись, 6 л., 22,2×9, 22 строки.

(110). 20. В 91 (В 102), № 155 — Xongšım bodhi-satu Mila xoyoriyın zarlıq oroşıboı (1a).

Ойратская рукопись, 6 л., 22×8,7, 19 строк.

(111). 21. В 89 (В 100), № 153 — Xutuqtu bilıq baramidiyın sudur oroşıboı (1a). См. [Ligeti, 1942, № 162]. T.: cecen rab-jamba Zā.

Ойратская рукопись, 5 л., 22×7,8, 18 строк.

(112). 22. В 90 (В 101), № 154 — Ušāndarı xānlı toujı kemēkū oroşıboı (1a); Ünen zoriq-tu Ušāndarı xānlı tojı (8b).

Ойратская рукопись, 8 л., 22×8, 26 строк.

(113). 23. В 111 (1) (В 125), № 177 — Ende sonosoad tonıluqçı

zourduyln sudur oroſibo (1a). T.: xubilʻan rab-ʻbyam-ra;
C.: Üüzeng.

Ойратская рукопись, 19 л., 21,3×8, 17 строк.

Пятая коллекция

- (114). 1. F 298, № 1853 — Luvе tung-un qoyiduki-yi sigürden arılʻarʻsan Bı liyoo kemekü teüke (тетрадь 1, обложка). Jëgün Tang ulus-un bičig (тетрадь 1, 1a). Роман «Ло Тун очищает север».

Рукопись, 10 тетрадей: 18+20+20+16+15+14+14+15+18+17 л., все тетради в обложках, 28,5×24, 13—14 строк.

- (115). 2. F 253, № 1808 — Šiyel tang yui teüke (тетрадь 1, обложка). Yeke Tang ulus-un Šiyel tang yui bičig (тетрадь 12, обложка). Šiji pal juvan-u bičig (тетрадь 22, обложка). Роман «История Шэ Танъюя».

Рукопись, 24 тетради: 22+20+22+18+21+22+23+20+20+21+24+20+26+24+25+21+20+29+26+23+16+18+19+20 л., все тетради в обложках, 25,5×21,7, 14—17 строк.

- (116). 3. F 226, № 1760 — Ging sung juvan-u šastar (тетрадь 1, л. 1a). Роман «Описание Северной Сун».

Рукопись, 5 тетрадей: 32+35+36+34+31 л., 27×27,5, 15 строк.

- (117). 4. F 229, № 1764 — Qo ši juvan-u terigün debter (тетрадь 1, обложка). Sine šülügßen öber-e ügülel-ün Dumdadu Tang ulus-tur mandurʻsan: Qo ši juvan kemekü teüke (тетрадь 1, л. 1a). Исторический роман (?). Дата переписки: 1877 г.

Рукопись, 12 тетрадей: 29+28+31+23+32+28+29+22+20+25+26+21 л., все тетради в обложках, 26,5×23,5, 13—14 строк.

- (118). 5. F 252, № 1807 — Jëgün Tang ulus-un bičig (тетрадь 1, обложка). Tang ulus-un Siuvei li-yin Jëgün Liyoo ulus-i töbšidkegsen šastar (тетрадь 1, л. 1a). Роман «Как Сюэ Ли при династии Тан освободил Восточное Ляо».

Рукопись, 16 тетрадей: 32+23+29+33+29+31+22+30+30+33+31+34+28+27+22+29 л., все тетради в обложках, 24,5×21,5, 16 строк.

- (119). 6. F 232, № 1767 — Yeke Tang ulus-un el dü mei kemekü bičig (тетрадь 2, обложка). Роман «Вторичное цветение слив».

Рукопись, 10 тетрадей: 18+19+19+18+18+17+19+21+19+20 л., тетради сброшюрованы попарно, в обложках, 27,5×23, 16 строк.

- (120). 7. F 233, № 1768 — Emünedü doloʻan ulus-un bečeg (I)

(тетрадь 1, обложка). Роман «История семи южных царств».

Рукопись, 10 тетрадей: 29+27+22+24+23+24+27+26+22+19 л., все тетради в обложках, 27×27,5, 15 строк.

- (121). 8. F 304, № 1859 — Qan ulus-un Šeng su gi-[n]u bičig būrip-e bōlūgšiya (футляр «тао»). Роман «Книга о Шэн Су-ги династии Хань».

Рукопись, 2 тома: 11+13 тетрадей, т. 1: 28+27+26+25+26+28+23+23+25+27+26 л., т. 2: 33+26+21+27+25+27+24+28+24+26+24+23+16 л., все тетради в обложках, 25×21, 14 строк.

- (122). 9. F 320, № 1880/1881 — Mongγol üsüg-i būgūde quriyaγsan bičig (том 1, футляр «тао»). Монг.-кит.-маньчж. словарь.

Пекинский ксилограф, 2 тома: 6+6 тетрадей, т. I: 103+97+85+89+99+75 л., т. 2: 68+71+80+92+84+80 л., все тетради в обложках, 27,5×18 (20,5×15,5), 9 строк.

- (123). 10. G 56, № 2218 — Boγda-yin surγal-i senggeregūl-ün badaγayuluγsan bičig; (маньчж.): Endüringge tačixiyan-be neyileme badarambuxa bitxe (обложка). Наставления императора Кан-си. Дата издания: 1724 г.

Пекинский ксилограф, 2 тетради: 81+77 л., тетради в обложках, 25×36,5 (19,5×23), 10 маньчж.-монг. строк.

- (124). 11. F 251, № 1806 — [Šine orčiyuluγsan eldeb keregütü qaš qayurčay neretü bičig]. См. [Heissig, 1954, № 218]. Астрология и приметы.

Пекинский ксилограф, 2 тетради: 76+88 л., 26,5×16,5 (20,5×12), 7 строк.

- (125). 12. D 129, № 1133 — Начало (тетрадь 1, л. 1а). (маньчж.): Vacir xorongγo fusa ...; (кит.): Цзинь ган дэ вэй буса ...; (монг.): Vacir jibqulang-tu ... — Маньчж.-кит.-монг. словарь.

Рукопись, 2 тетради: 48+47 л., тетради в обложках, 17×14, 6 строк.

- (126). 13. D 139, № 1143 — Начало (тетрадь 1, л. 1а): Šijung tngri-yi süsülügseп čay-i delgeregūlūgseп ... — Маньчж.-кит.-монг. лексические материалы и фразы.

Рукопись, 2 тетради: 44+51 л., 19×14, 6 строк.

- (127). 15. H 118, № 2464 — Nasun бүтүгел амрита kundali-ača ariγuluγči bičig qamuγ jedker-i ariγayči kiged niγuča-yin ejen-ü soyurqayсан sülde tngri tegünčilen maγtaqui orosiba (1а). См. [Heissig, 1954, № 161; Поппе, 1932, с. 168—169, № 11].

Пекинский ксилограф, 26 л., 48×10 (41,5×7,5), 29 строк.

- (128). 16. I 62, № 2954 — Jögelen itegel šasin-u jula Mahā-bajar-dhar-a-janggiy-a-yišis-bstanbiy-rgyal-mcan-šri-badr-a-yin tō-

röl-ün üyes-lüge selte-yin čidag: ħurban oron-l üjesköleng bolġayčġ ġayča čimeg: sayġn nomlal-un čindamanġ-yġn eriken kemeġdekü teriġün/nöġüge debter orosiġa (1a). См. [Heissig, 1954, № 212].

Пекинский ксилограф, 2 тома, т. 1: л. 1—163, т. 2: л. 164—311, в обложках, 50,5×14,2 (47,5×10,7), 26 строк.

Коллекция «Mongolica nova»

- (129). 137. F 312, № 1867—1868 — Ĵamling-sengčġin-ü namtar (обложка). Перевод тибетского «Лин-Гэсэра».

Рукопись, 2 тетради: 270+350 л.+обл., 26,5×26,5 (18,5×19,5) 12 строк.

Здесь же: многоцветный рисунок на холсте. 21,5×16.

- (130). 138. F 45, № 1575 — Emünedü doloġan ulus-un tauġi (тетрадь 1, обложка) — Роман «История семи южных царств».

Рукопись, 4 тетради: 25+44+37+33 л.+фрагмент тетради 5: 8 л., тетради 1—4 в обложках, 23,5×12,5 (20×9), 7 строк.

- (131). 139. F 66, № 1596 — Boġda Ĵibġundamba qaġan šergen-dür [=širegen] ġalaraqsan-u niġuča teüke. Иаġuġsan-u köbegün-ü bayasqulang-un qurġm-un dalai kemeġdekü orošġibal (обложка). История перерождений ургинского Джебдзун Дамбахутухты.

Рукопись, тетрадь, 26 л.+обл., 12×23,5 (7,5×18), 6 строк.

- (132). 140. F 60, № 1590 — Mongġol ulus-un Sudur bičġig-ün küriyeleng-ün erkilekü üiledbüri-yġn tobčġy-a (обложка) — Перечень основных задач монгольского Ученого комитета. См. [Пучковский, 1957, № 174].

Рукопись, 14 л.+1 чистый л., 25×25, 11—15 строк.

- (133). 141. F 46, № 1576 — Mongġol ulus-un arad-un ġasaġ-un šġgükü yabudal-un yamun-u bičġig (1a) — Письмо министерства юстиции народного правительства Монголии. См. [Пучковский, 1957, № 175].

Рукопись, гармоника, 1 л., 35,5×26.

- (134). 144. F 40, № 1570 — Arad tümen-nü ariun yoson orošġibal (обложка). Ойратский перевод книги, изданной в Урге Ученым комитетом Монголии.

Ойратская рукопись, 15 л.+обложка, 12,5×24,5, 8 строк.

Бурдуков, 1969.— Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. М., 1969.

Владимирцов, 1909.— Отчет Б. Владимирцова о командировке к дэрбэтам Кобдинского округа летом 1908 г.— ИРКСА. 1909, апрель, № 9.

Владимирцов, 1911.— Владимирцов Б. Я. Поездка к Кобдоским дэрбэтам летом 1908 г.— ИИРГО 1910. 1911, т. 46, вып. 8—10.

- Владимирцов, 1912.— Отчет Б. Владимирцова о командировке к байтам Кобдоского округа.— ИРКСА. Серия II. 1912, № 11.
- Владимирцов, 1918.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А. Д. Руднева.— ИРАН. 1918.
- Владимирцов, 1919.— Список монгольских рукописей, приобретенных от Б. Я. Владимирцова.— ИРАН. Новая серия. 1919 (Приложение к протоколу XIV заседания отдела исторических наук и филологии Российской Академии наук 12 ноября 1919 г.).
- Владимирцов, 1920.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольский фонд. *Mongolica Polyglotta*.— Азиатский музей: 1818—1918. Краткая памятка. Пг., 1920.
- Владимирцов, 1921.— *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из *Райсатантра*.— Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. 5. Пг., 1921.
- Владимирцов, 1923.— *Владимирцов Б. Я.* Волшебный мертвец. Сказки. Пер., вступит. ст. и примеч. Пг.— М., 1923.
- Владимирцов, 1927.— *Владимирцов Б. Я.* Предисловие.— *Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы. Л., 1927.
- Владимирцов, 1927 (I).— *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах.— Северная Монголия. Ч. 2. Л., 1927.
- Дамдинсүрэн, 1977.— *Дамдинсүрэн Ц.* Нарангэрэлийн тууж.— Монголын уран зохиолын тойм. 2-р боть. Улаанбаатар, 1977.
- Ендон, 1977.— *Ендон Д.* Монголчуудын төвд хэлээр бичсэн уран зохиолын тойм.— Монголын уран зохиолын тойм. 2-р боть. Улаанбаатар, 1977.
- Ендон, 1981.— *Ендон Д.* Монгольская тибетоязычная художественная литература.— Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Иорш, 1972.— *Иорш И. И.* Монголоведение.— Азиатский музей—Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.
- Кара, 1972.— *Кара Д.* Книги монгольских кочевников. М., 1972.
- Каталог Зере — Список монгольским и калмыцким книгам и рукописям в Азиатском музее Академии наук по хронологическому поступлению их в состав библиотеки Азиатского музея. Март 1891.— Архив востоковедов ИВАН СССР, р. I, оп. 3, ед. хр. № 61.
- Лувсанбалдан, 1975.— *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.
- Поппе, 1932.— *Поппе Н. Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения.— ЗИВАН. Т. 1. 1932.
- Пучковский, 1954.— *Пучковский Л. С.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР.— УЗИВАН. Т. 9. М.— Л., 1954.
- Пучковский, 1957.— *Пучковский Л. С.* Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. 1. История, право. М.— Л., 1957.
- Рифтин, Семанов, 1981.— *Рифтин Б. Л., Семанов В. И.* Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей.— Литературные связи Монголии. М., 1981.
- Сазыкин, 1981.— *Сазыкин А. Г.* К характеристике собрания монгольских рукописей и ксилографов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (шифр Q).— ПП и ПИКНВ. XV научная сессия ЛО ИВАН СССР. Ч. I (1). М., 1981.
- Шастина, 1958.— *Шастина Н. П.* Борис Яковлевич Владимирцов (1884—1931).— Филология и история монгольских народов. М., 1958.
- Bese, 1977.— *Bese L.* The Mongolian collection in Berkeley, California.— АОН. 1977, t. XXXI, fasc. 1.
- Bese, 1978.— *Bese L.* On the Mongolian and Manchu collections in library of the Hungarian Academy of Sciences.— Jubilee volume of the Oriental Collection 1951—1976. Budapest, 1978.
- Farquhar, 1955.— *Farquhar D. M.* A description of the Mongolian manuscripts and xylographs in Washington, D. C.— CAI. 1955, vol. 1, № 3.

- Heissig, 1954.— *Heissig W.* Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954.
- Heissig, Sagaster, 1961.— *Heissig W., Sagaster K.* Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden, 1961.
- Heissig, Bawden 1971.— *Heissig W., Bawden C.* Catalogue of Mongol books, manuscripts and xylographs. Copenhagen, 1971.
- Heissig, 1972.— *Heissig W.* Geschichte der Mongolischen Literatur. Bd. 1. Wiesbaden, 1972.
- Ligeti, 1930.— *Ligeti L.* La collection mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut.— TP. 1930, vol. 27.
- Ligeti, 1942.— *Ligeti L.* Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Vol. 1. Budapest, 1942.
- Nom-un garčay.— *Bükü ulus-un Mongγol qayučin nom-un garčay.* [Köke-Qoto], 1979.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО — Археологические открытия. Ежегодник. М.
 ВАН — Вестник Академии наук СССР. М.
 ВИ — Вопросы истории. М.
 ВЯ — Вопросы языкознания. М.
 ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.
 ЗИВАН — Записки Института востоковедения АН СССР. Л.
 ЗИРГО — Записки Имп. Русского географического общества. СПб.
 ИВСОРГО — Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск.
 ИИРГО — Известия Имп. Русского географического общества. СПб.
 ИРАН — Известия Российской Академии наук. Пг.
 ИРКАСА — Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб.
 КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М.
 ПВ — Проблемы востоковедения. М.
 ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
 СА — Советская археология. М.
 СВ — Советское востоковедение. М.— Л.
 СИЭ — Советская историческая энциклопедия. М.
 СТОЭ — Сборник трудов Орхонской экспедиции. СПб.
 СЭ — Советская этнография. М.
 ТВОРАО — Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. СПб.
 ТрТКОПОРГО — Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества.
 ТЧРДМ — Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. СПб.
 УЗИВАН — Ученые записки Института востоковедения АН СССР. М.— Л., М.
 АОН — Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest.
 ArR — Archeologické rozhledy. Praha.
 CAJ — Central Asiatic Journal. The Hague — Wiesbaden.
 HOr — Handbuch der Orientalistik. Hrsg. von Bertold Spuler. Leiden.
 StA — Studia Archaeologica. Улаанбаатар.
 StH — Studia Historica. Улаанбаатар.
 StM — Studia Mongolica. Улаанбаатар.
 TP — T'oung Pao. P.
 UAJ — Ural-altaische Jahrbücher. Wiesbaden.
 ZAS — Zentralasiatische Studien. Wiesbaden.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Научное наследие академика Б. Я. Владимирцова	
Г. И. Михайлов. Из наследия академика Б. Я. Владимирцова (Выступление на совещании по транскрипции и орфографии калмыцкого языка)	10
Филология и культура	
Л. К. Герасимович. Светские мотивы в лирической поэзии Д. Равжи	23
А. В. Кудияров. Стиль «Тайной истории»: имплицитность, вариация, репрезентативность, подхват	36
Е. А. Кузьменков. Пассив в монгольском языке	52
И. В. Кульганек. История изучения монгольского песенного фольклора	62
С. Ю. Неклюдов. Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири	66
М. Н. Орловская. О периодизации истории развития монгольского письменного литературного языка	80
Г. Д. Санжеев. Изоглоссы в монгольских языках	91
Л. Г. Скородумова. Функциональное значение стихов в романах В. Инджанаша «Одноэтажный павильон» и «Палата красных слез»	97
В. Л. Успенский. К истории составления тибетско-монгольского словаря «Тогбар лаба»	110
Н. С. Яхонтова. Влияние тибетского языка на синтаксис ойратских переводов	113
История, источниковедение, историография	
В. Е. Войтов. Археологические исследования Б. Я. Владимирцова и новые открытия в Монголии	118
М. И. Гольман. Русские архивные документы по истории Монголии в середине 50-х — 80-е годы XVII века	137
Г. С. Горохова. О некоторых чертах монгольской историографии XVII века	150
Р. Н. Дугаров. Краткие сведения о Лин-Гэсэр-чжалпо в тибетском историческом сочинении «Дэбтэр-чжамцо»	155
Н. Л. Жуковская. «Подарок — отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов	160
А. Д. Насилов. Новые сведения о монгольском феодальном праве (по материалам «Восемнадцати степных законов»)	169
А. В. Попов. Теория «кочевого феодализма» академика Б. Я. Владимирцова и современная дискуссия об общественном строе кочевников	183
В. П. Санчиров. Об источниках «Илэтхэл шастир»	194
Т. Д. Скрынникова. О политической организации Халхи (вторая половина XVI—XVII в.)	201
В. С. Таскин. О титулах шаньюй и каган	213
В. Н. Ткачев. Каракорум в XIII веке	219

Рукописное наследие монголов

Д. Ендон, А. Г. Сазыкин. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства	232
З. К. Касьяненко. К вопросу об истории редакции монгольского «Ганджура»	252
А. Г. Сазыкин. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б. Я. Владимирцова	265
Список сокращений	298

CONTENTS

Foreword	3
Scientific Legacy of Academician B. Ya. Vladimirtsov	
G. I. Mikhailov. From Academician B. Ya. Vladimirtsov's Legacy	10
Philology and Culture	
L. K. Gerasimovich. Secular Motives in D. Ravja's Lyrics	23
A. V. Kudiyarov. The Style of the "Secret History of the Mongols": Implicitly, Variation, Representativeness, Chorus	36
Ye. A. Kuzmenkov. Passive in the Mongolian Language	52
I. V. Kulganek. History of Studies of Mongol Folklore Songs	62
S. Yu. Neklyudov. Regularities in Stage-by-Stage Evolution of Cen- tral Asian and South Siberian Epic	66
M. N. Orlovskaya. On Periods in History of Mongolian Written Literary Language	80
G. D. Sanzheyev. Isoglosses in Mongol Languages	91
L. G. Skorodumova. Function of Poems in V. Injannasi's Novels, <i>One-Storey Pavilion</i> , and, <i>The Chamber of Red Tears</i>	97
V. L. Uspensky. Towards History of Compiling <i>Togbar Laba</i> Tibet- Mongol Dictionary	110
N. S. Yakhontova. Influence of the Tibetan Language on Oirat Translations	113
History, Source Studies, Historiography	
V. Ye. Voitov. B. Ya. Vladimirtsov's Archeological Studies and New Discoveries in Mongolia	118
M. I. Golman. Russian Archive Documents on Mongolia's History of mid-1650s-80s.	137
G. S. Gorokhova. Some Features of the 17th Century Mongolian Historiography	150
R. N. Dugarov. Brief Data on Lin-Geser-Galpo in Tibetan Historical Treatise <i>Debter-Gamtso</i>	155
N. L. Zhukovskaya. "Gift-Return Gift" and its Place in the System of Social Values of the Mongols	160
A. D. Nasilov. New Data on Mongolian Feudal Law (Case Study of <i>18 Steppe Laws</i>)	169
A. V. Popov. B. Ya. Vladimirtsov's Theory of "Nomadic Feudalism" and Modern Controversy on Social Structure of Nomads	183
V. P. Sanchirov. Sources of <i>Ilethel Shastir</i>	194
T. D. Skrynnikova. Khalkha's Political Organization (1550s-1800s)	201
V. S. Taskin. The Shanyui and Kagan Titles	213
V. N. Tkachyov. Karakorum in 13th Century	219
Mongolian Written Legacy	
D. Yondon, A. G. Sazykin. A Tibetan-Mongolian Didactic Treatise on Origin of Vodka and Evil Habit of Drinking	232
Z. K. Kasyanenko. On History of Editing Mongolian <i>Gandzhur</i>	252
A. G. Sazykin. Mongolian Manuscripts and Xylographs Donated to the Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences by B. Ya. Vladimirtsov	265
List of Abbreviations	298

MONGOLICA

Памяти академика
Бориса Яковлевича Владимирцова
1884—1931

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *С. М. Анисеева*
Младший редактор *Н. Л. Петрова*
Художник *А. Г. Кобрин*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Л. Е. Синенко*
Корректор *Н. Б. Осягина*

ИБ № 15438

Сдано в набор 04.02.86. Подписано к печати 25.07.86. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,0. Усл. кр.-отт. 19,0. Уч.-изд. л. 20,73. Тираж 1350 экз. Изд. № 5843. Зак. № 113.
Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

*В Главной редакции
восточной литературы
издательства „Наука“*

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

*Попова Л. П. Общественная мысль Монголии
в эпоху «пробуждения Азии». 10 л.*

Монография посвящена исследованию новой в монголоведении темы — развитию просветительства в монгольской общественной мысли в начале XX в., которое рассматривается на широком социально-экономическом фоне. Автор показывает истоки монгольского просветительства, выявляет его специфику, вскрывает непосредственную связь между деятельностью монгольских просветителей и развитием национально-освободительного движения в Монголии.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН «КНИГА — ПОЧТОЙ» ЦЕНТРАЛЬНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»

*В Главной редакции
восточной литературы
издательства „Наука“*

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Сазыкин А. Г.

Каталог монгольских рукописей и ксилографов
Института востоковедения АН СССР. Т. I. 33 л.

Первый том каталога, в котором даются сведения о более чем 2800 единицах хранения монгольского рукописного и ксилографического фонда Института востоковедения (хранится в Ленинграде), охватывает примерно одну треть собрания. В нем содержится сжатое описание рукописей и ксилографов светского или не чисто буддийского содержания. Это самое большое из опубликованных до сих пор научных описаний и каталогов памятников письменной культуры монголоязычных народов (в том числе бурят и калмыков). Издание содержит многочисленные указатели.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН «КНИГА — ПОЧТОЙ» ЦЕНТРАЛЬНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»

